

MAŁGORZATA RAJTAR

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ZWROT ETYCZNY I NOWA ANTROPOLOGIA MORALNOŚCI

Opowieść o spichlerzu nadjedzonym przez termity, którego zawalenie się czyni szkodę siedzącym pod nim ludziom szukającym tam przyjemnej ochłody, znana z rozważań Edwarda E. Evans-Pritcharda (2008) na temat czarów u Azande, weszła do kanonu lektur etnograficznych i czytana jest przez studentów antropologii w wielu miejscach na świecie. Pytania o zło, o źródła zła i nieszczęścia, w wydaniu antropologicznym niejednokrotnie krążyły wokół czarów. Powtórzmy za Evans-Pritchardem (2008: 41-40): „Zande wie, że podpory zostały podgryzione przez termity i że ludzie siedzieli pod spichlerzem, aby uciec od żaru i rażącego słońca”. Niemniej jednak pytanie brzmi: „dlaczego ci konkretni ludzie musieli siedzieć pod tym konkretnym spichlerzem w tej konkretnej chwili, gdy się on zawalił?” Dlaczego te dwa fakty nastąpiły w tym samym momencie? Na to pytanie, które można ująć także inaczej: „dlaczego ja?”, Azande mają stosowne wytłumaczenie: „przyczyną było działanie czarów”. Jednak, jak trafnie zauważa Thomas Csordas (2013: 529), nie jest wcale oczywiste, że studia dotyczące czarów w większości przypadków dotyczą lub są odczytywane jako studia na temat moralności¹.

Po „przełomie refleksyjnym” lat 80. i 90. XX wieku, którego antropologicznym manifestem był tom pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a Marcusa (Clifford, Marcus, eds., 1986), przyszedł czas na „zwrot emocjonalny” (por. Davies 2010;

¹ Praca Evans-Pritcharda stanowiła podstawowy punkt odniesienia w debacie na temat racjonalności i problemu (nieracjonalnych) wierzeń w antropologii. Z uwagi na brak miejsca, kwestii tych nie poruszam w niniejszym artykule. Zwięzłego omówienia tej debaty dokonał Byron Good (2006: 1-25).

Rajtar, Straczuk 2012). W ostatniej dekadzie zaś część antropologów społecznych i kulturowych zwróciła na tyle intensywnie swoje spojrzenie badawcze w stronę kwestii związanych z etyką i moralnością, że zaczęto pisać o „zwrocie etycznym” i „zwrocie moralnym” (Fassin 2012, 2014; Lambek 2010; Zigon, Throop 2014) czy „nowej antropologii moralności” (Cassaniti, Hickman 2014; Yan 2011)². Jak podkreśla francuski antropolog i lekarz pracujący w Stanach Zjednoczonych, Didier Fassin, zwrot etyczny, który połączył antropologów reprezentujących różne tradycje i horyzonty badawcze, przyniósł ze sobą „podejście skupione na podmiotach moralnych i ich podmiotowości (*subjectivities*)”. Przy czym, jak dodaje, „przesunięcie dokonało się nie tylko z tego, co zbiorowe, na to, co indywidualne, lecz również ze społecznego na doświadczane (*experiential*)” (Fassin 2014: 430; por. Zigon, Throop 2014: 3). Celem niniejszego artykułu jest właśnie przyjrzenie się temu ostatniemu „zwrotowi” w antropologii oraz omówienie najważniejszych podejść i propozycji teoretycznych wypracowanych przez badaczy zajmujących się kwestiami etycznymi i moralnymi³. O tym, że zagadnienia te stanowią centrum zainteresowań istotnej grupy antropologów i etnografów decydują nie tylko procesy kulturowo-społeczne zachodzące w coraz bardziej zglobalizowanym świecie, ale i decyzje liczących się wydawnictw naukowych, takich jak Cambridge University Press, które wydało, na przykład, pracę Jamesa Faubiona (2011) na temat antropologii etyki w ramach serii *New Departures in Anthropology*.

Przegląd propozycji teoretycznych, jakie oferują przedstawiciele „nowej antropologii moralności”, warto rozpocząć od kwestii poruszanej niemal we wszystkich pracach, a mianowicie przyczyn, dla których narodziny nowej antropologii moralności nie należały do najłatwiejszych.

Jak nie wylać „Durkheimowskiego dziecka” z kąpielą

Niemal niezależnie od zajmowanego stanowiska teoretycznego, antropolodzy i etnografowie wskazują Émile’a Durkheima jako badacza odpowiedzialnego za tak późny zwrot dziedziny w stronę kwestii etycznych i moralnych. James Laidlaw w artykule uznawanym za przełomowy dla omawianego tu zagadnienia dobrze wyraża ten zarzut, zdawałoby się paradoksalny, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż moralność stała w centrum zainteresowań francuskiego myśliciela. Jak podkreśla badacz, Durkheimowska „koncepcja tego, co społeczne, dokonuje tak

² Zwrot „etyczny” oraz „ontologiczny” (np. Holbraad, Pedersen, Viveiros de Castro 2014) uznawane są przez powiększające się grono badaczy za dwa główne zwroty, które „dotknęły” antropologię w ostatniej dekadzie (np. da Col 2014: i).

³ Pomimo znaczenia, jakie przydawane jest roli, którą w „nowej” etyce odgrywa i/lub powinna odgrywać refleksyjność, w tym także refleksyjność antropologa (por. Keane 2014; Fassin 2012), artykuł nie dotyczy problemów etycznych, z jakimi przychodzi się mierzyć antropologom w terenie. Tym zagadnieniom poświęcony jest na przykład tom pod redakcją Katarzyny Kaniowskiej i Noemi Modnickiej (Kaniowska, Modnicka, red., 2010).

pełnej identyfikacji tego, co kolektywne, z tym, co dobre, że zrozumienie etyki w sposób od niej niezależny nie wydaje się ani konieczne, ani możliwe” (Laidlaw 2002: 312). W skrócie, nie chodzi tutaj o to, że czerpiący garściami z Durkheima antropolodzy uznali za mało istotne badanie kwestii moralnych. Raczej o to, że za sprawą francuskiego socjologa moralność stała się nierozróżnialna od tego, co społeczne. Przywołajmy samego Durkheima, który w opublikowanych pośmiertnie wykładach z Bordeaux i Sorbony pisał:

System moralny (*system of morals*) jest zawsze kwestią grupy i może działać tylko wówczas, gdy chroni go autorytet grupy. Składają na niego zasady rządzące jednostkami, które zmuszają je do działania w dany sposób, i które nakładają ograniczenia na skłonności tych jednostek i zakazują przekraczania [tych zasad]⁴. Jest tylko jedna władza moralna – moralna, a co za tym idzie wspólna wszystkim – która stoi ponad jednostką i która ma legitymizację do ustanawiania dla niej praw – to władza zbiorowości (Durkheim 1957: 6-7).

Pisząc dalej o tym, że każde społeczeństwo z konieczności jest „despotyczne”, podkreślał, że „grupa, narzucając swoim członkom autorytet dąży do ukształtowania ich według swojego wzoru i do przejęcia przez nich swojego sposobu myślenia i działania oraz do zapobieżenia sprzeciwowi” (Durkheim 1957: 60-61). Nauka badająca fakty moralne zasadza się na studiowaniu zasad moralnych, które niezależnie od tego, czy dotyczą „indywidualnego kodu moralnego” czy relacji jednostki z innymi ludźmi, wiążą się z wypełnianiem obowiązków (Durkheim 1957: 3). Można zatem powiedzieć, że to właśnie zasady moralne i obowiązki stały się obiektem szczególnej krytyki przedstawicieli nowej antropologii moralności.

Bernard Williams należy do tych filozofów moralności, do których chętnie sięgają antropolodzy opowiadający się raczej za stosowaniem terminu „antropologia etyki” niż „antropologia moralności” i/lub podkreślający znaczenie etyki cnoty (por. Laidlaw 2002; Lambek 2000, 2010; Mattingly 2012). Według angielskiego filozofa, moralność winno się rozumieć jako „szczególne rozwinięcie tego, co etyczne – takie, które nabrało specjalnego znaczenia w nowoczesnej kulturze Zachodu” (Williams 2006: 6). Cechy zaś moralności wiążą się w ścisły sposób z procesami modernizacji⁵. Filozofem, który dokonał „najczystszej, najbardziej pogłębionego i całościowego opisu” moralności był oczywiście Immanuel Kant (Williams 2006: 174). Stąd też krytyka pojęcia moralności i prawa moralnego formułowana tak przez Williamsa, jak i czerpiących z jego myśli antropologów w dużej mierze kierowana jest właśnie pod adresem Kanta⁶. Jak zatem Williams widzi moral-

⁴ Wszystkie uwagi w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki.

⁵ Co ciekawe, „moralność” w interpretacji Williamsa przypomina w dużej mierze nowoczesną „etykę” w rozumieniu Zygmunta Baumana (1996). Według tego ostatniego, to w ponowoczesności możliwa jest moralność bez kodeksu etycznego.

⁶ Krytyka stanowiska Kanta nie dotyczyła jednak centralnej dla jego filozofii koncepcji ludzkiej wolności, na którą to koncepcję nie było już miejsca u Durkheima (por. Laidlaw 2002; Robbins 2007).

ność? Przede wszystkim, w przeciwieństwie do etyki jest to „szczególny system, który domaga się postawienia ostrych granic” (Williams 2006: 7). W systemie tym znaczenia nabierają specyficzne pojęcie obowiązku i idea powinności. Obowiązek cechuje nie tylko uniwersalność i przekonanie o posiadaniu prawdy, ale i niemożność wymknięcia się spod jego władzy. Jak pisze filozof, z perspektywy moralności „nie ma niczego poza systemem” (Williams 2006: 178). System moralności dąży do uczynienia wszystkiego przedmiotem obowiązku.

Nawiązując do Williamsa, Laidlaw wskazuje, że w ramach systemu moralnego wszelkie kwestie etyczne wyraża się zwykle w „poddanych moralizacji formach języka prawniczego: zasadach, prawach, obowiązkach, nakazach i winie” (2002: 316). Tym samym rozważania moralne polegają na „odważaniu powinności i podejmowaniu [zgodnie z tym] decyzji, gdzie leży nasz obowiązek” (Laidlaw 2002: 317). Według tegoż antropologa, czerpiąc z Kanta Durkheim od początku wychodził od niezwykle wąskiej koncepcji życia etycznego. Etyka, a co za tym idzie i antropologia etyki obejmują znacznie więcej niż Durkheimowsko pojmowane zasady moralne. I tak, w badanych przez Laidlawa wspólnotach dżinistów w Indiach, przyjęcie nawet najbardziej surowego i prowadzącego do samodestrukcji ascetyzmu jest interpretowane jako dobrowolnie podejmowany „projekt etyczny”. Obowiązek moralny nie stoi tutaj u początków tego projektu, a na jego końcu i chociaż, jak dodaje badacz, jego realizacja dokonuje się poprzez „zinstytucjonalizowane praktyki społeczne, nie stanowi on społecznie narzuconego zespołu zasad” (Laidlaw 2002: 326).

Jonathan Fish (2005: 19; por. Fassin 2012: 7) zwraca jednak uwagę, iż w przeciwieństwie do Kantowskiego „nadmiernie racjonalnego i formalistycznego” rozumienia obowiązku moralnego, Durkheim wskazywał, że moralność posiada również „emocjonalną siłę przyciągania”. Jako przykład etnograficznej analizy „lokalnych światów moralnych” (Csordas 2013: 524) można podać studium Stevena Parisha (1994). Pokazując podobieństwa między Durkheimowskim społeczeństwem a tym, jak rozumieli je badani przez niego Newarowie ze świętego miasta Bhaktapur w Nepalu, antropolog podkreślał, że obowiązki „są [przez nich] odczuwane, kształtują pragnienie (...), tak że Newarowie czują, iż «muszą» robić pewne rzeczy i «chcą» je robić” (Parish 1994: 173).

Przed „wylewaniem Durkheimowskiego dziecka z kąpieli” przestrzegał też Joel Robbins (2007: 295), amerykański antropolog, który prowadził badania wśród Urapmin, grupy liczącej około 390 osób, zamieszkującej Sepik Zachodni – prowincję Papui-Nowej Gwinei. Należy dodać, że podobnie jak Jarrett Zigon, którego zalicza się do czołowych przedstawicieli omawianego tu zwrotu, Robbins opowiada się za stosowaniem terminu „antropologia moralności”. Urapmin, którzy doświadczyli zachodniej kolonizacji dopiero pod koniec lat 40. XX wieku i właściwie nigdy nie znaleźli się pod bezpośrednim wpływem misjonarzy z Zachodu, w latach 70. XX wieku zaczęli doświadczać nagłych i radykalnych zmian kulturowych. Rozpoczynając swoje badania w 1991 roku, Robbins zetknął się ze

wspólnotą, dla której chrześcijaństwo stanowiło centrum, wokół którego toczyło się życie publiczne, a „dążenie do tego, aby żyć jak dobry chrześcijanin, było najważniejszym osobistym projektem” każdej osoby, z którą się spotkał (Robbins 2007: 302). Z uwagi na istniejący rozdział między „tradycyjną” tubylczą moralnością, która dominuje w sferze działania i struktury społecznej, i nastawiona jest na budowanie relacji, a ideami moralnymi zaszczerpionymi przez chrześcijaństwo, dodatnio wartościującymi indywidualizm, w centrum życia moralnego Urapmin znajduje się konflikt. Nawiązując do Durkheima, Robbins określa tę pierwszą jako „moralność reprodukcji”, tę drugą zaś – stojącą w opozycji do pierwszej – jako „moralność wolności i wyboru”. Moralność reprodukcji obejmuje te dziedziny życia społecznego czy sytuacje, w których wybór moralny nie odgrywa pierwszoplanowej roli; jako moralne uważa się raczej postępowanie zgodnie z normami i obowiązkami. Według amerykańskiego antropologa to rozumienie moralności jest użyteczne, tyle że nie obejmuje ono całości życia społecznego, a jedynie te dziedziny kultury, w których obowiązują stabilne hierarchie wartości. Natomiast kiedy „rodzi się konflikt wartości, wówczas zaczyna odgrywać rolę moralność wolności i wyboru, a ludzie stają się świadomi tego, że dokonują wyboru swojego losu” (Robbins 2007: 300). Podobnie Zigon – chociaż znacznie krytyczniej odnosi się do koncepcji francuskiego socjologa – pisze o momentach (radikalnej) zmiany i konflikcie jako o szczególnie dobrych do badania moralności.

Na koniec tego fragmentu rozważań warto wspomnieć, że „Durkheimowska zapaść (*Durkheimian collapse*)” (Cassaniti, Hickman 2014), która w szczególności sposobie dotknęła antropologię – w przeciwieństwie, na przykład, do psychologii, filozofii czy socjologii – może wynikać poniekąd ze specyficznego związku, jaki łączy badane przez antropologów wspólnoty kulturowe i te dziedziny doświadczenia, które uznaje się tam za moralne. Julia Cassaniti i Jacob Hickman zaznaczają w tym kontekście, że trudność dokonywania uogólnień na temat relacji między tym, co społeczne, i tym, co moralne, wynika z tego, że „sam związek pomiędzy poszczególnymi sposobami doświadczenia a procesami myślowymi, które czynią je «moralnymi» może podlegać różnicom międzykulturowym” (2014: 257). Jednocześnie antropologowie amerykańscy podkreślają, iż rozdzielenie moralności reprodukcji od moralności wolności (i wyboru) nie bierze pod uwagę faktu, że intensywne zaangażowanie w reprodukcję norm i praktyk kulturowych nie wyklucza posiadania przez aktorów „świadomości moralnej” w odniesieniu do podejmowanych działań (Cassaniti, Hickman 2014: 258).

Antropologia moralności i antropologia etyki

Pomimo pojawiających się w literaturze od wielu lat, żeby nie powiedzieć dziesięcioleci, apeli o wypracowanie antropologicznie użytecznych pojęć „mo-

ralności” i „etyki”, i pomimo refleksji nad brakiem takowych, trudno uznać, by przedstawiciele nowej antropologii moralności wypracowali jeden, wykorzystywany przez wszystkich zestaw narzędzi teoretycznych.

Na brak adekwatnego antropologicznie pojęcia „moralności”, które mogłoby służyć jako przewodnik w badaniach, skarżył się już w latach 60. XX wieku Abraham Edel (1962). Jak zauważał, moralność uznawana jest przez antropologów za oczywistość, jednak „nie jest wyjaśniana, przedstawiana lub analizowana. Niemal nie wydaje się być zaliczana do instytucji społecznych” (Edel 1962: 56). Jednocześnie zwracał uwagę na fakt, który podkreślają chyba wszyscy antropolodzy mierzący się z tym zagadnieniem w ostatnich latach, że deficyty w teorii nie oznaczają, iż materiały etnograficzne będące owocem badań terenowych nie dostarczają żadnej wiedzy na temat moralności. Jest wręcz przeciwnie.

Zauważając, że ludzie „z natury” są istotami moralnymi, Signe Howell (1997: 9), redaktorka tomu *The Ethnography of Moralities*, zwracała jednocześnie uwagę na brak „użytecznych” dla antropologów definicji moralności i etyki. Opowiadając się za zastosowaniem w tytule terminu „moralność” w liczbie mnogiej zamiast pojedynczej, Howell uzasadniała tę decyzję dwojako. Po pierwsze, ponieważ otwiera na tak ważną dla antropologii różnorodność, po drugie zaś – niezależnie od tego, czy słowo to użyte jest w liczbie pojedynczej czy mnogiej – moralność jest terminem zawierającym w sobie więcej niż termin „nauka moralna” (*moralis*). Jak podkreśla antropolożka, „moralności mogą zostać skonstruowane w ten sposób, by zawierały i wyrażały zarówno dyskurs, jak i praktykę” (Howell 1997: 4). Towarzyszy temu przekonanie wyrażane *implicite* lub *explicite* we wszystkich zawartych w tym tomie tekstach, że „w obrębie jakiegokolwiek społeczeństwa mogą koegzystować i działać odpowiednio do kontekstu dwie lub więcej moralnych praktyk dyskursywnych (...), co nie znaczy, że ludzie postrzegają tę sytuację w terminach kontestowanych znaczeń” (Howell 1997: 11). Publikacja ta znacząco przyczyniła się do wzrostu antropologicznego zainteresowania moralnością, szczególnie w odniesieniu do lokalnych kontekstów (por. np. Heintz, ed., 2009; Steinberg, Wanner, eds., 2008).

Antropologia moralności

O antropologii moralności (*anthropology of moralities*) i istnieniu wielu moralności (*multiple moralities*)⁷ pisze Jarrett Zigon (np. 2008, 2009, 2011), jeden z najbardziej płodnych antropologów zajmujących się moralnością i etyką. Ilustrując swoje rozważania teoretyczne przykładami z badań etnograficznych i bio-

⁷ Termin *multiple moralities* można odczytywać jako nawiązanie do *multiple modernities* izraelskiego socjologa Shmuela Eisenstadta (2000). Związek tych dwóch terminów nie został jednak stwierdzony *explicite* przez Zigona.

graficznych prowadzonych w postsowieckiej Rosji, Zigon podkreśla, że na początku rozważań antropologii moralności winno stać rozróżnienie na moralność i etykę. Według tego antropologa moralność należy rozpatrywać w trzech powiązanych, a jednocześnie pluralistycznych aspektach: 1. instytucjonalnym, 2. dyskursu publicznego oraz 3. ucieleśnionych dyspozycji (*embodied dispositions*).

Zigon podkreśla (2008: 162-163), że w istotę instytucji wpisane jest bronienie i głoszenie prawdy szczególnego rodzaju moralności; interakcje z daną instytucją zakładają, iż przynajmniej publicznie będziemy się zgadzać z głoszoną przez nią moralnością. Jest przy tym oczywiste, że nie zawsze i nie wszyscy członkowie Kościoła katolickiego, Cerkwi prawosławnej, mieszkańcy lokalnych społeczności, pracownicy organizacji międzynarodowych i członkowie innych instytucji przestrzegają propagowanych przez te instytucje moralności. Co więcej, nie spotyka ich za to kara; często wykroczenia wobec moralności instytucjonalnej pozostają niezauważone. Wszystkie społeczeństwa charakteryzuje pluralizm moralności instytucjonalnych.

Z moralnością instytucjonalną blisko jest związany – chociaż nie tożsamy z nią – dyskurs publiczny moralności; dyskursy te znajdują się w relacji dialogu. Jak pisze Zigon, ten drugi stanowią „wszystkie publicznie wyrażane przekonania moralne (*moral beliefs*), pojęcia, koncepcje i nadzieje, których instytucje nie wyrażają *bezpośrednio* [podkreśl. w oryginale]” (2008: 163). Jako przykłady publicznego dyskursu moralności służą media, dyskurs filozoficzny czy wychowanie rodzicielskie.

Trzeci rodzaj moralności pokrewny jest Maussowskiemu „technikom ciała”. To moralność „bezrefleksyjnych (*unreflective and unreflexive*) dyspozycji codziennego życia społecznego”; moralność, „o której nie myśli się zawczasu ani nie uważa, kiedy się ją praktykuje”. Ta ostatnia moralność jest „naszym codziennym sposobem bycia w świecie” (Zigon 2011: 10; por. 2008: 164). Zdaniem amerykańskiego antropologa właśnie dzięki temu, że wszyscy jesteśmy w stanie ucieleśniać moralność w taki bezrefleksyjny sposób, większość z nas przez większość czasu działa w sposób społecznie akceptowalny dla innych.

Etyka, według Zigona, to te pojawiające się czasami stany w życiu każdego człowieka, „kiedy rzeczywiście musimy zatrzymać się i rozważyć, w jaki sposób działać i być moralnie” (2009: 260). Moment etyczny, w którym dochodzi do, jak powiada Zigon nawiązując do Michela Foucaulta i Simona Critchleya, „pracy nad sobą” wywoływany jest przez „załamanie moralne” (*moral breakdown*). Takie załamanie pojawia się, „kiedy w życie codzienne osoby wtargnie jakieś wydarzenie lub osoba zmuszająca ją do świadomego zastanowienia się nad właściwą etycznie reakcją” (Zigon 2009: 262). Jako chwila świadomej refleksji i dialogu z naszymi własnymi dyspozycjami moralnymi oraz moralnością instytucjonalną i dyskursu publicznego, moment etyczny jest momentem wolności i kreatywności. To stan egzystencjalny, w którym możliwe jest odróżnienie moralności od etyki. Zdaniem Zigona, antropologia moralności powinna skupić się

na studiowaniu etyki i praktyk etycznych, do których dochodzi w momentach załamania moralnego, gdyż właśnie tak można uzyskać wgląd w to, jak w życiu codziennym jednostek dochodzi do krzyżowania się różnych aspektów moralności.

Omawiając stanowisko Zigona jako czołowego przedstawiciela zwrotu moralnego w antropologii, Yunxiang Yan zwraca uwagę na szerszy nurt obecny w badaniach moralności, a mianowicie na:

Oddzielenie tego, co moralne, od tego, co społeczne, poprzez skupienie się na subiektywności jednostki, a w szczególności na tym, w jaki sposób jednostka wyraża swoją sprawczość i wolność w pracy nad sobą, a nie w zgodzie ze zbiorem zasad lub norm etycznych (Yan 2011).

W tym skupieniu się raczej na etyce kreowanej przez samą jednostkę, a nie będącej zbiorem narzucanych jej przez grupę/społeczeństwo zasad i moralności pojmowanej w kategoriach dobra/zła, widać wyraźnie pragnienie uwolnienia rozumienia moralności spod wpływu Durkheima. Warto podkreślić, że nawet w ramach samej antropologii moralności, jak pokazuje przywoływany wcześniej Robbins, dążenie to niekoniecznie przybiera charakter radykalny.

Antropologia etyki

O ile reprezentanci antropologii moralności budują swoje stanowisko teoretyczne w mniej lub bardziej krytycznym dialogu z – przede wszystkim – Durkheimem, to przedstawiciele antropologii etyki szukają inspiracji raczej w tekstach wspomnianego już wcześniej Williamsa, a więc w sięgającej do Arystotelesa etyce cnoty (por. np. Lambek 2000, 2010; Mattingly 2012), oraz – bezpośrednio – u Michela Foucaulta (por. np. Faubion 2011; Keane 2014; Laidlaw 2002)⁸.

Zwracając uwagę, jak zresztą niemal wszyscy przedstawiciele zwrotu etycznego/moralnego, na fakt iż „etyka” i „moralność” to terminy używane często wymiennie i zachodzące na siebie, antropolodzy opowiadający się za tym podejściem preferują ten pierwszy. Czynią tak nie tylko z uwagi na wyróżnione miejsce, jakie ma on w filozofii, ale również dlatego, że termin ten wiąże się raczej z działaniem i „dobrem” aniżeli z właściwym moralnie zachowaniem i ogólnie

⁸ Prace Michela Foucaulta (np. 1987, 2000) stanowią istotny, chociaż coraz częściej krytykowany punkt odniesienia w antropologicznych rozważaniach na temat etyki, przede wszystkim w kontekście powiązanych ze sobą koncepcji „troski o siebie” i „praktyk wolności”. Wypowiadając się na temat filozofii starożytnej, Foucault powiadał, że dla Greków po to, by „zachowywać się właściwie, by praktykować należycie wolność, konieczna była troska o siebie, zarówno w celu poznania samego siebie (...), [jak] i doskonalenia samego siebie”. I dalej: „troska o siebie jest sama w sobie etyczna, lecz zakłada złożone relacje z innymi, w takim stopniu, że ten *ethos* wolności stanowi również sposób troszczenia się o innych” (Foucault 1987: 116, 118). Z uwagi na szeroką recepcję filozofii Foucaulta, kwestii tych nie omawiam w niniejszym artykule.

rozumianym „tym, co właściwe”. Antropologia etyki nie ma jednak stanowić jakiejś subdyscypliny na podobieństwo antropologii religii czy polityki. Chodzi tutaj raczej o „rozpoznanie wymiaru etycznego życia ludzkiego (...), postrzeganie tego, co etyczne, jako sposobu działania społecznego lub bycia w świecie” (Lambek 2010: 10).

Etyka, według przedstawicieli tego podejścia, lokuje się zatem – za Arystotelesem – w praktyce i działaniu, a nie jedynie – jak to się zwykle odczytuje za Kantem – w abstrakcyjnym rozumie. Być może dobrze ujmuje to cytat z jednego z wcześniejszych artykułów reprezentanta antropologii etyki Michaela Lambeka. Nawiązując do Arystotelesa podkreślał on, że etyka „nie jest czymś, co się stosuje, lecz tym, jak się działa. I nie jest kwestią tego, *co* się robi – jaka jest jej zawartość – lecz tego, *by* działać dobrze [podkreśl. w oryginale]” (Lambek 2002: 316). Nie chodzi przy tym o to, by wyznaczyć jakieś ostre granice między etyką i innymi dziedzinami życia społecznego. Raczej, jak pisze Lambek, o to, aby „ulożować to, co etyczne na przecięciu lub w ruchu pomiędzy lokalnymi wypowiedziami *explicite* a lokalnymi praktykami i okolicznościami [czynionymi i zachodzącymi] *implicite*” (2010: 7). Posługiwanie się terminem „etyka” pozwala na zauważenie, że działania ludzkie i intencje ludzi są złożone i niekoniecznie spójne. Według kanadyjskiego antropologa, dotychczasowa teoria społeczna w dużej mierze upraszczała lub negowała tę złożoność (Lambek 2010: 9).

Na określenie swojego stanowiska antropolog etyki niejednokrotnie posługuje się terminem „etyka zwykła” (*ordinary ethics*) (Das 2014, 2012; Lambek 2010), choć raczej – biorąc pod uwagę przykłady i konteksty etnograficzne przez nich przywoływane – należałoby mówić o „etyce codzienności”. Przymiotnik „zwykły” lub „codzienny” konotują tutaj kilka powiązanych ze sobą kwestii (por. Lambek 2010: 1-4). Po pierwsze, etyka stanowi część kondycji ludzkiej – mówiąc i działając ludzie muszą się liczyć z konsekwencjami etycznymi. Po drugie, etyka w tym ujęciu to coś względnie „cichego”, niezwracającego na siebie uwagi, wiążącego się raczej z umową i działaniem niż z zasadami i wiedzą czy wierzeniami (*belief*). Po trzecie, jak podkreśla Lambek, „zwykła etyka dostrzega ludzką skończoność, ale i nadzieję” (2010: 4). Odwołując się do filozofów języka i działania, przede wszystkim Johna Austina, i filozofii hinduskiej oraz przykładów ze swoich badań z kobietami w slumsach Delhi, Veena Das (2014: 492) zaznacza, że podmiot etyczny jest w tej perspektywie „raczej siatką relacji aniżeli jednostką, która podejmuje decyzje”. Stąd też droga do życia moralnego nie polega ani na postępowaniu według zasad, ani, jak tego chciał Foucault i nawiązujący do niego antropolog, poprzez technologie pracy nad sobą. Droga ta polega raczej na „uwadze, z jaką wiążemy swój los z losem innych” (Das 2014: 492)⁹.

⁹ Das nie jest oczywiście jedyną badaczką podkreślającą konieczność uwzględnienia zależności (*relationality*) i doświadczenia w analizie etyki/moralności jako kategorii życia codziennego osób, z którymi prowadzimy badania (por. np. Keane 2014; Zigon, Throop 2014).

Antropologia i problem zła

Jedną z najnowszych „odsłon” w debatach teoretycznych prowadzonych w ramach nowej antropologii moralności stanowi artykuł *Morality as a Cultural System?* wspomnianego już na wstępie niniejszego tekstu Thomasa Csordasa (2013). Przyznając, że samo zagadnienie było już niejednokrotnie poruszane przez antropologów, amerykański badacz podkreśla jednak konieczność „konfrontacji z problemem zła jako problemem antropologicznym” (Csordas 2013: 525). Antropolodzy moralności, etyki czy lokalnych światów moralnych nie pokusili się, według Csordasa, o konceptualizację problemu zła. Chodzi przy tym o zło w sensie egzystencjalnym, o konkretną możliwość istnienia zła. Propozycja nie jest nowa. Za badaniem raczej zła niż moralności opowiadał się – jeszcze przed zwrotem etycznym – David Parkin, redaktor tomu *The Anthropology of Evil* (1985), do którego nawiązuje zresztą sam Csordas. Książka Parkina stanowi jedną z niewielu antropologicznych prób spojrzenia na problem zła w sposób systematyczny.

Antropolog brytyjski przyznawał, że „zło” może się wydawać pojęciem o „wątpliwej wartości analitycznej” (Parkin 1985: 2), co oczywiście zniechęca do posługiwania się nim w trakcie badań¹⁰. Argumentuje się nieraz, że zło jest jedynie negatywnym aspektem każdego systemu moralnego i nie może być badane bez jednoczesnej znajomości granic dobra – dlatego też należy badać nie samo zło, lecz moralność. Zdaniem badacza sprawy mają się inaczej: „w społeczeństwie działania osądza się jako moralnie dobre, złe lub indyferentne w odniesieniu do szczęścia lub nieszczęścia tych, których dotyczą” (Parkin 1985: 6). Problem w tym jednak, że to, co czyni ludzi szczęśliwymi zwykle nie jest w żaden sposób kulturowo zaznaczone. Co więcej, większość ludzi rozpoznaje szczęście dopiero po czasie. Natomiast okresy cierpienia (wiązane następnie ze złem) są kulturowo zaznaczone i jako takie odczuwane natychmiast – dzięki temu dostępne też badaniu antropologów. Zatem droga „do studiowania zła jest (...) lepiej oznakowana niż ta wiodąca po prostu do moralności” (Parkin 1985: 6). Nie jest to jedynie kwestia wygody badawczej. Próby zrozumienia pojęć innych ludzi na temat zła mogą naprowadzić nas na ich teorie dotyczące natury ludzkiej.

Według Csordasa moralność nie stanowi systemu kulturowego w rozumieniu Clifforda Geerta, lecz raczej „modalność działania obecną we wszystkich

¹⁰ Warto wspomnieć, że Parkin wyróżnia m.in. zło opisowe i zło moralne. To pierwsze ma posmak brzydoty, niekształtności, brudu – wszystkiego, co wiąże się z fizyczną niepełnością, niedoskonałością. Zło moralne pojawia się wraz ze wzrostem instytucjonalizacji religii. Ponadto związane jest z interioryzacją poczucia winy przez człowieka; to raczej krzywdzące działanie samego człowieka. W rozważaniach na temat zła moralnego tak Parkin, jak i odwołujący się do niego Csordas odnoszą się do francuskiego filozofa Paula Ricoeura.

dziedzinach życia ludzkiego” (Csordas 2013: 542). Antropologiczne badania moralności „muszą” uznawać zło jako kategorię egzystencjalną. Csordas opowiada się przy tym za badaniem zła na poziomie „ludzkim i intersubiektywnym”, a nie zajmowaniem się „złem kosmologicznym czy radykalnym” (2013: 529). I tutaj właśnie przydaje się badanie czarów – nie dla nich samych, ale jako tych fenomenów, w których zło chętnie się „ukrywa”. Dokonawszy przeglądu antropologicznej literatury im poświęconej, antropolog amerykański zauważa, że chociaż władza i siła, którą dają czary, jest wieloznaczna, a figura czarownika/czarownicy może być z natury ambiwalentna, to „zło pozostaje po prostu złem, jeśli władzy używa dla niecnych (*evil*) celów czarownik kierujący się niecnymi (*evil*) motywami” (Csordas 2013: 533). Co więcej, jak podkreśla, czary są „cechą ludzką” i innym określeniem na czynienie zła i brak troski, w tym też sensie „mogą istnieć do pewnego stopnia nawet w tych społeczeństwach, gdzie nie ma dla nich nazwy” (Csordas 2013: 534).

W celu uczynienia „zła” kategorią analityczną przydatną w badaniach Csordas (2013: 529, 534-536) proponuje, by antropolodzy rozpatrywali je w dwóch wymiarach: 1. wewnętrznym/zewnętrznym oraz 2. aktywnym/pasywnym. Pierwszy wymiar wskazuje na źródło zła, mającego swój początek w tym, co ludzkie, albo w tym, co nieludzkie/diaboliczne (*diabolical*). Drugi natomiast ukazuje, jak zło manifestuje się w działaniu. I tak „aktywny” odnosi się do czynienia zła, tak jak ma to miejsce w wypadkach przemocy i wykorzystania, którym towarzyszą nienawiść (jako emocja moralna) i wrogość (jako postawa moralna). „Pasywny” dotyczy natomiast czynienia zła poprzez brak troski (*disregard*) i zaniedbanie, którym towarzyszą samouwielbienie (jako emocja moralna) i narcyzm (jako postawa moralna). Według Csordasa niezależnie od tego, jak będziemy zło badać, tylko przy jego uwzględnieniu antropologiczne podejście do moralności nabierze pełnego wymiaru.

Krytyczna antropologia moralna i nowe terytoria badawcze

W stronę krytycznej antropologii moralnej

Termin „krytyczna antropologia moralna”, którym posługuje się Didier Fassin (2012) we wstępie do redagowanego przez siebie tomu, przywołuje na myśl inny, ukuty przez Hansa Baera i Merrilla Singera w 1982 roku, a mianowicie „krytyczną antropologię medyczną”. Podejście teoretyczne (czy raczej teoretyczno-praktyczne), które kryje się pod tym ostatnim określeniem, odgrywa coraz bardziej znaczącą rolę w antropologii medycznej (por. Baer, Singer, Susser 2003). Chociaż Fassin nie wspomina o pokrewieństwie łączącym krytyczną antropologię moralną z jej antropologiczno-medyczną „kuzynką”, nietrudno dopatrzeć się między

nimi podobieństw. Przede wszystkim i w jednym, i w drugim wypadku istotne jest badanie relacji między polityką a odpowiednio etyką i medycyną. Z perspektywy krytycznej antropologii medycznej kwestie zdrowotne należy rozpatrywać:

W kontekście otaczających je sił politycznych i gospodarczych – włączając w to siły oddziałujące instytucjonalnie, narodowo i globalnie – które dostarczają wzorów relacjom międzyludzkim, kształtują zachowania społeczne, warunkują doświadczenia zbiorowe, na nowo porządkują ekologię lokalne oraz sytuują znaczenia kulturowe (Baer, Singer, Susser 2003: 38).

Ponadto za podejściem tym stoi przekonanie o konieczności połączenia teorii i działania społecznego, które miałyby służyć wszystkim tym, którzy znajdują się w pozycji podległej elitom władzy i korporacjom ponadnarodowym (por. Baer, Singer, Susser 2003: IX). O co jednak chodzi w krytycznej antropologii moralnej?

Według Fassina „przewaga” „antropologii moralnej” nad „antropologią moralności” jest dwojaka¹¹. Po pierwsze, granice obiektu zainteresowania tej drugiej są zarysowane zbyt wąsko. Antropologia moralna sytuuje się poza „lokalną konfiguracją norm, wartości i emocji; dziedzina [jej] badań i kwestie, o które zapytuje, wykraczają daleko poza moralności lokalne” (Fassin 2012: 4). Ponadto, wracając do Durkheima, Fassin podkreśla, że „pytania moralne są głęboko osadzone w istocie tego, co społeczne”. Stąd też obiektem antropologii moralnej jest to, „w jaki sposób zadawane są i rozwiązywane pytania moralne” oraz jak „przeformułowuje się pytania niezwiązane z moralnością na [pytania] moralne” (Fassin 2012: 4). Takie podejście sprawia, że większość badaczy zaangażowanych w prowadzenie dialogu w ramach antropologii moralnej nie uznaje się za antropologów moralności czy etyki i nie ogranicza się do studiowania jedynie tych dziedzin. Po drugie, w przeciwieństwie do „antropologii moralności”, która czyniąc z przedmiotu swoich badań – moralności właśnie – centrum zainteresowania może przeoczyć osobę antropologa, „antropologia moralna” jest zarówno opisowa, jak i refleksyjna. Jak twierdzi Fassin (2012: 5), refleksja antropologa, czy szerzej badacza społecznego nie ogranicza się tutaj jedynie do analizy swojego własnego uwikłania, ale obejmuje również obecny zwrot moralny w antropologii.

„Krytyczność” antropologii moralnej rozpatrywać należy na czterech poziomach: 1. teoretycznym, 2. metodologicznym, 3. epistemologicznym, i właśnie

¹¹ Terminem „antropologia moralna” posługiwał się, jak wiadomo, Kant, o czym wspomina także Fassin, zaznaczając jednocześnie, że proponowane przez niego podejście dalekie jest od „normatywnego przedsięwzięcia” Kantowskiego. Warto podkreślić, że Fassin (2012: 6) nie podaje definicji ani rzeczownika „moralność”, ani przymiotnika „moralny” nie tylko z uwagi na fakt, że są to terminy, co do których definicji nie ma wciąż zgody wśród filozofów. Czyni tak raczej dlatego, że dla badaczy społecznych o wiele korzystniejsze jest podchodzenie do tych pojęć w sposób indukcyjny.

4. politycznym. W skrócie, po pierwsze chodzi o to, abyśmy nie brali za oczywiste „wartości moralnych i zasad etycznych, które składają się na nasze zdroworozsądkowe pojmowanie moralności i etyki” (Fassin 2012: 15). Nie tyle chodzi tu o relatywizm, co raczej o stawianie nowych pytań, które pojawiają się, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że porządek etyczny i moralny, wydający się nam oczywistym/naturalnym/dobrym, mógłby być zupełnie inny. Po drugie, krytyczność tego podejścia zakłada, że etyka i moralność nie są w świecie społecznym dane *a priori*, a raczej interpretowane *a posteriori* – czy będą to czynić osoby, z którymi/wśród których antropolodzy prowadzą badania, czy sami etnografowie. Z tego wynika nie tylko, że definiowanie etyki i moralności, a następnie weryfikacja tych terminów „w terenie” nie ma sensu, ale także, że etyka i moralność są najczęściej ściśle splecione z innymi dziedzinami życia społecznego. Po trzecie, krytyka dotyczy też antropologa jako „podmiotu”; refleksyjność jest w tym wypadku „warunkiem obiektywnej analizy kwestii moralnych i etycznych” (Fassin 2012: 15). Ostatni poziom to „polityka moralności”, której zadaniem jest zapytywanie o przyczyny i konsekwencje posługiwania się językiem moralności/etyki w tym, jak opisujemy, interpretujemy i działamy we współczesnym świecie. Dotyczy to szczególnie relacji nierówności i władzy w kwestiach społecznych i ekonomicznych.

Polityka i to, co niemoralne

Niniejszy artykuł nie pretenduje oczywiście do wyczerpującego omówienia wszystkich propozycji teoretyczno-badawczych, jakie proponuje nowa antropologia moralności. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na dwie kwestie, które według jej reprezentantów albo dotąd nie doczekały się wyczerpujących studiów, albo otwierają nowe kierunki badań; często zresztą i jedno, i drugie.

Pierwszą z tych kwestii jest podkreślane niezwykle mocno przez wspomnianego Fassina (2012) niedostateczne zaangażowanie antropologów w analizę i interpretację problemów politycznych. Jak zauważa francusko-amerykański antropolog, „analizy moralności lokalnych i podmiotowości etycznych opisują, jak się wydaje, to, co moralne i etyczne w taki sposób, że oddzieliły się one w pewnym stopniu od tego, co polityczne. Tak, jakby można było oddzielić normy i wartości od relacji władzy lub wrażliwości i emocje od historii zbiorowych” (Fassin 2012: 9). A przecież, kontynuuje Fassin, w ostatnich dziesięcioleciach kwestie etyczne i moralne zaczęły „zdumiewająco” często pojawiać się w sferze publicznej. Jako przykłady wymienia między innymi: humanitaryzm, bioetykę, etykę biznesu, opiekę nad biednymi, ekspansję praw człowieka czy skuteczne wykorzystanie międzynarodowego systemu wymiaru sprawiedliwości. Omawiane terminy i ich desygnaty stały się częścią języka politycznego: „naszego sposobu interpretowania świata i usprawiedliwiania naszych działań prywatnych

i publicznych za pomocą sądów moralnych i sentymentów moralnych” (Fassin 2012: 10). Oczywiście dyskurs polityczny chętnie posługiwał się słownictwem moralnym od „zawsze”, ale stopień obecnej moralizacji polityki, podkreśla Fassin, jest fenomenem globalnym i powinien sam w sobie stanowić obiekt badań. Interesujące byłoby w tym kontekście zbadanie przez antropologów w szczególności „dialektyki represji i miłosierdzia”, posługującej się językiem moralnym porządku i przymusu, a jednocześnie troski i empatii, która to dialektyka stanowi jądro współczesnej polityki.

O tym, że antropolodzy – niekoniecznie uznający się za przedstawicieli nowej antropologii etyki/moralności – zaczęli przyglądać się tym kwestiom, świadczą między innymi rozdziały z tomu pod redakcją Fassina (ed., 2012). Nie są to głosy odosobnione. Jako przykład można podać monografię amerykańskiej antropolożki Sherine Hamdy (2012), opartą na kilkudziesięciu miesiącach badań prowadzonych w Egipcie. Hamdy analizuje doświadczenia pacjentów i ich rodzin w kontekście debaty bioetycznej dotyczącej transplantacji organów (przede wszystkim nerek), opinii muzułmańskich autorytetów religijnych na temat zgodności dawstwa organów z islamem i stojących z nimi często w sprzeczności przekonani samych badanych, a także podzielanego publicznie przekonania o korupcji i złych praktykach lekarzy. Chociaż kupno i sprzedaż organów z zasady uznaje się za złe i niewłaściwe, nie znajduje to przełożenia na praktykę: większości transplantacji dokonano właśnie w ten sposób.

Drugą kwestią, która domaga się uwagi nowej antropologii moralności, jest badanie niemoralności – niemoralności właśnie, a nie, jak chciał tego Csordas, zła. Zwraca na nią uwagę w swoim omówieniu prac Zigona wspomniany już wcześniej Yan (2011). Według chińsko-amerykańskiego antropologa, większość antropologicznych studiów na temat moralności skupia się przede wszystkim na dobru: zasadach moralnych, które wymagają od ludzi, by czynili dobrze, czy jednostkach, które starają się postępować właściwie po to, aby być dobrymi ludźmi. Z drugiej strony, nawet jeśli antropolodzy wykazują zainteresowanie złem moralnym, to z reguły skupiają się na „niemoralności agencji rządowych, państwa lub pewnych instytucji, takich jak czary lub po prostu globalny kapitalizm” (Yan 2011). Nawet jeśli „zwyczajni” ludzie czynią rzeczy złe lub niemoralne, to antropolodzy i tak interpretują ten fakt w kontekście niemoralności państwa lub instytucji, które zaplątały tychże ludzi w swoje niemoralne sieci. Pytanie zatem brzmi: czy niemoralność nie istnieje wśród zwykłych ludzi? Na podstawie swoich wieloletnich badań etnograficznych w Chinach Yan odpowiada, że w rzeczy samej istnieje. Definiuje przy tym niemoralność jako „zamierzone naruszenie powszechnie obowiązujących w społeczeństwie wartości etycznych i/lub celowe szkoderstwo interesom innych ludzi” (Yan 2011). To ostatnie osiąga się na przykład poprzez oszukiwanie, nakłanianie, wymuszanie czy różne formy nadużycia władzy. Takie naruszenia moralności mogą doprowadzić do wybuchu publicznej wściekłości i paniki, a w efekcie do wyrażanego przez opinię publiczną przekonania o istnieniu kryzysu moralnego.

Yan przywołuje dwa „skrajne” przykłady niemoralności. Pierwszy określa jako „wymuszanie haraczu na dobrym Samarytaninie”. Od końca lat 90. XX wieku w chińskich mediach regularnie pojawiają się wzmianki na temat „dobrych Samarytan” pomagających „zwykłym” osobom, które na przykład przewróciły się na ulicy. Te „zwykłe” osoby, najczęściej babcie i dziadkowie, jak pokazały badania autora – oskarżają następnie dobrego Samarytanina o to, że przyczynił się do upadku i wymuszają rekompensatę pieniężną. Takie wypadki wpłynęły na wzrost niechęci do obcych i obawy przed niesieniem im pomocy. Co więcej, w dwóch szeroko nagłośnionych sprawach sędziowie również uznali pomagających za winnych, argumentując, że „we współczesnych Chinach nikt nie udzieliłby pomocy obcej osobie, jeśli sam nie byłby odpowiedzialny za jej cierpienie” (Yan 2011). Drugi przykład dotyczy produkcji i handlu skażonym jedzeniem, które charakteryzowały się tym, że skażenie czy to przez producentów, przetwórców, czy sprzedawców żywności było działaniem zamierzonym. Ponadto, jak podkreśla Yan, większość osób zamieszanych w ten proceder to „biedni, zwyczajni ludzie produkujący żywność w małych zakładach lub sklepach”, których tanie produkty trafiają najczęściej do innych, równie źle sytuowanych ludzi. Może się również zdarzyć, że w produkcji trującego pożywienia biorą udział ogromne firmy, tak jak to miało miejsce w Chinach w 2008 roku w przypadku skażonego mleka w proszku.

Praca Jinga Shao (2006), również dotycząca Chin, pokazuje dobitnie, że celowe skażenie lub psucie nie jest jedynie domeną producentów żywności, ale niejednokrotnie dotyczyło znacznie bardziej podstawowego dla biologicznego przetrwania człowieka „produktu”, jakim jest krew. W oparciu o badania etnograficzne przeprowadzone w kilku wsiach prowincji Henan, potocznie zwanych „wsiami AIDS”, Shao pokazuje, jak w szerszym kontekście zmian gospodarczo-politycznych (liberalizacja niektórych sektorów gospodarki, w tym służby zdrowia, z jednej strony, a z drugiej gwałtownie zmniejszające się dochody gospodarstw w rolniczych prowincjach centralnych Chin, takich jak Henan) doszło na początku lat 90. XX wieku do masowych zakażeń i wybuchu epidemii HIV. Ofiarami byli mieszkający we wsiach chłopci, dostawcy „nie pracy, ale surowego materiału dla nowego przemysłu” (Shao 2006: 543) – nastawionego na zysk przemysłu „przerabiającego” osocze krwi na albuminę: „ulubione lekarstwo” chętnie przepisywane w szpitalach stale powiększającej się liczbie pacjentów-konsumentów w miastach chińskich. Jak można się domyślać, Chiny nie były przypadkiem odosobnionym, o czym świadczą na przykład „skandale” z użyciem skażonej krwi w Europie w latach 80. i 90. XX wieku (np. Feldman, Bayer, eds., 1999).

W przeciwieństwie do załamania moralnego i momentów etycznych, których doświadczają – jako jednostki – badani przez Zigona moskwianie, skażona żywność lub skażona krew świadczą raczej o tym, że załamania moralnego doświadczło całe państwo lub naród. W Chinach, jak pisze Yan (2011), zaowocowało to

publicznymi debatami poświęconymi temu, co złego stało się ze społeczeństwem i dlaczego ludzie zachowują się niemoralnie wobec swoich bliźnich.

Uwagi końcowe

Jak podkreśla Fassin, tematy takie, jak „przemoc i cierpienie, trauma i żałoba, więzienia i obozy, ofiary wojen i katastrof, humanitaryzm i prawa człowieka” (2012: 5) nie były obiektem badań antropologicznych jeszcze dwie czy trzy dekady temu. Co nie znaczy oczywiście, że zjawiska te nie istniały. Wraz ze zwrotem etycznym czy, jak kto woli, moralnym, w antropologii przyszła zmiana nie tylko spojrzenia i języka, ale także rosnące zaangażowanie badaczy w nazywanie, analizowanie i coraz częściej – próby rozwiązywania etycznych problemów współczesnego świata. Niniejszy artykuł przedstawia najważniejsze sposoby, w jakie antropolodzy radzą sobie z tymi problemami na poziomie teoretycznym. Niezależnie od zajmowanego stanowiska – z małymi wyjątkami (np. Csordas 2013) – zdają się zgadzać w jednej kwestii, jak pokazują chociażby artykuły opublikowane w numerach specjalnych poświęconych zwrotowi etycznemu i nowej antropologii moralności w czasopismach takich, jak „Anthropological Theory” (Cassaniti, Hickman 2014), „Ethos” (Zigon, Throop 2014) i „HAU: Journal of Ethnographic Theory” (Fassin 2014). Mianowicie, jak piszą Cassaniti i Hickman, nie można wyznaczyć jednej dziedziny praktyki społecznej, która zasługuje na miano „moralnej” – „istnieje wiele dziedzin życia społecznego, którym przypisuje się różnoraki ciężar moralny” (Cassaniti, Hickman 2014: 256). Antropolodzy zainteresowani badaniem kwestii etycznych i moralnych nie mogą zatem ograniczać się do poszukiwania ich tylko w wybranych przejawach kultury, takich jak przekonania i praktyki religijne czy społecznie akceptowane/nieakceptowane reguły postępowania. Co więcej, jak pokazuję w niniejszym artykule, różne rozumienie (i użytek z) pojęć „moralność” i „etyka” na gruncie antropologii pozwalają właśnie na zachowanie takiej otwartości badawczej.

Słowa kluczowe: moralność, etyka, zło, antropologia moralności, zwrot etyczny

Podziękowania

Chciałabym podziękować anonimowym recenzentom czasopisma „Lud” oraz redaktor naczelnej, prof. UAM dr hab. Danucie Penkali-Gawęckiej, za konstruktywne uwagi i komentarze odnośnie do pierwotnej wersji tego artykułu.

LITERATURA

- Baer A.A., Singer M., Susser I.
2003 *Medical Anthropology and the World System*, Westport, Connecticut: Praeger.
- Bauman Z.
1996 *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cassaniti J.L., Hickman J.R.
2014 *New Directions in the Anthropology of Morality*, „Anthropological Theory” 14: 3, s. 251-262.
- Clifford J., Marcus G.E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Col da G.
2014 *A Note from the Editor: Turns and Returns*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. i-v.
- Csordas T.J.
2013 *Morality as a Cultural System?*, „Current Anthropology” 54: 5, s. 523-546.
- Das V.
2012 *Ordinary Ethics*, w: D. Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell, s. 133-149.
2014 *Ethics, the Householder's Dilemma, and the Difficulty of Reality*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. 487-495.
- Davies J.
2010 *Introduction: Emotions in the Field*, w: J. Davies, D. Spencer (eds.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 1-31.
- Durkheim É.
1957 *Professional Ethics and Civic Morals*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Edel A.
1962 *Anthropology and Ethics in Common Focus*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 92: 1, s. 55-72.
- Eisenstadt S.N.
2000 *Multiple Modernities*, „Daedalus” 129: 1, s.1-29.
- Evans-Pritchard E.E.
2008 *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
[1937]
- Fassin D.
2012 *Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology*, w: D. Fassin (ed.), *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell, s. 1-17.
2014 *The Ethical Turn in Anthropology. Promises and Uncertainties*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, s. 429-435.
- Fassin D. (ed.)
2012 *A Companion to Moral Anthropology*, Malden: Wiley-Blackwell.

- Faubion J.D.
2011 *An Anthropology of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman E.A., Bayer R. (eds.)
1999 *Blood Feuds. AIDS, Blood, and the Politics of Medical Disaster*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Fish J.S.
2005 *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Aldershot: Ashgate.
- Foucault M.
1987 *The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom*, „Philosophy and Social Criticism” 12: 2-3, s. 112-131.
2000 *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Good B.J.
2006 *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*, [1994] Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamdy S.
2012 *Our Bodies Belong to God. Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- Heintz M. (ed.)
2009 *The Anthropology of Moralities*, New York: Berghahn.
- Holbraad M., Pedersen M.A., Viveiros de Castro E.
2014 *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*, „Cultural Anthropology Online”, January 13, <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (24.03.2014).
- Howell S.
1997 *Introduction*, w: S. Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*, London, New York: Routledge, s. 1-22.
- Kaniowska K., Modnicka N. (red.)
2010 *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Keane W.
2014 *Freedom, Reflexivity, and the Sheer Everydayness of Ethics*, „HAU: Journal of Ethnographic Theory” 4: 1, 443-457.
- Laidlaw J.
2002 *For an Anthropology of Ethics and Freedom*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 8: 2, s. 311-332.
- Lambek M.
2000 *The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy*, „Current Anthropology” 41: 3, s. 309-320.
2010 *Introduction*, w: M. Lambek (ed.), *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*, New York: Fordham University Press, s. 1-36.
- Mattingly Ch.
2012 *The Virtue Ethics and the Anthropology of Morality*, „Anthropological Theory” 12: 2, s. 161-184.

- Parish S.M.
1994 *Moral Knowing in a Hindu Sacred City. An Exploration of Mind, Emotion, and Self*, New York: Columbia University Press.
- Parkin D.
1985 *Introduction*, w: D. Parkin (ed.), *The Anthropology of Evil*, Oxford: Basil Blackwell, s. 1-25.
- Rajtar M., Straczuk J.
2012 *Wprowadzenie*, w: M. Rajtar, J. Straczuk (red.), *Emocje w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Narodowe Centrum Kultury, s. 7-23.
- Robbins J.
2004 *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley: University of California Press.
2007 *Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change*, „Ethnos” 72: 3, s. 293-314.
- Shao J.
2006 *Fluid Labor and Blood Money: The Economy of HIV/AIDS in Rural Central China*, „Cultural Anthropology” 21: 4, s. 535-569.
- Steinberg M.D., Wanner C. (eds.)
2008 *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Williams B.
2006 *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, New York: Routledge.
- Yan Y.
2011 *How Far Away Can We Move From Durkheim? – Reflections on the New Anthropology of Morality*, „Anthropology of This Century” 2, <http://aotc-press.com/articles/move-durkheim-reflections-anthropology-morality/> (22.11.2011).
- Zigon J.
2008 *Morality. An Anthropological Perspective*, Oxford: Berg.
2009 *Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life*, „Ethnos” 74: 2, s. 251-276.
2011 *Multiple Moralities. Discourses, Practices, and Breakdowns in Post-Soviet Russia*, w: J. Zigon (ed.), *Multiple Moralities and Religion in Contemporary Russia*. New York: Berghahn Press, s. 3-15.
- Zigon J., Throop C.J.
2014 *Moral Experience: Introduction*, „Ethos” 42: 1, s. 1-15.

Małgorzata Rajtar

AN ETHICAL TURN AND THE NEW ANTHROPOLOGY OF MORALITY

(Summary)

An inquiry into moral and ethical questions has been undertaken by anthropologists from the beginning of the discipline. Nonetheless, the lack of theoretical basis for conceptualizing ethics and morality was regularly regarded as a sign that the anthropology of morality was in the state of underdevelopment. The last decade or so witnessed an intensified interest of several anthropologists into theorizing ethical and moral issues within the discipline. This „movement” has been labelled an „ethical” or „moral turn”, or „the new anthropology of moralities”. The aim of this article is twofold. First, it analyzes the main theoretical approaches that emerged within recent years, i.e. anthropology of morality/moralities; anthropology of ethics; critical moral anthropology, and anthropology of evil. Second, it points at those social and cultural phenomena that have not yet received due attention from anthropologists of morality, such as politics, bioethics, and the immoral.

Key words: morality, ethics, evil, anthropology of morality, ethical turn

Małgorzata Rajtar
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
Adam Mickiewicz University
św. Marcin Street 78
61-809 Poznań, Poland
malraj@amu.edu.pl