

Janusz Barański

Antropolog badaczem czy działaczem?

Warto zwrócić na samym początku uwagę na rozległość dość wąskiej – wydałoby się – i możliwie specjalistycznej antropologii zaangażowanej oraz jej powinowactw, ponieważ mamy w tym zakresie, w obrębie samej antropologii, znaczne bogactwo i zarazem pomieszanie pojęć, a i w sąsiednich dyscyplinach znajdziemy rozważania i praktyki pokrewne. Zauważmy zatem z jednej strony – by ograniczyć się do pojęć podstawowych – istnienie antropologii stosowanej i antropologii zaangażowanej, a także antropologii publicznej; dalej mamy krytykę kulturową i politykę kulturalną, wreszcie animację kultury i animację społeczno-kulturalną. Granice pomiędzy tymi ujęciami, jak i między reprezentującymi je kierunkami są jednak płynne: od antropologii, której zakres obejmuje szerokie rozumienie kultury, przez studia kulturowe, które łączą zainteresowania antropologią oraz kulturę ujętą bardziej humanistycznie, po pedagogikę społeczno-oświatową, która proponuje rozważanie zagadnień oświaty ze szczególnym naciskiem na problemy edukacji. Zakresy i podejścia nieustannie się mieszają; dodatkowo to, co w Polsce nazywa się pedagogiką społeczno-kulturalną, w innych krajach określa się mianem polityki kulturalnej, zaś animacja kultury zdaje się występować pod nazwą antropologii publicznej. Z braku miejsca zajmiemy się tutaj jedynie antropologią, choć – gwoli sprawiedliwości – należałoby uwzględnić również pozostałe dyscypliny wiedzy.

Jak należałoby zatem odpowiedzieć na tytułowe pytanie, dotyczące rozdziału ról badacza i działacza w antropologii, co tyczy się również kwestii istnienia antropologii zaangażowanej? Czy podział ten da się utrzymać i stosownie do sytuacji aplikować? Zanim dojdziemy do jakichś konkluzyjnych ustaleń, spróbujmy dokonać rozbioru kilku istotnych i interesujących z punktu widzenia dyskusowanej tutaj problematyki pojęć oraz ich zastosowania w antropologii. Niektóre ustalenia zostały upowszechnione w serii wypowiedzi na łamach „(op.cit.)”-u przed kilku laty, w debacie, która bodaj po raz pierwszy w powojennej antropologii polskiej podniosła zagadnienie zaangażowania antropologii. Będziemy się do nich odwoływać, lecz nie tylko do nich.

Jednym z dyskutantów był Michael Herzfeld, autor książki o znamienym tytule *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, który dokonuje rozróżnienia na antropologię stosowaną i antropologię zaangażowaną¹. Pierwsza polega na aplikowaniu wiedzy eksperckiej będącej w posiadaniu antropologów, przy czym niekoniecznie ma to bazować na wykorzystywaniu przewag, jakie może mieć antropolog pracujący na przykład dla biznesu, który swą wiedzę cynicznie przekuje na zysk własny, z niewykluczonym uszczerbkiem na dobrostanie jakiejś społeczności. Działania takie mogą bowiem być podyktowane zbożnym celem, przykładowo walką z biedą czy chorobami nękającymi zbiorowość. Istotne jednak jest to, że odbywa się to niejako z pozycji zewnętrznych, w których – przynajmniej w założeniu – wyeliminowane zostaje jakiegokolwiek nieneutralne nastawienie wobec przedmiotu działania. Herzfeld utrzymuje, że antropologia jedynie stosowana musi wzbudzać z definicji podejrzenia co do czystości intencji, które leżą u podstaw podejmowanych przez nią działań, stwierdza natomiast, że warunek owej czystości spełnia jej „doskonalsza” wersja – antropologia zaangażowana. Jeśli uznalibyśmy jednak trafność z jednej strony popularnego porzekadła: „dobrymi chęciami piekło wybrukowane”, z drugiej zaś strony pewną zasadność poglądu Jeana Baudrillarda na temat antropologii, która ma władzę „uśmiercania” przedmiotu jej badań², to winniśmy wykazać znaczny sceptycyzm wobec optymizmu Herzfelda. Liczne przypadki uszczęśliwiania na siłę rozmaitych ludów, w tym często rodzimego ludu antropologa, któremu zdarzało się uczyć swój lud, jak być ludowym, każą zachować ostrożność w formułowaniu misji antropologii zaangażowanej.

W każdym razie z tej opisowo potraktowanej relacji inkluzji/ekskluzji możemy zasadnie wnioskować, że każda antropologia zaangażowana jest antropologią stosowaną, lecz zasada ta nie działa w kierunku odwrotnym. Jest to zresztą podział znany przynajmniej od 1951 roku, kiedy to Sol Tax zainicjował swoją *action anthropology*, możliwy odpowiednik dyskutowanej tutaj antropologii zaangażowanej, przeciwstawiając ją *applied anthropology*. Według Taksa, pierwsza różni się od drugiej tym, że nie ma nad sobą żadnego nadzorca (rządu, administracji etc.), a reprezentuje jedynie wiedzę antropologiczną. Nie jest to również aplikowanie wiedzy ogólnej, a rozwiązywanie poszczególnych problemów, na przykład w przypadku jakiegoś konfliktu interesów. W tym rozumieniu zbiorowość nie jest li tylko przedmiotem, lecz także podmiotem badań. Tax podkreśla przy tym konieczność rezygnacji badacza z pozycji władzy, nienarzucanie obranego punktu widzenia, a jedynie przedstawienie możliwych rozwiązań, pozostawiając wybór zainteresowanym. Jeszcze bardziej humanistyczny i pragmatyczny zarazem rys tego podejścia oddaje pogląd, że każdy badany przypadek musi być rozpatrywany

¹ A. Kościańska, *Dlaczego Grecy? Wywiad z prof. Michałem Herzfeldem*, tłum. H. Patzer, „(op.cit.)” 2006, nr 1 (28), s. 6–7.

² J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, tłum. T. Komendant, [w:] *Postmodernizm. Antologia przykładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 175–189.

w jego własnych warunkach istnienia, a nieodnoszony do jakichś praw ogólnych; co najwyżej w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne³.

Tax postulował przy tym konieczność skrupulatnego oddzielania wspomnianych wcześniej ról: badacza i działacza. Zadania tego pierwszego nie mogą mieszać się z zadaniami drugiego, ponieważ celem antropologii jest jedynie poszerzanie wiedzy, a wszystko inne, choćby wartościowe, nie jest nauką. Nie znaczy to, że antropolog nie może się w to czy owo angażować, lecz jeśli podejmie taką inicjatywę, nie może już traktować tego jako roli antropologa. To właśnie Taksowi zawdzięczamy wprowadzenie do antropologii elementu zaangażowania, a nie jedynie wiedzy, którą niejednokrotnie możni i potężni tego świata cynicznie wprzęgali w dzieło politycznej czy ekonomicznej dominacji czy nawet wojny. Sam twórca *action anthropology* próbował – z różnym skutkiem – aplikować swe ustalenia z badań Indian Fox dla ich własnego zbiorowego dobra w starciu z ówczesnymi amerykańskimi władzami. Tax nie twierdził przy tym, że teoria i praktyka są oddzielnymi światami, ale że zgoła odwrotnie – są dwiema stronami tego samego medalu, wzajemnie się warunkującymi, rzecz w tym tylko, by nauczyć się przełączać odpowiadające im role.

Podejście to znalazło ostatnio rozwinięcie w innej jeszcze gałęzi antropologii, która mogłaby służyć za kolejny odpowiednik antropologii zaangażowanej, mianowicie *public anthropology*, co należałoby zapewne tłumaczyć jako antropologia publiczna, jeśli sięgnąć – za *Słownikiem języka polskiego* – po bardziej precyzyjne niż potoczne znaczenia przymiotnika „publiczny”: „dotyczący ogółu ludzi, służący masom społecznym; przeznaczony, dostępny dla wszystkich”; „dziejący się w miejscu dostępnym dla wszystkich, odbywający się wobec świadków; widoczny, oficjalny, jawny”⁴; zresztą znaczenia angielskie są w tym zakresie zbieżne z polskimi. Jeden z rzeczników antropologii publicznej, Robert Borofsky, kładzie zatem nacisk na nieelitarny charakter tak rozumianej antropologii, która winna być dostępna każdemu, powinna niejako „wyjść z akademii” i stać się elementem publicznej debaty na temat pilnych i ważnych spraw dotyczących wszystkich: praw obywatelskich, zdrowia, przemocy, rządu, prawa itd. Pociąga to konieczność zmiany języka i ujęć, które przykrojone byłyby na miarę zwykłego, niewyrobionego akademicko człowieka. Taki rodzaj wejścia w obieg bieżących problemów poprzez włączenie w debatę opinii publicznej może – według Borofsky’ego – istotnie przyczynić się również do ożywienia samej dyscypliny, pozwalając na wyjście jej przedstawicieli z pewnego hegemonicznego obramowania określonych stylów myślenia, podejść, tematów. Antropologia publiczna odcina się bowiem od wszelkich definicyjnych ograniczeń, nie tylko naukowych, lecz i kulturowych – one same są dla niej wyzwaniem⁵.

³ S. Tax, *Action Anthropology*, „Current Anthropology” 1975, nr 16, s. 514–517.

⁴ *Słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Anderska, Z. Łempicka, Warszawa 1975, s. 678.

⁵ R. Borofsky, *Public Anthropology. Where To? What Next?*, „Anthropology News” 2000, nr 41, s. 9–10.

Podejście Borofsky'ego jest przedmiotem nauczania na licznych uczelniach anglosaskich, znajduje również praktyczne zastosowania w takich sferach jak komunikacja międzykulturowa, polityka imigracyjna, nowe ruchy religijne czy grupy zmarginalizowane – by wymienić jedynie kilka najbardziej eksploatowanych tematów. Nie jest oczywiste, czy nurt ten przyjmie się w naszym kraju, choć mamy już pewne sygnały podobnych stanowisk, przynajmniej odnośnie ostatniej ze wspomnianych sfer. Polskim przykładem są badania prowadzone przez Tomasza Rakowskiego w grupach zmarginalizowanych, które to badania, wraz ze zmieniającą się w kierunku kapitalizmu o dosyć drapieżnym obliczu polityką społeczną, licznie pojawiają się na obrzeżach metropolii w dominujących, by nie powiedzieć – hegemonicznych grupach społecznych czy wielkich zakładach pracy. Przykładem może być kopalnia i elektrownia w Bełchatowie, których zaistnienie stworzyło dla jednych ścieżkę awansu społecznego, innych zaś wyrzuciło poza nawias życia w społeczeństwie⁶. Wywłaszczeni rolnicy, zwolnieni wskutek redukcji zatrudnienia robotnicy czy wszyscy ci, którzy mieli więcej szczęścia, lecz którzy niejako „zostali zmuszeni” do poddania się procesom modernizacyjnym, które usunęły dawniejsze kulturowe korzenie, bytują częstokroć w świecie nie tylko „nowej biedy”, lecz i braku wyraźnych drogowskazów życiowych. Działalność antropologa wobec tej sytuacji nie ma jednak polegać na dostarczaniu gotowych diagnoz, programów pomocowych, edukacyjnych etc. – byłby to przypadek swoistego neokolonializmu najnowszego chowu – antropolog ma nade wszystko uznać: „świat społeczności zdegradowanych jako pełnoprawny w istocie sposób istnienia [...]. Program zaangażowania antropologicznego jest w tym sensie zupełnie odmienny wobec budującego nową rzeczywistość działania modernizującego. Miałby on zmienić sens »społecznej aktywizacji« środowisk zdegradowanych i przyznać wartość ich najbardziej własnym doświadczeniom”⁷.

Czyżby była to najnowsza wersja „tubylczego punktu widzenia” Malinowskiego, dialogowego, empatycznego rozumienia wewnątrz- i międzykulturowej różnorodności? Można przy tym, za Zofią Sokolewicz, która zabrała głos we wspomnianej dyskusji, stwierdzić: „Nie ma odpowiedzialności etnografii, jest indywidualna odpowiedzialność etnografów. I odpowiedzialność ta jest ściśle związana z ich poglądami społecznymi, religijnymi, etyką”⁸.

W istocie, mamy tutaj bowiem z jednej strony badania, z drugiej tego, kto wyniki badań pożytkuje – może być nim wszak i sam badacz. Przypomnijmy zarazem, że nauka jest ową Geertzowską „użyteczną fikcją”, przez jednych wykorzystywaną tak, a przez innych inaczej, a może być, że na swój użytek musi długo

⁶ T. Rakowski, *Łowcy i zbieracze. Kopalnia*, „(op.cit.)” 2004, nr 6–7 (19–20), s. 10–11.

⁷ *Idem*, *Etnografia jako obowiązek. Wstęp do zaangażowania społecznego*, [w:] *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Olsztyn 2008, s. 156.

⁸ Z. Sokolewicz, *Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnografia*, „(op.cit.)” 2005, nr 2 (23), s. 6.

czekać, czego przykładami są liczne pomysły noblistów, które oczekują na zastosowania niekiedy dziesiątki lat. Ale i te pomysły niosą z sobą liczne dylematy: cyklon B stosować jako środek przeciw owadom roznoszącym śmiertelne choroby czy zadawać nim śmierć ludziom? Trudno jego wynalazcę, Fritza Habera, noblistę z 1918 roku, Żyda z pochodzenia, który musiał emigrować z Niemiec, uniknąwszy tym samym zgładzenia poprzez użycie wynalezionej przez siebie samego środka, posądzać o to, że przyświecał mu ten drugi cel. Cyklon B wykorzystali ideolodzy supremacji rasowej, tacy jak doktor Mengele; zapewne gdyby nie zbieg politycznych przypadków, być może Haber dopełniłby żywota w rodzinnej Bawarii, pielęgnowując wyniesione z domu wartości katolickie, a nie uciekał do końca życia przed tymi, którzy opacznie pojęli jego wynalazek.

Zauważmy przy tym, że wielce ryzykowne byłoby wyprowadzanie tutaj zbrodniczych cech charakteru oświęcimskiego Josefa Mengele z jego katolicyzmu. Podobnie śmiało jest stawianie w jednym szeregu praktyk wobec kobiet w islamie z praktykami islamskich terrorystów, jak czyni to inna dyskutantka na łamach „(op.cit.)”-u, Joanna Tokarska-Bakir. To mieszanie porządku kultury z porządkiem bieżącej polityki, co grozi niebezpieczeństwem popadnięcia w coś na kształt *pars pro toto*, którą to cechą Lucien Lévy-Bruhl przypisywał – jak wiadomo – myśleniu z porządku mistycznej partycypacji. Zresztą sama Tokarska-Bakir zauważa równocześnie, że: „Ci, którzy chcą nas wysadzać w powietrze, to wcale nie są »dzicy«! To są ludzie po uniwersytetach paryskich, którzy rozczarowani, często odepchnięci, po studiach wrócili do siebie i z powrotem założyli dżelaby”⁹. Czy to zatem aby nie europejskie i amerykańskie uniwersytety ponoszą przynajmniej część winy, a nie owe dżelaby? Zaiste, z dużą swobodą można by przypisywać genezę zbrodniczego systemu stworzonego przez Pol Potą temu, że był w młodości mnichem (por. podobny przypadek Stalina), albo temu, że był uczniem Sartre’a!

Opaczność sądu Tokarskiej-Bakir na ten temat wynika być może – do czego warto na koniec nawiązać – ze zbyt pochopnego opowiedzenia się za „krytyką społeczną”, a przeciw „interpretacji symbolicznej”, co wyraża wypowiedź: „hermeneutyka była naprawdę dawno. Dziś potrzebujemy innych narzędzi”¹⁰. Otóż „krytyka społeczna” bynajmniej „interpretacji symbolicznej” nie eliminuje, a wręcz przeciwnie – ta pierwsza nie byłaby bez drugiej możliwa. Owe dżelaby znaczyć mogą różne rzeczy, do zrozumienia czego wiedzie właśnie hermeneutyka czy jakakolwiek inna postać symbolicznej interpretacji, podobnie jak różne rzeczy znaczą: czadory, turbany, pięcioramienne gwiazdy, swastyki czy zwykłe skinienia głowy. Dodatkowo dochodzą do tego jeszcze przypadki „różnicy i odroczenia” owych znaczeń (Derrida), co tym bardziej każe nadzwyczaj ostrożnie je interpretować, bo okazać się może, iż mamy do czynienia z teorią przypadku, która

⁹ D. Hall, *Ku antropologii – wywiad z prof. dr hab. Joanną Tokarską-Bakir*, „(op.cit.)” 2004, nr 6–7 (19–20), s. 14.

¹⁰ *Ibidem*, s. 13.

z definicji odrzuca tryb indukcji, każąc nam co najwyżej poszukiwać bardziej niezawodnych dedukcyjnych sposobów jej poszerzania. Niewątpliwie pomocna jest tutaj, podnoszona przez Herzfelda, znaczna doza krytycyzmu i autokrytycyzmu antropologii w porównaniu z innymi dziedzinami humanistyki i nauk społecznych, jednak i ona nie daje gwarancji absolutnych i nakazuje wielką ostrożność w tak delikatnej materii, jaką jest wszelka krytyka i zaangażowanie, w tym przypadku szczególnie brzemienne w skutki, bo aplikowane wobec żywej tkanki tej czy owej kultury, a więc wobec samych ludzi.

Tytułowy dylemat badacza-działacza okazuje się problemem źle postawionym, z wyjątkiem licznych przecieży, tych wskazanych i niewskazanych w niniejszym artykule, praktyk rozmyślnego, celowego wykorzystywania wiedzy i władzy. Nie miał jeszcze pełnej tego świadomości Sol Tax pół wieku temu, stąd jego poszukiwania metodologicznego *modus vivendi* obu stron. Nie oznacza to wszakże, że realny problem przestał istnieć wraz z jego wskazaniem, albowiem „reżimy prawdy” – jak to określał Foucault – są w gruncie rzeczy nieusuwalne – można jedynie mozolnie obnażać jedne, nieustannie jednak reprodukują się inne, nie dając szans na całkowite „wyzwolenie”, które nie jest możliwe, bo wpisane w sam rdzeń ludzkiej praktyki. Dotyczy to dawniejszego „reżimu prawdy rasowej” nazistów i wskazanego nie tak przecieży dawno temu „reżimu prawdy globalnej” praktyk postkolonialnych, i całkiem lokalnego „reżimu prawdy liberalnej” w zgrzebnym kapitalizmie państw postkomunistycznych, tropionego przez Rakowskiego.

To, co dla Sola Taksa było jeszcze zarówno epistemologicznym (rola badacza), jak i etycznym (rola działacza) dylematem, któremu zaradzić należałoby poprzez jakąś metodologiczną regułę kontrawalencji, w czasach po Cliffordzie Geertz, Michelu Foucaulcie czy Richardzie Rortym stało się definitywnie faktem, który należy przyjąć jako stałą poznaną w myśl zasady: „wszelkie sądy są implicytnie sądami wartościującymi i nie może być mowy o żadnym ostatecznym i uzasadnionym rozróżnieniu na teorię i praktykę, co oznacza, że niemożliwe jest oddzielenie pytań o prawdę od pytań o cele danego działania”¹¹. Tym momentem, tak eksploatowanym przez postmodernizm antropologiczny, posłużyła się Kirsten Hastrup do zbudowania projektu „obiektywności” i „solidarności” w praktyce antropologicznej: „Należy zachować między nimi równowagę: obiektywność bez solidarności ma skłonności do odhumanizowania dziedziny, podczas gdy solidarność bez obiektywności grozi, że ani kultur, ani indywidualnych działań nie będzie można skorygować”¹². Czyżby zatem w słabości siła i czyżby zarazem jakakolwiek antropologia niezaangażowana była poznawczym ideałem, do którego można jedynie się zbliżyć, lecz nigdy do końca?

¹¹ C. West, *Keeping Faith*, London 1993, s. 109; cyt. za: C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 497.

¹² K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008, s. 193.

Wydaje się, że odpowiedź na tytułowe pytanie „Antropolog badaczem czy działaczem?” to przyznanie zasadności obu wyszczególnionym modelowym roloom, w praktyce występującym nierozłącznie – każda bowiem antropologia jest antropologią zaangażowaną, rzecz w tym jedynie, by zaangażowaniu temu nadać pewne ryzy, poznawcze lub praktyczne, bądź jedno i drugie. Przywołuje to oczywiście problem etyki, na którego omawianie nie ma tu już, niestety, miejsca, co jednak wzmiankowane było mimochodem w niektórych omawianych tu przykładach. A zatem antropologia zaangażowana to rodzaj „poczucia rzeczywistości” pozbawionego złudzeń co do istnienia fundamentalnej, referencyjnej, realistycznie rozumianej prawdy, istnienie natomiast prawdy, której cechą konstytutywną jest „zwrotność refleksji”, jest uzależnieniem wiedzy od samego wiedzącego. Wiedza w tym ujęciu to nie zbiór skończony i zamknięty, a choćby i nawet niedomknięty, przypisany jakiemuś prawodawcy czy tłumaczowi. Ci są jedynie epistemologicznymi typami idealnymi, albowiem humanistyka, a w szczególności teoria antropologiczna ma ekspresyjny, a nie denotacyjny charakter, co różni ją od przyrodoznawstwa¹³, choć nie do końca. Dodajmy: jej prawomocność jest równa prawomocności jej starszych siostr – wszelkich przypadków wiedzy lokalnej, która może okazać się arbitrem ostatecznym, aczkolwiek może mieć miejsce jakieś spotkanie w połowie drogi, trzecie wyjście. Czyżby była to zatem omawiana wcześniej antropologia publiczna lub jakaś inna postać zwrotności refleksji, usuwająca na dobre granice pomiędzy teorią i praktyką, sądzeniem i krytyką, badaniem i zaangażowaniem? Jak zauważa Hastrup: „Teorie mają charakter publiczny, są otwarte na analizę i często sprzeczne (...), są w dużej mierze obowiązujące w takim stopniu, w jakim mogą być podzielane (...). Podzielanie znaczenia łączy się z podzielaniem doświadczeń: na takiej podstawie uczymy się międzykulturowych spotkań”¹⁴.

Jedną z bardziej obiecujących metodologii owych międzykulturowych spotkań jest koncepcja, która kładzie nacisk na interakcyjny wymiar kontaktu międzykulturowego, koncepcja „trzeciej kultury”¹⁵. W myśl tego poglądu wytworzenie się kultury „trzeciej” nie wynika tylko z antropologicznie rozumianego synkretyzmu, ani z dominacji jednej kultury nad drugą lub też z zatarcia tożsamości i zaniku różnic i swoistości charakteryzujących każdą z nich. Postulowanie „trzeciej kultury” zmierza jednak do czegoś więcej niż neutralna i bezkonfliktowa koegzystencja, stan nieagresji uzyskany kosztem separacji. Jej celem jest ułatwienie i regulacja wspólnego działania ludzi różnych kultur na forum wspólnych instytucji, na jednym terytorium lub w wielonarodowym państwie i nie za cenę utraty tożsamości własnej. „Trzecia kultura” to rodzaj eksterytorialnej metakultury – stanowiącej azyl dla wpływów negatywnych, na jakie proces porozumiewawczy narażać mogą

¹³ *Ibidem*, s. 194.

¹⁴ *Ibidem*, s. 196.

¹⁵ F. Casmir, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, tłum. B. Chełstowski, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak *et al.*, Warszawa 1996, s. 28–56.

konflikty wyrosłe z różnic i odmienności kulturowych. Jak widać, zagadnienie zaangażowania zajął się tutaj z zagadnieniem komunikacji międzykulturowej, sferą nieodłączną wszelkiej antropologii, która jest wszak rodzajem kosmopolitycznego namysłu nad człowiekiem (ludźmi) i jego kulturą (kulturami) – to jednak jest już temat na odrębną dyskusję.

Summary

Anthropologist as a researcher or activist?

There are a number of sub-disciplines of humanities and social sciences which represent a kind of „non-scientific”, engaged attitude to human being and culture, to name only a few: applied anthropology, action anthropology, public anthropology, cultural critique, cultural policy, cultural animation, socio-cultural animation. For the purpose of this presentation the relation between applied anthropology and action anthropology is of crucial importance. The previous one is rooted in the colonial ideology of using an expert knowledge in supporting colonial policies, although these days it is also used by business, the media, governments or other institutions. The purpose of the latter is ideologically and emotionally oriented as a tool of helping endangered native or ethnic cultures, supporting various kinds of minorities or implementing important educational policies. One might suggest that these two approaches represent respective attitudes: objectivity and solidarity, according to Kirsten Hastrup. However, it seems impossible to separate them, therefore one should agree with an epistemological conclusion that every anthropological thesis consists of a portion of an emotional, critical attitude which seems unavoidable. The crucial thing is to take this truth into account in order to avoid as much as possible misunderstandings and misuses of gained knowledge and to agree that every anthropology is in this or other way „engaged”.