

MICHAŁ ŻERKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny

Było to tak, jakbym się żegnał z posągiem
Ernest Hemingway

Kilka lat temu, przeglądając serię słynnych zdjęć „unieruchamiających” Bronisława Malinowskiego pośród Trobriandczyków, w jego białym, paramilitarnym, kolonialnym stroju, przypomniałem sobie o pewnym dialogu pochodzącym z *Kolonii karnej* – opowiadania Franza Kafki (1975: 105), napisanego w roku wyruszenia Malinowskiego do Oceanii (zob. Paluch 1990: 124):

- Te mundury są jednak za ciężkie, jak na kraje podzwrotnikowe – powiedział podróżny, zamiast, jak tego oczekiwał oficer, zainteresować się aparatem.
- Zapewne – odparł oficer, myjąc zabrudzone oliwą i smarem ręce w przygotowanym kuble z wodą – ale one oznaczają ojczyznę; nie chcemy stracić z myśli ojczyzny. Ale niech pan teraz spojrzy na ten aparat (...).

Irytacja oficera jest znacząca. Zamiast omawiać zawilóści skonstruowanego aparatu kaźni, musi sobie uświadomić i wysłowić swój stosunek do noszonego stroju. Konsekwencje takiego procesu, choć już nie wyrażone literacko przez Kafkę, przedstawiać się mogą jedynie dramatycznie. Strój, który został zdemaskowany jako wiążący (z fantazją) i luzujący (realia) element, narzędzie umożliwiające odpowiednie (a więc bezpieczne) bycie w miejscu uznanym za „inne” – staje się kostiumem. Kostiumem, który jednoznacznie określa stosunek do tego miejsca. Miejscem tym jest Tam, czyli Teren¹.

¹ W dalszej części tekstu używać będę figuratywnej formy „Teren”, która – już w planie zapisu – ma być próbą właściwego uogólnienia i sprobmatyzowania pojęcia terenu. Tym samym pojawienie się formy „teren” – jeśli nie związane wyłącznie z wymogami ortografii – jednoznaczne będzie z odniesieniem się do Terenu rozumianego w sposób, który ze względu na brak bardziej satysfakcjonującego określenia nazywam „standardowym” (ale niekoniecznie „tradycyjnym”, jako że nie musi być ujmowany w kategoriach charakterystycznych dla „tradycyjnej etnografii”). „Standardowość” oznacza dla mnie w szczególności (ale nie wyłącznie) brak wyuczulenia na kwestię represjonującego partnerów w badaniach (czyli – by znów posłużyć się figuratywnymi formami – Innego i Antropologa), ideologicznego wydzielenia Terenu ze świata.

Wspominam czas, kiedy usilnie próbowałem przyzwyczać się do uderzającego wrażenia absurdalności i zakłopotania, które zawsze mi towarzyszyły, kiedy słyszałem lub wypowiadałem to słowo. Teren był dla mnie surrealistycznym miejscem w surrealistycznym czasie. Wpisany w zestaw ledwie uświadamianych, bo korzeniami tkwiących w dziecięcej wizji, wyobrażeń – jawnie wciąż łączony był z anachronizmem delegacji „w dawnym stylu”, kontrolą, inwentaryzacją, wymogami prowadzenia handlowych interesów. Kojarzył się ze zoraną płaską ziemią, po której chodzi człowiek „rzucony w świat”, ktoś nie „stamtąd”², oddzielony i wymyślający siebie.

Dokąd ci ludzie idą
kwiat okolicznych osiedli
więcej muzykanci
tłum tańczy co tchu
a ja jestem tylko bezimiennym przechodniem
albo kimś innym czyjego imienia już nie pamiętam
(Soupault 1976: 317)

Nie odwracałem się „w biegu” (Soupault 1976: 317), aż w końcu „teren” – termin bez końca powtarzany, „wszedł mi w krew”. Pracowicie się go uczyłem. Starłem się go zaakceptować i ostatecznie sam siebie przekonałem. Teraz pracowicie próbuję się z nim rozstać.

Dziś, podobnie jak przed laty, patrząc na terenowe fotografie Malinowskiego, widzę przede wszystkim jego fizyczno-symboliczne oddalenie³.

Jest cały ubrany na biało i otoczony przez czarne ciała, ostro wyróżniając się postawą i pozą. Z pewnością nie jest to człowiek, który byłby skłonny „stać się tubylcem”. Taka autoprezentacja pokrewna jest gestom Europejczyków w koloniach, którzy ubierali się w sposób formalny do obiadu w gorącym i wilgotnym klimacie, żeby czuć, że nie mogą się ześlizgnąć „poza krawędź”. (Clifford 2004: 162)

Rzeczy w świecie Terenu zdają się być „wyraźnie nie na swoim miejscu” (Douglas 2007: 191), a to przejmujące lękiem i zmusza do działania zabezpieczającego przed domniemanym destrukcyjnym wpływem. Teren może zarazić fizycznie, ale i duchowo. Wyznaczane są zatem granice, a to, co one wydzielają i dookreślają, poddawane jest systematycznemu oglądowi. Teren jest terenem właśnie dlatego, aby mógł być kontrolowany. Z całą przemożną siłą objawia się tu dzia-

² Nie sposób nie zauważyć w tych symptomatycznych wyobrażeniach podobieństwa do tego, co opisuje James Clifford: „Ponadto, jak już sugerowałem, słowo »teren« (*»field«*) wywołuje w umyśle obraz oczyszczonej przestrzeni, uprawy, pracy, ziemi. Kiedy mówi się o pracy w terenie, *wyjeździe* w teren, posługuje się powstałymi w umyśle obrazami oddalonego miejsca, które ma swoje wewnątrz i zewnątrz i jest osiągalne dzięki fizycznemu przemieszczeniu” (Clifford 2004: 141).

³ Ujmując rzecz po Bourdieu’owsku – nie ulega wątpliwości, że to, co dzięki nim zostaje ujawnione, to „fundamentalny wymiar poczucia społecznej orientacji” (Bourdieu 2005: 582) – *heksis* cielesna.

lanie praktyk dyscyplinujących: i to zarówno antropologię, jak i antropologa. Formujących dyscyplinę i dyscyplinujących badacza (por. Clifford 2004: 146–147; Clifford 2005: 24–52). Bycie w Terenie staje się dyscyplinującą sankcją. Totalizm obserwacji dotyczy nie tylko przedmiotu, ale i autokontrolnie (co w konsekwencji prowadzi do autokreacji⁴) – podmiotu. Antropolog jest – po foucaultowski – podatny, a poprzez podwójne zamknięcie – w stroju i w Terenie, jego ciało jest *blokowane*, a on sam – *ujarzmiany* (por. Foucault 2009: 26–31). Uprzedmiotowiony i uprzedmiotawiający. Alienacja rodzi w nim wrażenie stwórczej dominacji, a to z kolei prowadzi do protekcyjnego zawłaszczenia Terenu i ludzi do niego przypisanych. Tam było rodzajem „ludzkiego zoo”, a „ludzkie zoo” były swoistymi ambasadami Tam⁵.

Teren – stając się symbolicznym minusem tego, co oczywiste – sam stał się oczywistością. To, jak stosunkowo świeża jest dyskusja o tym, czym w istocie jest Teren, jak był, jest i powinien być rozumiany – świadczy tylko o skali jego doksastycznego znaturalizowania.

Dziś, wciąż nie wytracając dla jednych swojego pierwotnego, fizycznego (czy wręcz fizykalnego) znaczenia, przez innych teren badań coraz częściej zaczyna być ujmowany jako tych badań zakres (obszar w znaczeniu dziedziny). Przestaje być miejscem działań antropologa i „badanych”⁶, a zaczyna być utożsamiany z praktyką badawczą i/lub przedmiotem (a nieraz i obiektem) badań (choć problematyczność takiej identyfikacji jest, jak się zdaje, aż nadto widoczna, jako że wynika z nielogicznego postawienia znaku równości pomiędzy – by wyrazić to w języku często używanych metafor – sceną a grą aktorów czy też w skrajnym wypadku – sceną a samymi aktorami). Bez względu jednak na to, jak daleko rozciągać (by nie powiedzieć – naciągać) będziemy domenę pojęciową terenu jako wyrazu (por. Wróblewski 2013), nie jesteśmy w stanie uciec przed naszym nieszczęsnym osiągnięciem – spuścizną Terenu powoływanego jako czas i przestrzeń o innym, niesymetrycznym statusie. Rozumienie Terenu się zmienia, ale jego opresyjność

⁴ Najpełniejszym zapisem fantazmatycznej autokreacji w przypadku Malinowskiego jest niewątpliwie jego stylizowany na modłę conradowską – *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (por. Clifford 2000: 105–129).

⁵ Jak zauważają w swoim tekście na temat „ludzkich zoo” i ich genezy – Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Éric Deroo i Sandrine Lemaire: „(...) uczeni potrzebowali antropologicznych i etnograficznych kolekcji, ale niezbędne im także było obserwowanie, dotykanie, mierzenie i studiowanie żywych ludzi. Istniały tylko dwa możliwe rozwiązania tego problemu: albo konieczne było »ruszenie w teren« – co oznaczało długie, żmudne i kosztowne ekspedycje, osiągalne tylko dla tych, którzy dysponowali znacznymi środkami; albo obiekty badań musiały być doprowadzone przed oblicze uczonych” (Blanchard i in. 2008: 5).

⁶ Należy podkreślić, że pojęcie „badany” uważam za nader ryzykowne. Istotą mojej nieufności względem niego można, jak sądzę, wyrazić aforystycznie: nie jesteśmy lekarzami – nie badamy ludzi, ale problem. I choć problemami, które nas interesują, są ludzkie działania i myślenie, to kluczowy jest tu status „badanych”, czyli osób, które stają się (czasownik niedokonany) naszymi partnerami i przewodnikami – informatorami (zob. Rabinow 2010: 130) w najlepszym tego słowa znaczeniu.

pozostaje z nami⁷ i doprawdy nie ma znaczenia, gdzie znajduje się mityczne Tamani to, kto z figuratywnej diady Antropolog-Inny „przybywa”, a kto pozostaje „unieruchomiony” (por. Appadurai 1999: 228–234; Rakowski 2011: 138–143).

Mówiąc (a więc myśląc) o Terenie i w konsekwencji działając podług tego mówienia, dokonujemy „niemożliwego” wydzielenia go ze świata (por. Amit 2004: 5–6). Dychotomizujemy czasoprzestrzeń (czyli w istocie zbiór zdarzeń) na Teren i nie-Teren, przy czym ten ostatni, jako że oswojony (bo tradycyjnie składany z elementów o także zróżnicowanym statusie, czyli z „ucodziennionego” czasu i przestrzeni „gabinetowej” pracy naukowej oraz tzw. życia osobistego)⁸, nie budzi w nas emocji właściwych uświęconemu⁹ miejscu i czasowi przeżywania¹⁰. Teren staje się obszarem inicjacji (zob. Gupta, Ferguson 1992: 6; Clifford 2004: 148; Trąbka 2007: 81–99), gdzie rolę zaczyna odgrywać poetyka doświadczenia mistycznego¹¹ i przymus instytucjonalny, myślenie o „świętym miejscu” separacji adepta (zob. Lévi-Strauss 1964: 36–37). Nasze fantazje o wtajemniczeniu nie są w stanie jednak nigdy się urzeczywistnić (por. Trąbka 2007: 94–96). Teren nie jest miejscem próby.

Rozpad świata na Teren i nie-Teren, na „profesjonalne” i „osobiste” (zob. Songin 2011: 152) staje się przyczyną biograficznego rozdwojenia. Pęknięcia, które na poziomie doświadczenia niejednokrotnie wiązać należy z tym, co w perspektywie

⁷ Niezwykle przekonująco brzmią w tym kontekście słowa Joanne Passaro: „Innymi słowy, chociaż wyraźne odniesienia do prymitywnych tubylców zasadniczo zniknęły z antropologicznego dyskursu, koncepcje »terenu«, które konstytuowały i definiowały tychże tubylców – trwają. Świat w oglądzie antropologicznym, wciąż rozbity jest na »obszary« i »miejsca« sankcjonowane na potrzeby badań, zaludnione przez tych, którzy nie mogą być już dłużej egzotyczni, ale którzy wciąż są spójnym Ludem (Dominguez 1989) i koniecznie Innymi. Ponieważ »teren« funkcjonuje jako główny symbol dyscypliny, nawet gdy nietradycyjne miejsca badań terenowych są wliczane do antropologicznego kanonu, to jednak nadal postrzegamy je przez pryzmat zestawu założeń generowanych przez kolonialny światopogląd” (Passaro 1997: 148).

⁸ Dziś, oczywiście, „gabinet” i „dom” (przy czym obydwie te umowne czasoprzestrzenie pozostają ze sobą w relacji równości lub inkluzji) stają się Terenem ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jednak, co należy podkreślić, ich właściwą specyfiką są długie okresy braku terenowego zaktualizowania (a zatem nie doświadczenia ich jako Terenu), które, kiedy już następuje, wiążąc się z ryzykiem (jeśli nie koniecznością) egzotykcji tego, co znane, prowadzi do różnych form alienacji badacza. Na tym, jak sądzę, polega zasadniczy kłopot z praktykowaniem etnograficznego surrealizmu i jego kolejnych inkarnacji (por. Clifford 2000: 161; Tokarska-Bakir 1995: 18; Kaniowska 1991: 3–6).

⁹ Kuszące, ale przekraczające możliwości tego eseju jest bliższe przyjrzenie się doświadczeniu terenowemu w perspektywie pojęć takich jak *numinosum* czy *mysterium tremendum et fascinans* (por. Otto 1999: *passim*). Interesujące efekty mogłoby też przynieść zestawienie kwestii ewentualnej sakralizacji Terenu z jego – wzmiankowaną przeze mnie – wyobrażoną nieczystością (por. Douglas 2007: *passim*).

¹⁰ W związku z problemem oczekiwań i rozczarowań względem imaginowanego (za sprawą dychotomii odległy/bliski, obcy/rodzimy) Terenu, jak również jego przepracowywaniem zob. D’Alisera 1999: 5–19.

¹¹ Za symptomatyczną w tym wymiarze bez wątpienia uchodzić może kwestia opisywanej przez niektórych antropologów doświadczenia „nierzeczywistości” (por. Tokarska-Bakir 1995: 17–18).

psychiatrycznej określane jest jako ontologiczna niepewność (*ontological insecurity*) (por. Laing 1990: 39–61). „Nie jestem naprawdę prawdziwym charakterem” – tym zdaniem zamknie Malinowski (2007: 657) swój *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*¹². „Nie posiadamy tożsamości, lecz je wynajdujemy. Piszę te słowa, próbując odzyskać miejsce w świecie (...)” – stwierdzi Kirsten Hastrup (2008: 156) „zneglizowana” paraantropologicznym działaniem na sobie, w sytuacji, która będąc negatywem okoliczności, w jakich znalazł się Malinowski – również wynikała z rozbicia „ja”¹³.

Patrząc na fotografie Marcela Griaule’a, nie można się dziwić, że pisząc o swoich bolesnych doświadczeniach, przywoływała Hastrup jego prowokacyjne myśli i przemocowe praktyki (zob. Hastrup 2008: 146, 155). Pamiętam dojmujące poczucie *déjà vu*, kiedy po raz pierwszy je zobaczyłem. Jego jasny, paramilitarny strój zdawał się być dokładnym powtórzeniem kolonialnego kostiumu z Trobriandów – zaczynając od korkowego kasku, a na wysokim obuwiu (z tą różnicą, że Griaule nosił oficerki zamiast sztylp) kończąc¹⁴.

Być może jest to dziwactwo nabyte w lotnictwie wojskowym, lecz zawsze oburzam się, gdy muszę badać nieznaną tereny pieszo. Widziane z góry, z powietrza dane terytorium zachowuje niewiele tajemnic. (...) Dzięki wykorzystaniu samolotu ustalona została struktura kryjąca się u podstaw zarówno topografii, jak i umysłów. (Griaule 1943: 61–62 [za:] Clifford 2000: 79)

Słowa z Griaule’owskiego *Les Saô légendaires* wciąż brzmiały uderzająco. Czy antropolog-lotnik, który z wysokości lustruje niedookreśloną jeszcze swoim słowem ziemię, nie jest doskonałym symbolem parcelującej mocy „władzy-wie-

¹² Nie ukrywam, że cały ostatni diariuszowy wpis Malinowskiego, datowany na 18 lipca 1918 r. (zob. Malinowski 2007: 656–657), jak i inne znaczące fragmenty jego dziennika – uważam za niezwykle interesujące w kontekście Theweleitowskiej wizji męskich fantazji. Psychoanalityczne ujęcie osobowości Malinowskiego jako osobowości „jeszcze-nie-w-pełni-narodzonego” (*the not-yet-fully-born*) jest prawdziwym wyzwaniem, na które jednak w ramach tego eseju nie mogę sobie niestety pozwolić (por. Theweleit 1989: 210–225).

¹³ Ujmując rzecz psychoanalitycznie, można powiedzieć, że struktura fantazji uległa dezintegracji, a rzeczywistość została utracona. Przedmiot pożądania bowiem nie może zostać „zdesublimowany”. Jest fantazmatycznym wsparciem rzeczywistości, kiedy – do czego jeszcze powrócę – wiąże go z nami rodzaj dystansu (sic!) (zob. Žižek 2001a: 148–150; Žižek 2001b: 129–135, 150–151). W kwestii Lacanowskiego rozumienia *aphanisis* jako „zaniku podmiotu” zob. Lacan 1998: 207–208.

¹⁴ Nieodparte jest, moim zdaniem, wrażenie, że te historyczne zjawiska (i kluczowe dla formowania się terenowych metod badawczych w tradycji anglosaskiej i kontynentalnej postaci), jak widma z hauntologicznej narracji, zdają się wciąż nad nami krążyć (i to pomimo doświadczeń, które od czasu ich zaistnienia stały się naszym udziałem), jako że same legły u fundamentów antropologii kulturowej pojmowanej jako dyscyplina, której znaczącym suwerennym (*maître signifiant*) (zob. Lacan 1999: 143–144; Lacan 2006a: 693–694; por. Leder 2014: 29) są badania terenowe. „Nawiedzać (*to haunt*) to nie znaczy być obecnym (...) widmo jest paradoksalną inkorporacją, stającym się ciałem, pewną fenomenalną i cielesną formą ducha. Staje się raczej pewnym »czymś«, co pozostaje trudne do nazwania: to ani duch, ani ciało, a zarazem jedno i drugie” (Derrida 2006: 202, 5).

dzy” (por. Foucault 2009: 29)? Czy nie jest doskonałym ucieleśnieniem zasad panoptyzmu (por. Foucault 2009: 210–212)?

Dla Griaule’a Teren był jednak czymś więcej niż tylko miejscem represjonującego doglądu czy nawet manipulacji wpisanej w poetykę sądowego procesu (por. Clifford 2000: 85). Był polem bitwy. Badanie jest „oblężeniem, które trzeba zorganizować” (Griaule 1943: 60 [za:] Clifford 2000: 81), a pojedynczy badacz, podobnie jak wojskowy, powinien polegać na jemu podobnych i wspólnie z nimi uformować „element bojowy, taktyczną jednostkę badawczą, w której każda osoba, zachowując swoje osobiste przymioty, będzie świadoma faktu, że staje się myślącym trybem maszyny, dla której funkcjonowanie jest niezbędna, lecz bez której jest niczym” (Griaule 1957: 26 [za:] Clifford 2000: 83).

Ta przytłaczająca, maskulinistyczna retoryka wojennej przewagi nie powinna nas jednak zaskakiwać. Teren to przecież teren walk i teatr działań wojennych. Od *fieldwork* do *battlefield* jest niedaleko, tak jak nie jest daleko od *terrain* do *human terrain*¹⁵. Nigdy nie wolno nam zapomnieć, że „pierwotną zbrodnią” naszej dyscypliny jest nie tylko zaangażowanie kolonialne, ale także zdumiewająca „militarna dyspozycyjność”¹⁶. Pentagonowski Human Terrain System ze swoimi Human Terrain Teams, w których antropolog (na własne życzenie) sprowadzony zostaje do roli efektywnego narzędzia pacyfikacji, jest niczym innym, jak tylko najboleśniejszą (bo najświeższą) egzemplifikacją tej tradycji¹⁷. Tradycji głęboko zanurzonej w metonimicznym myśleniu o Terenie. „Teren zareagował bardzo agresywnie” (cyt. za: Wróblewski 2013) – sformułowania tego typu nie należały do rzadkości w czasach „starego paradygmatu”. Czy jednak „ludzki teren” nie jest szczytowym osiągnięciem tej linii myślenia o miejscu, czasie, człowieku i jego kulturze? Czy człowiek na naszych oczach nie zostaje właśnie sprowadzony do roli przeszkody terenowej? Przeszkody terenowej o współczynniku humanistycznym 100%, by sparafrazować pewien stary dowcip¹⁸?

¹⁵ „Ludzki teren» (*human terrain*) jest definiowany jako charakteryzujące (sytuację – przyp. M.Ż.) kulturowe, antropologiczne i etnograficzne informacje o ludzkiej populacji i interakcjach w ramach wspólnego obszaru działań. Analiza »ludzkiego terenu« (*human terrain analysis*) jest procesem, poprzez który kształtowane jest rozumienie »ludzkiego terenu«. Łączy ona geografę człowieka z wiadomościami kulturowymi” (UK Ministry of Defence 2013: 1–2).

¹⁶ Pisząc o „militarnej dyspozycyjności”, czynię aluzję do „kulturowej dyspozycyjności” (*cultural capability*), definiowanej przez brytyjskie Ministerstwo Obrony jako „wykorzystywanie wojskowych specjalistów ds. kultury, w celu zapewnienia rozumienia (*to aid understanding*)” (UK Ministry of Defence 2013: 1–2).

¹⁷ Tradycja, o której wspominam, jest doprawdy zatrważającą linią rozwojową profesjonalnej antropologii, prowadzącą od badań Jamesa Mooneya z czasów masakry nad Wounded Knee (ludobójstwa wyznaczającego koniec tzw. wojen indiańskich w Ameryce Północnej), poprzez zaangażowanie w czasach I (oprotestowywane zresztą przez Franza Boasa) i II wojny światowej (z osławionym udziałem Gregory’ego Batesona na czele), zimnowojenne konflikty w Azji Południowo-Wschodniej i Ameryce Łacińskiej, aż po najnowszy jej wytwór, czyli pentagonowski Human Terrain System (zob. Kowalski 2013: 124–141; Dzurak 2008: 36–40; Kukuczka 2010: 75–84; González 2007: 14–19; González 2008: 21–26).

¹⁸ W znanym dowcipie właściwą żołnierską odpowiedzią na pytanie „Co to jest rzeka?” ma być zdanie „Rzeka to przeszkoda terenowa o wilgotności 100%”.

Teren działań wojennych nie istnieje stale. Podobnie jak Teren – jest aktualizowany, powoływany poprzez nastawienie i późniejszą aktywność. O ile jednak teren „twardo stąpających po ziemi” wojskowych jest pewną fikcją, umownym (ale nie nieprawdziwym) teatrem bieżących działań, o tyle Teren antropologów jest czymś o wiele większym. Jest fantazją (por. S. Freud 2000: 337–341; Lacan 2006a: 532; Lacan 2006b: 37; Lacan 1998: 185; Žižek 2001a: 153–154; Žižek 2006: 40–41). Teren jest „dobry do myślenia” i jako fantazja działająca „jak pusta płaszczyzna, jak rodzaj ekranu do projekcji naszych pragnień” (Žižek 1992: 8)¹⁹ umożliwia nam funkcjonowanie, które po freudowsku określane ma być przez zastępującą zasadę rzeczywistości – zasadę przyjemności (zob. Freud 2007: 324–325). Będąc fantazją, w kontekście której rozgrywać się mogą inne fantazje, Teren staje się nieoddzielny od naszego – fantazmatycznie przeżywanego – w nim bycia. Jeśli zaś istotnie w trakcie badań terenowych konstruujemy antropologiczną wiedzę, to fantazje są znaczącym tej wiedzy składnikiem.

Można odnieść wrażenie, że coraz bardziej już historyczne stanowiska zaangażowane w demaskowanie fikcji narracji antropologicznego tekstu nie doceniły tej nieustannie wytwarzanej fikcji, jaką są fantazje²⁰. Fikcji rozumianej już nie w kategoriach teoretycznoliterackich, a psychoanalitycznych²¹. W tej perspektywie momentem krytycznym nie jest pisanie o byciu Tam, ale samo bycie Tam, a właściwie – doświadczenie tego bycia²². To Tam działają nasze fantazje. Ich opis z właściwymi mu strategiami jest, jak się zdaje, kolejnym etapem fantazmatycznego przeżywania, kolejnym poziomem mityzującej reprezentacji. Kamień

¹⁹ To stwierdzenie Slavoj Žižka należy jednak od razu uzupełnić innym cytatem z jego pism: „Fantazmat jest zasadniczo scenariuszem, który wypełnia pustą przestrzeń podstawowej niemożliwości, jest ekranem maskującym próżnię. (...) Fantazmatu jako takiego nie można zinterpretować, lecz tylko »przekroczyć«” (Žižek 2001a: 156).

²⁰ Za znaczący wyjątek może tu uchodzić stanowisko Stephena A. Tylera i jego specyficzne rozumienie etnografii jako fantazji: „Etnografia jest fantazją, ale nie jak te (serial telewizyjny »Dallas« i *DSM III* – podręcznik z klasyfikacją zaburzeń psychicznych wydany w 1980 r. przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne – przyp. M.Ż.) – fikcją, gdzie fikcja wiązałyby się z istnieniem zewnętrznego osądu. Osąd umiejscowiony jest w samej etnografii, a to umiejscowienie, ta ewokacja rzeczywistości – także jest fantazją. Nie jest fantazją o rzeczywistości (*reality fantasy*) jak »Dallas«, ani rzeczywistością (zobiektywizowanych – przyp. M.Ż.) fantazji (*fantasy reality*) jak *DSM III*; jest fantazją o rzeczywistości fantazji (*a reality fantasy of a fantasy reality*). W takim ujęciu, realizm jest wywoływaniem możliwego rzeczywistego świata, który w fantazji jest już nam znany” (Tyler 1986: 139).

²¹ W tym kontekście warto przywołać słowa (tak niezależnej w swoich wyborach teoretycznych) Joyce McDougall: „Język informuje nas, że scenarzysta nazywa się *ja*. Psychoanaliza nauczyła nas, że scenariusze zostały napisane całe lata temu przez naiwne, dziecięce *ja* walczące o przetrwanie w świecie dorosłych, którego konwencje są całkiem odmienne od tych, które obowiązują w świecie dziecka. Te psychiczne dramaty mogą być odgrywane w teatrze naszych własnych umysłów lub ciał, ale mogą także realizować się w świecie zewnętrznym, nieraz z wykorzystaniem umysłów i ciał innych ludzi, a nawet społecznych instytucji jako swojej sceny” (McDougall 1991: 4).

²² W kwestii fikcji badań terenowych por. Geertz 1968: 154–155.

węgielny został już jednak dawno położony, a miejscem jego ulokowania jest nasza psychika²³.

Kiedy rozmyślamy o Terenie, w którym mamy dopiero się pojawić, kiedy analizujemy – często krytycznie i z rozbawieniem – nasze wyobrażenia, starając się wyprzeć (to chyba najwłaściwsze słowo) wszelkie przesady i ironią unieważnić grozę wciąż na nowo uobecnianych przesądów²⁴, dochodzimy do względnej i złudnej (bo ufundowanej na fantazji o zniszczeniu innych fantazji) równowagi. Bycie Tam nas jej jednak najczęściej (jeśli nie zawsze) pozbawia. Tu (czyli Tam) dochodzi bowiem do kluczowego procesu. To tu nowe i groźniejsze – bo nieświadomione – fantazje zostają puszczane w ruch. To tu nieświadomie – równie zresztą często, co zdając sobie z tego sprawę (i w równym stopniu, bo nigdy w pełni) – przeżywamy nasze bycie „antropologiem w terenie”. Nasze buty stają się tymi „ubłoconymi butami” (por. Clifford 2004: 139). To tu naszą głowę zaczyna przygniatać fantom korkowego kasku.

Realizacja fantazji o byciu badaczem terenowym – skądinąd podobnie jak każdej innej – nie opiera się na gwarancji bezpośredniego usatysfakcjonowania, a prowadząc ku perwersyjnemu dyskontowaniu sytuacji wynikającej z czynienia z siebie przedmiotu pożądania (psychoanalitycznie rozumianego) Innego, jest w istocie realizacją scenariusza, który ma wypełnić „pustkę, przestwór pragnienia Innego” (Žižek 2001a: 143), odpowiedzieć na przerażające pytanie o to, czego tak naprawdę chce od nas Inny, czego od nas oczekuje (zob. Žižek 2001a: 142–146)²⁵. „Fantazja jest wsparciem pożądania; nie jest obiektem, który jest wsparciem pożądania. Podmiot zachowuje siebie jako pragnącego w odniesieniu do jeszcze bardziej złożonego zespołu znaczących” – pisał Jacques Lacan (1998: 185). Pożądamy Innego, ale i jego pożądania, a jako że pożądamy pożądać, pożądamy przede wszystkim tego, czego pożąda on²⁶. W swoim klasycz-

²³ Obawiam się, że to właśnie w tym kontekście wiele z antropologicznie wpływowych prób zdystansowania się wobec spuścizny badań terenowych, pomimo swojej niekwestionowanej doniosłości (choćby ze względu na ich wkład w refleksję na temat nieusuwalnych z relacji informator – antropolog, wyobrażeń o wzajemnych oczekiwaniach), należy uznać za niewystarczające, jeśli nie wręcz petryfikujące w pewnych rejestrach, fantazmatyczny tych badań charakter (por. np. Rabinow 2010: *passim*).

²⁴ Należy zaznaczyć, że nie mam tu na myśli konceptualizowanych teorii, które zwykle stanowią element (szczęśliwie, jeśli nie nienaruszalny w kontekście późniejszych doświadczeń) naszych badań jeszcze przed wyruszeniem w Teren (por. Lubaś 2011: 53–54).

²⁵ Oto zresztą powód, dla którego w słynnym Lacanowskim trzecim grafie pragnienia (zob. Lacan 2006a: 690), formułę fantazmatu ($\$ \diamond a$) – która wyrażać ma usidlenie podmiotu ($\$$) „przez Innego, przez paradoksalny obiekt-przyczynę pragnienia w samym jego centrum (a), przez sekret, który wydaje się ukryty w Innym” (Žižek 2001a: 61) – odnaleźć można na końcu krzywej niepokojącego „Czego chcesz?”.

²⁶ „Pragnienie człowieka, powiedziałem pewnego dnia, aby być bardziej przystępnym – dla czego jednak nie powinienem mówić «człowiek», tak, jakby to było nieodpowiednie słowo? – pragnienie, kropka, jest zawsze pragnieniem Innego. W zasadzie oznacza to, że zawsze pytamy Innego, czego pragnie” (Lacan 2008: 38; zob. także Lacan 2006a: 222; Lacan 2013: 65; Žižek 2001b: 24–27; Fink 2003: 252–254).

nym tekście – *Subwersja podmiotu i dialektyka pragnienia w nieświadomości freudowskiej* Lacan (2006a: 690, 691) wysławia ten problem następująco:

Ale musimy także dodać, że pragnienie człowieka jest pragnieniem Innego [*le désir de l'homme est le désir de l'Autre*], gdzie *de* odpowiada za to, co gramatycy nazywają „wskazywaniem podmiotu” – co oznacza, że człowiek pragnie jako Inny (oto co ustala prawdziwe pole ludzkich namiętności). Oto dlaczego pytanie Innego [*la question de l'Autre*] – które wraca do podmiotu z miejsca, w którym spodziewa się on otrzymać, jak od wyroczeni, odpowiedź – przybierając formę taką jak „*Chè vuoi?*”, „Czego chcesz?”, jest pytaniem, które najwłaściwiej kieruje podmiot ku ścieżce jego własnego pragnienia (...) pragnienie dostosowuje się do fantazji (...)”²⁷.

Lacanowski Inny, czyli „wielki Inny” – porządek symboliczny, który jako determinująca nasze życie sieć symboli (zob. Lacan 2006a: 231)²⁸ jest porządkiem i rejestrem mowy (*langage*) (zob. Lacan 2013: 25–26)²⁹, a którego dyskursem jest nieświadomość (zob. Lacan 2006a: 10) – strukturyzuje nasze pragnienia, i to nawet jeśli mają one transgresywny charakter. Czy obsceniczna *jouissance*³⁰ – paradoksalna, ekscesywna rozkosz wynikająca (w odróżnieniu od *plaisir*) z przekroczenia zasady przyjemności (zob. Lacan 1998: 183–184; Žižek 2001b: 138–140) nie jest tym, co tak często nasze bycie w Terenie – na drodze spotkania z traumatycznym realnym³¹ – w ogniu transgresji (zob. Lacan 1997b: 192–203), która przecież szczególnie Tam bywa akceptowana (por. Bataille 1999: 68–73), czy poprzez wypełnianie superegotycznego obowiązku (zob. Lacan 1999: 3; Zupančič 2006: 156), rodzi? A jeśli tak, to czy ewentualne rozpoznawanie siebie w swojej niemożności całkowitego spełnienia się w tej empirycznej grze nie prowadzi jedynie do wytwarzania tego, co za Lacanem (2007: 19–20, 50–51, 80–83, 124, 147) moglibyśmy nazwać nadmiarem rozkoszy (*plus-de-jouir*)? Nadmiarem, który jest zarazem brakiem (a jako *objet petit a* – przyczyną pragnienia)? Rozkosz utraty tzw. złudzeń, ta specyficzna *jouissance* antropologicznej praktyki, niewąt-

²⁷ Nie sposób nie docenić wagi paradoksu, który – co prawda sygnalizowany już przeze mnie (zob. szósty akapit niniejszego eseju) – teraz się przed nami w pełnej okazałości zarysowuje: Teren jako *locus* empirycznego Innego (poddawanego represjonującemu oglądowi Antropologa) jest miejscem szczególnym, także ze względu na spojrzenie „wielkiego Innego” i zrodzenie się w Antropologu jako podmiocie (który za sprawą tego spojrzenia również zostaje poddany represji oglądu) – warunkującego fantazmat – pytania o jego intencje.

²⁸ Pojawiające się w *Funkcji i polu mówienia i mowy w psychoanalizie* sformułowanie mówiące o sieci symboli jest tożsame z tym, co będzie później przez Lacana określane jako łańcuch dyskursu (zob. Lacan 1997a: 261), a przede wszystkim – łańcuch znaczących (zob. Lacan 2006a: 418), gdzie podmiot zdefiniowany jest jako to, co jest reprezentowane przez znaczące dla innego znaczącego (por. Lacan 2006a: 694).

²⁹ Tym samym „Inny musi być przede wszystkim uznany za miejsce, miejsce w którym mówienie jest konstytuowane” (Lacan 1997a: 274).

³⁰ W kwestii stosunku *jouissance* do *désir* (pragnienia, pożądania) zob. Braunstein 2003: 102–115.

³¹ „*Jouissance* wylania się, gdy sama rzeczywistość, będąca źródłem nieprzyjemności i bólu, jest doświadczana jako źródło traumatycznej-nadmiernej przyjemności” (Žižek 2001b: 139).

pliwie „powstaje wtedy, kiedy sama symboliczna artykulacja tej Utraty daje własną autonomiczną przyjemność” (Žižek 2001b: 105; por. Žižek 2001a: 201–202). Oto jak wygląda dialektyka psychoanalitycznie ujętej, Marksowskiej wartości dodatkowej naszej naukowej dojrzałości (por. Lacan 2007: 20, 80–81).

Interesująca nas fantazja, przedstawiona jako po lacanowsku rozumiana narracja – musi okazać się „falszem” świadczącym „o jakimś wypartym antagonizmie” (Žižek 2001b: 28; zob. także Žižek 2001a: 62).

Wspominam własne doświadczenia. Podczas pewnych badań przypadkowa obserwacja wiejskiego pogrzebu wymusiła na mnie zastosowanie określonej strategii. Byłem nieodpowiednio ubrany (i byłem o tym przekonany, pomimo uspokajających zapewnień poznanego wówczas rozmówcy, któremu zresztą z rozkoszą wyjaśniłem, kim jestem). Spontanicznie przyłączyłem się do pogrzebowego konduktu, ale moja pozycja była zdystansowana, i to zarówno w sensie fizycznej odległości dzielącej mnie od reszty żałobników, jak i za sprawą dystansu rozumianego jako społeczna różnica. Było to dla mnie silne przeżycie, ale z dzisiejszej perspektywy jestem skłonny uważać je za doświadczenie symulacyjne, wynikające z mojego stosunku do obserwowanych wydarzeń i mojego pozoracyjnego w nich udziału. Gdzieś na granicy świadomości autokreacyjnie odgrywałem „przed sobą” (czyli w istocie przed Innym, a zatem przed sobą, czyli przed Innym etc.) teatr bycia antropologiem. Świeżo nabyta tożsamość badacza terenowego rozpaczliwie domagała się paliwa, jakim były moje fantazmatyczne wyobrażenia na temat jej warunków, w tym wypadku stymulowane przez inscenizowane działanie (rozumiane jako przeciwieństwo brutalnego *passage à l'acte*) (zob. Lacan 2012: 77–88). Fantazja bowiem (jako próba produkowania i potwierdzania określonej tożsamości) musi, jak się zdaje, podtrzymywana być przez ciągle odgrywanie (nawet jeśli polega ono tylko na myśleniu o odgrywaniu) sytuacji, którą można określić jako „sytuację »nieomal jak«”³². „Jest duszno i upalnie nieomal jak w egzotycznym X”. „Cmentarz wygląda nieomal jak słynny cmentarz w Y”. „Jestem badaczem terenowym nieomal jak antropolog Z, który opisał swoje doświadczenia w pracy A”³³. Czas terażniejszy, ujawni-

³² Istotną cechą fantazji, podsycanej przeżywaniami sytuacji, którą nazywam „sytuacją »nieomal jak« – jest jej realizacyjna „niepełność”. Odegranie musi opierać się na pewnej fragmentaryczności – „dystansie wobec fantazji” (Žižek 2001b: 33). „Aby fantazja mogła funkcjonować, musi pozostać »niewyrażona«, musi zachowywać dystans wobec wyraźnie sformułowanej tkaniny symbolicznej, którą podtrzymuje” (Žižek 2001b: 32).

³³ Warto zauważyć, że epizod „sytuacji »nieomal jak«” w pewnym wymiarze podobny jest do tego, co przez Rogera D. Abrahamsa ujmowane jest jako doświadczenie, które charakteryzowane jest przez rozpoznanie tego doświadczenia typowości. Znaczące jest jednak to, że o ile cechą takiego doświadczenia jest jedynie uświadomienie sobie jego powtarzalności – tego „że nawet jeżeli coś zachodzi w naszym własnym życiu, to do pewnego stopnia stanowi to nowe odegranie rzeczy, które już się przydarzyły innym” (Abrahams 2011: 70–71) – o tyle „sytuacja »nieomal jak«, choć rozwija się już w momencie tak rozumianego odgrywania, domaga się jeszcze wsparcia przez fantazmatyczną (i często przejawianą fizycznie) teatralizację. Rzecz zatem nie polega tylko na – brzemienym zresztą w skutki – zauważeniu podobieństwa (ale tylko podobieństwa, bowiem „niepełność” jest jednym z warunków funkcjonowania samej

niający się tutaj, wcale jednak nie jest konieczny. Obawiam się, że eksplodować tu może, by tak rzec – na bieżąco, a z całą swoją mocą, czas przeszły, który uznać należy za szczególnie perwersyjny w sytuacji, kiedy mowa o fantazji właśnie przeżywanej³⁴.

Wydaje się, że to widzenie siebie „z boku” – to iluzyjne „zobrazowanie”³⁵ – było wsparciem niegdysiejszych marzeń o obiektywności badacza. Cała ta estetyka fizyczno-symbolicznego wyobcowania poprzez strój – miała temu służyć. Co więcej, to „zewnątrzne” spojrzenie (by ująć rzecz psychoanalitycznie – efekt przejścia od identyfikacji wyobrazeniowej, dokonującej się ze względu na spojrzenie Innego, do identyfikacji symbolicznej z idealnym punktem, z którego to spojrzenie jest kierowane) (zob. Žižek 2001a: 131–137)³⁶, to przeżywanie siebie w spotkaniu z empirycznym Innym, łącząc się kiedy indziej z odgrywaniem roli aktora przebranego w kostium innej kultury, w teatrze tejże kultury (por. Walczak 2009: *passim*), musiało być przyczyną i napędem – po cliffordowsku (zob. Clifford 2004: 161–162) rozumianego – trans-westytyzmu (*cross-dressing*).

Perspektywiczny samoogląd i doświadczanie „sytuacji »nieomal jak«”, jako że opierają się na konstytutywnym dla fantazji dystansie, zasilane być muszą przez jakąś formę ich rozpoznania i w konsekwencji pojawienie się petryfikującej fantazję – ironii (por. Žižek 2001b: 32–37). „Jestem badaczem terenowym nieomal jak... No tak, jasne!”. „Morał z tego oczywisty – powiada Slavoj Žižek – ideologiczne utożsamienie uzyskuje pełnię siły oddziaływania na nas, gdy właśnie zachowujemy świadomość, że nie jesteśmy całkowicie z nią utożsamieni,

fantazji) aktualnego odegrania do „oryginału”, ale przede wszystkim na wymuszaniu fantazmatycznej inscenizacji i czerpaniu z niej, jak i z ewentualnej gry (gry *sensu largo*) – zaspokajającej przyjemności. W tym wymiarze blisko byłoby – z uwzględnieniem innych z kolei różnic – doświadczeniu, o którym mowa, do Abrahamsowskiego Wielkiego Doświadczenia, wymagającego stylizacji działań (por. Abrahams 2011: 70–80).

³⁴ Rzecz przedstawia się jednak jeszcze bardziej dramatycznie, kiedy podczas fantazjowania podmiot afektywnie wypowiada coś na głos. „To prawda, że doświadczenie *s’entendre-parler*, słuchania własnej mowy, stanowi podstawę złudzenia przejrzystej samoobecności mówiącego podmiotu. Czy jednak głos nie jest zarazem tym, co najbardziej radykalnie podkopuje samoobecność i samoprzejrzystość podmiotu? Słyszę siebie mówiącego, jednak to, co słyszę nigdy nie jest w pełni mną samym, lecz jakimś pasożytem, obcym ciałem w samej istocie mojej osoby” (Žižek 2001b: 42).

³⁵ „(...) w polu skopicznym, spojrzenie jest zewnętrzne, ja jestem oglądany, to znaczy ja jestem obrazem” (Lacan 1998: 106).

³⁶ To właśnie za tekstualny objaw Lacanowskiej identyfikacji symbolicznej należy, moim zdaniem, uznać transponujące wskaźnik osobowy, ironiczne (gdzie ironię trzeba rozumieć wielowymiarowo – w kategoriach psychoanalitycznych jako wyraz kluczowego dla funkcjonowania fantazji, dystansu) opisy terenowego doświadczenia obecne w pracach tak wielu antropologów (por. Walczak 2009: 85–86). „I poprzez mgłę przysadzista postać nagle rozpoznała najgłośniejszego i najbardziej aktywnego grzesznika: był to antropolog” (Chagnon 1983: 210). „W odległym zakątku werandy jeden z Europejczyków podejmował przerwany poprzedniego dnia wywiad na temat tajemniczej ofiary, składanej pośród rumowisk skalnych w wąwozie” (Griaule 2006: 50). „Stoller przyniósł swój notatnik” (Stoller 1997: 56). „Była raz etnografka” (Favret-Saada 2012: 17).

że za pozorami kryje się bogata ludzka osobowość” (Žižek 2001b: 35). Czyż ten sam rodzaj ironicznego dystansu nie potwierdza ideologicznej potęgi Terenu? Czyż asekuracja, jaką jest w istocie dokonany przeze mnie wybór zapisu oznaczającego go słowa (a rozważałem również zastosowanie cudzysłowu lub poprzedzanie go arcyironicznym skrótem tzw.) – nie świadczy o totalizmie jego fantazmatyczności?

Rozwijając swoją teorię fetyszyzmu towarowego, Karol Marks stwierdził: „*Towar* wydaje się na pierwszy rzut oka rzeczą samą przez się zrozumiałą i trywialną. Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych” (Marks 1951: 76). Myśląc w tych kategoriach o Terenie, musimy zwrócić uwagę na to, co właściwie sygnalizuje nam ten fragment. Fetyszyzm, nie opierając się na sposobie naszego postrzegania jego przedmiotu – tak naprawdę korzeniami tkwi w samej rzeczywistości społecznej, gdzie wyemancypowany przedmiot jest po lacanowsku „świadomy” (zob. Žižek 2001a: 45–51; Žižek 2001b: 162–164). To właśnie, jak się zdaje, miał na myśli Lacan, pisząc, że „prawdziwa formuła ateizmu brzmi: »Bóg jest nieświadomy«” (Lacan 2006b: 36). Czy my jednak w najlepszym razie (a i tak zbyt rzadko) nie mówimy o Terenie jak o Bogu, który umarł, tym samym po freudowsku „czyniąc z zamordowania ojca źródło jego funkcji” (Lacan 2006b: 36)?

Teren stał się dla nas kolejnym z Donoghue’owskich „terminów-bóstw” (por. Abrahams 2011: 57). Powołaliśmy go do życia jako pojęcie i nieustannie ożywiamy go w naszych fantazjach. Wydzielenie Terenu jest jednak niczym innym jak jego ekskrecją, a my stawiamy bariery, o których chcielibyśmy zapomnieć. Pomimo przewartościowań dotyczących fizycznego umiejscowienia Tam Teren wciąż zdaje się uparcie pozostawać „gdzie indziej, nawet jeśli znajduje się w obrębie kontekstu językowego i narodowego danego badacza” (Clifford 2004: 173)³⁷. W wizji antropologicznej, kiedy mowa o Terenie, zawsze mieliśmy, mamy i będziemy mieć także do czynienia z wybijaniem jego mniej lub bardziej „oczywistego” i groźnie „przezroczyściego” rewersu – nie-Terenu, i to bez względu na to, jak daleko posunie się nasza wyobraźnia w kwestii definiowania tego pierwszego.

„Teren jest wszędzie (*the field is everywhere*)” – stwierdziła niegdyś Deborah D’Amico-Samuels (1991: 83; por. A. Gupta, J. Ferguson 1997: 35–40). I choć to, co w odniesieniu do tej eseistycznej konkluzji czyni James Clifford, pisząc: „Jeśli jednak teren jest wszędzie, to nie ma go nigdzie” (Clifford 2004: 177), wydaje się z początku jedynie wybiegiem – stanowić może (wbrew intencjom autora) argument za „opuszczeniem” terenu. To, co przed nami się zarysowuje i nam pozostaje, to Teren³⁸, czyli fantazmatycznie przeżywana (bo jako obraz,

³⁷ Warto zauważyć, że jeśli uznamy dokonujące się zmiany w rozumieniu Terenu za działania swoiście transgresywne, to w konsekwencji musimy pogodzić się z tym, że „bariery nie zostaną po prostu usunięte, w momencie transgresji potwierdzenie ich solidności może się nawet okazać konieczne” (Bataille 1999: 70).

³⁸ W tym miejscu, powracając do kwestii proponowanej przeze mnie formy zapisu (por. przyp. 1), nie sposób oczywiście nie zaważyć się i nie zapytać, czy „Teren” nie staje się przy-

okupująca pozycję w strukturze symbolicznej), umowna i efemeryczna (bo powoływana przez wyobraźnię antropologa – w danym miejscu i na jakiś czas) czasoprzestrzeń³⁹, względem której nasza refleksyjna podejrzliwość wyrazić się może w świadomości jej ideologicznego potencjału współkształtowanego przez relacje „władzy-wiedzy”. Potencjału, który uprzedmiotawia i wyobcowuje. Potencjału, za sprawą którego wyodrębniając pewien świat, obniża się tego świata status. Potencjału, który z zatrważającą łatwością wkomponowuje Teren w repertuar technologicznych narzędzi władzy i który w ostateczności uczynić z niego może – aparat kaźni. Żegnaj się zatem wewnętrznie z terenem⁴⁰ i czynię to z arogancją właściwą adeptowi. Czy moje „pożegnanie z bronią” jest czymś więcej niż tylko pustym gestem (por. Žižek 2001b: 43–48)? Przejawem kolejnej fantazji? Fantazji tym jaskrawszej (choć może przez to mniej groźnej), że wpisanej (i to dosłownie) w poetykę literackiej aluzji? Aluzji, która jest niczym innym

padkiem (i niejako automatycznie) zakładnikiem niezręcznego (bo uwikłanego w nowe formy opresji) położenia, w jakim znajduje się antropologiczny „Inny” (por. Fabian 1990: 753–772; Fabian 2006: 139–152).

³⁹ W tym kontekście intrygujący wydaje się problem statusu Terenu podczas rozmowy telefonicznej czy badań netnograficznych (por. np. Pink 2004: 110–114). Nie rezygnując z kategorii czasoprzestrzennych, od pewnego czasu określałam taki Teren, jako „Teren archipelagowy”.

⁴⁰ Nie sposób ukryć, że „wewnętrzność” tego rozstania – jeśli oczywiście nie uznamy jej za doświadczenie Lacanowskiego „przekroczenia fantazmatu” (zob. Lacan 1998: 273–274; Fink 2003: 255–256; Žižek 2001a: 154), na którym jako na związanym „z przybraniem przez podmiot nowej pozycji względem Innego jako mowy (ang. *language* rozumiane jako fr. *langage* – przyp. M.Ż.) oraz Innego jako pragnienia” (Fink 2003: 256), powinno nam najbardziej zależeć – wydać się może czymś zgoła niewystarczającym. Wciąż potrzebujemy tak czy inaczej zarysowanego terenu (postulowany Teren jest przecież tego najlepszym przykładem), który – jak laboratorium – zaświadczać by mógł o naszej naukowości (por. Gupta, Ferguson 1997: 1). Czy zatem zmiana samego nastawienia – jeśli będzie ona wyłącznie wyobrażeniowa – może coś zmienić? Przywoływany w tym eseju Slavoj Žižek odpowiada, że nie: „(...) podmiot zachowujący dystans do rytuału jest nieświadomy tego, że rytuał już dominuje nad nim od środka. Jak mówił Pascal, jeżeli nie wierzysz, przyklęknij i postępuj tak, *jak gdybyś* wierzył, a wiara sama do ciebie przyjdzie. Ta »czysto materialna szczerłość« zewnętrznego ideologicznego rytuału, nie zaś głębia wewnętrznych przekonań i pragnień podmiotu, jest prawdziwym *locus* fantazji podtrzymujących konstrukcje ideologiczne” (Žižek 2001b: 21). W tym miejscu nie można także nie zauważyć, że najpoważniejszy problem pojawi się wtedy, kiedy z całą stanowczością skonfrontujemy się z kluczowym pytaniem o to, czy sama świadomość zideologizowania terenu (będąca przecież podstawą jego przemianowania na Teren), nie jest tym, co stanowi sedno (wspierającej ideologię) współczesnej postawy cynicznej, w której „ideologia może wyłożyć swoje karty na stół, ujawnić sekret swego funkcjonowania, a mimo to nadal funkcjonować” (Žižek 2001b: 154). W takim ujęciu fundamentem ideologii współczesnego badacza terenowego byłaby już nie Marksowska fałszywa świadomość, a Sloterdijkowski cynizm jako „oświecona fałszywa świadomość”: „Cynicy wiedzą, co robią, ale robią to (...)” (Sloterdijk 2008: 22). „Bardzo dobrze wiedzą, jak się rzeczy mają w rzeczywistości, a mimo to zachowują się tak, jak gdyby o tym nic nie wiedzieli. Iluzja jest zatem podwójna: polega na przeoczeniu iluzji, która strukturyzuje rzeczywistość, faktyczną relację człowieka do rzeczywistości. I ta przeoczona, nieświadoma iluzja jest właśnie tym, co można nazwać fantazmatem ideologicznym” (Žižek 2001a: 48).

jak tylko iluzją rozliczenia, przepracowania problemu? Mam nadzieję, że kiedyś na te pytania będę umiał odpowiedzieć.

Literatura

- Abrahams, R.D. (2011). Doświadczenie zwyczajne i niezwykle. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza* (s. 55–82). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Amit, V. (2004). Introduction: constructing the field. W: V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (s. 1–18). London – New York: Routledge, wersja elektroniczna.
- Appadurai, A. (1999). O właściwe miejsce hierarchii. Przeł. W. Dohnal. W: M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (s. 228–244). Warszawa: Instytut Kultury.
- Bataille, G. (1999). *Erotyzm*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Blanchard, P., Bancel, N., Boëtsch, G., Deroo, É., Lemaire, S. (2008). Human Zoos: the Greatest Exotic Shows in the West. W: P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, C. Forsdick (eds.), *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires* (s. 1–49). Liverpool: Liverpool University Press.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*. Przeł. P. Bilos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Braunstein, N.A. (2003). Desire and jouissance in the teachings of Lacan. Trans. by T. Francés. W: J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan* (s. 102–115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chagnon, N.A. (1983). *Yanomamö: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clifford, J. (2005). Rearticulating Anthropology. W: D.A. Segal, S.J. Yanagisako (eds.), *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology* (s. 24–52). Durham: Duke University Press.
- D'Alisera, J. (1999). Field of Dreams: The Anthropologist Far Away at Home. *Anthropology and Humanism*, 24(1), 5–19.
- D'Amico-Samuels, D. (1991). Undoing Fieldwork: Personal, Political, Theoretical and Methodological Implications. W: F.V. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation* (s. 68–87). Washington, D.C.: American Anthropological Association, Association of Black Anthropologists.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Trans. by P. Kamuf. New York – London: Routledge.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dżurak, E. (2008). Antropolog z karabinem na ramieniu. (*op.cit.*), 41(4), 36–40.

- Fabian, J. (1990). Presence and representation: The other and anthropological writing. *Critical Inquiry*, 16(4), 753-772.
- Fabian, J. (2006). The other revisited: Critical afterthoughts. *Anthropological Theory*, 6(2), 139-152.
- Favret-Saada, J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*. Przeł. K. Marczevska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Fink, B. (2003). The subject and the Other's desire. W: S. Žižek (ed.), *Jacques Lacan: Critical Evaluation in Cultural Theory, Vol. I: Psychoanalytic Theory and Practice* (s. 243-263). London - New York: Routledge.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Freud, S. (2000). *Wstęp do psychoanalizy*. Przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (2007). Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego. Przeł. R. Reszke. W: S. Freud, *Psychologia nieświadomości* (s. 5-14). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (1968). Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in New States. *The Antioch Review*, 28(2), 139-158.
- González, R.J. (2007). Towards mercenary anthropology? The new US Army counter-insurgency manual FM 3-24 and the military-anthropology complex. *Anthropology Today*, 23(3), 14-19.
- González, R.J. (2008). 'Human terrain': Past, present and future applications. *Anthropology Today*, 24(1), 21-26.
- Griaule, M. (1943). *Les Saô legendaries*. Paris: Gallimard.
- Griaule, M. (1957). *Méthode de l'ethnographie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Griaule, M. (2006). *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*. Przeł. E. Klekot, A. Lebeuf. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (s. 1-46). Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kafka, F. (1975). Kolonia karna. Przeł. J. Kydryński. W: F. Kafka, *Wyrok* (s. 104-135). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kaniowska, K. (1991). Surrealizm i etnografia. *Polska Sztuka Ludowa - Konteksty*, 45(1), 3-6.
- Kowalski, M.W. (2013). Antropolog na wojnie - dylemat etycznego zaangażowania nauk społecznych. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 9(3), 124-141.
- Kukuczka, J. (2010). Antropologia na wojennej ścieżce. Wojny i konflikty etniczne jako wyzwanie dla współczesnego etnologa. W: F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik (red.), *Antropologia zaangażowana (?)* (s. 75-84). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lacan, J. (1997a). *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955-1956*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by R. Grigg. New York - London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1997b). *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by D. Porter. New York - London: W.W. Norton & Company.

- Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by A. Sheridan. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1999). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge (Encore 1972–1973)*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by B. Fink. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006a). *Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. by B. Fink. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006b). Tuché i automat. Przeł. K. Kłosiński. W: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia* (s. 30–41). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Ed. by J.-A. Miller. Trans. by R. Grigg. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2008). *My Teaching*. Trans. by D. Macey. London – New York: Verso.
- Lacan, J. (2012). *The Seminar of Jacques Lacan, Book X: Anxiety 1962–1963*. Trans. by C. Gallagher from unedited French typescripts. Pobrano z: <http://www.lacaninireland.com>. Dostęp: 30.08.2014.
- Lacan, J. (2013). *Imiona-Ojca*. Przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Laing, R.D. (1990). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. New York: Penguin Books.
- Leder, A. (2014). *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinberg. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lubaś, M. (2001). Więcej niż wiedza lokalna. W kierunku postinterpretatywnej koncepcji intensywnych badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 27–66). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Malinowski, B. (2007). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i oprac. G. Kubica. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Marks, K. (1951). *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej. Tom 1*. Oprac. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- McDougall, J. (1991). *Theaters of the Mind: Illusion and Truth on the Psychoanalytic Stage*. New York: Brunner-Routledge.
- Otto, R. (1999). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Paluch, A.K. (1990). *Mistrzowie antropologii społecznej. Rzecz o rozwoju teorii antropologicznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Passaro, J. (1997). "You Can't Take the Subway to the Field!": "Village" Epistemologies in the Global Village. W: A. Gupta, J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* (s. 147–162). Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Pink, S. (2004). 'Informants' who come 'home'. W: V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (s. 96–119). London – New York: Routledge.
- Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Rakowski, T. (2011). Teren, czas, doświadczenie. O specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 131–149). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Sloterdijk, P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*. Przeł. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Songin, M. (2011). Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania. W: M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna* (s. 151–163). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Soupault, P. (1976). Medal ratowniczy. Przeł. A. Ważyk. W: A. Ważyk (red.), *Surrealizm. Teoria i praktyka literacka. Antologia* (s. 317). Warszawa: Czytelnik.
- Stoller, P. (1997). *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Theweleit, K. (1989). *Male Fantasies, Vol. 2: Male Bodies – Psychoanalyzing the White Terror*. Trans. by E. Carter, Ch. Turner. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze dzieje syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprze-zroczystej. *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, 49(1), 13–22.
- Trąbka, A. (2007). Wyprawa na badania terenowe jako rytuał przejścia. Analiza treści dzienników antropologicznych. *Kultura i Społeczeństwo*, 51(4), 81–99.
- Tyler, S.A. (1986). Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. W: J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (s. 122–140). Berkeley: University of California Press.
- UK Ministry of Defence (2013). *Culture and Human Terrain*, Joint Doctrine Note 4/13, The Development, Concepts and Doctrine Centre, Shrivenham. Pobrano z: <http://www.gov.uk/government/publications>. Dostęp: 14.08.2014.
- Walczak, B. (2009). *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań współczesnej antropologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wróblewski, F. (2013). Teren – antropologiczne słowo-klucz. Analiza semantyczna domeny pojęciowej (wystąpienie konferencyjne). I Kongres Antropologiczny, Warszawa 24.10.2013.
- Zupančič, A. (2006). When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. W: J. Clemens, R. Grigg (eds.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII* (s. 155–178). Durham – London: Duke University Press.
- Žižek, S. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, S. (2001a). *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2001b). *Przekleństwo fantazji*. Przeł. A. Chmielowski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge – London: MIT Press.

SUMMARY

A farewell to field: an anthropological essay

Field in the cultural anthropology is still a predominant symbol of a discipline, notwithstanding its meaning is changing. But regardless of the continuing expansion of the con-

ceptual domain of the field as a word, it is impossible to revoke its legacy, invoked as time and space of different non-symmetric status. This ontological asymmetry and direct relationship with disciplinary practices, involvement in the colonial worldview as well as connection with militarism is precisely what determines the oppressive nature of the Field (the author suggests writing the first letter in uppercase as "the Field" – which is the expression of an attempt to construct the concept embracing the consciousness of its ideologization). Reflection on the ideological separation of the Field from the world cannot be considered only in terms of the social sciences, but it must also take into account the fantasmatic nature of such action and concept. The Field as a locus of the empirical Other (subjected to repressive observation of the researcher) is a special place indeed, also because of an idea described in psychoanalytic theory as the gaze of the big Other and, engendered in a researcher, a question regarding Other's intention, which is also a determiner of researcher's fantasy.

Key words: Field, fantasy, ideology, Other, big Other, disciplinary practices