

FILIP WRÓBLEWSKI  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## UWAGI O FETYSZYZACJI EMPATII JAKO KATEGORII POZNANIA ANTROPOLOGICZNEGO<sup>1</sup>

*We współczesnym świecie emocjonalna intuicja poniosła porażkę.*

Cleverbot (Cieśliński 2011)

### **Empatia w polskiej antropologii**

W antropologii polskiej ostatnimi laty zyskuje na znaczeniu refleksja etyczna, podająca w wątpliwość nie tylko dotychczasowy charakter pracy terenowej, lecz także służące jej uzasadnieniu przesłanki ontologiczne i metodologiczne. Wiąże się z tym poszukiwanie nowej wrażliwości (Kaniowska 2010a, 2010b), która dałaby asumpt możliwie partnerskiemu traktowaniu stron włączanych w proces badawczy. Postulaty odpowiedzialności (Kościańska 2004), egalitarności i współpracy (Pietrowiak 2011, 2013) czy empatycznego współczucia i więzi (Kafar 2007, 2010, 2011) jako zasad organizujących proces poznania antropologicznego, w przeważającej mierze zgłaszają przedstawiciele młodego pokole-

---

<sup>1</sup> Tekst niniejszy zawdzięcza wiele mojej lekturze *Zastanego światła* Clifforda Geertza oraz rozmowom i ożywionej korespondencji z dr Ingą Kuźmą, której pragnę podziękować za liczne inspiracje. Za uważną lekturę tekstu i konstruktywne uwagi dziękuję prof. Januszowi Barańskiemu, dr. Tarczycjuszowi Bulińskiemu oraz mgr. Łukaszowi Sochackiemu. Artykuł stanowi szkic koncepcyjny do projektu badawczego „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych” realizowanego w latach 2011-2013, finansowanego przez NCN (grant nr 2011/01/N/HS3/03273).

nia etnologów<sup>2</sup>, usiłujący tym sposobem wypracować dogodny dla siebie model praktykowania dyscypliny (Wróblewski, Sochacki, Steblik, red., 2010; Pieńczak, Diakowska, red., 2012). Naturę owego poszukiwania trafnie oddaje konstatacja Konrada Górniego i Marcina Brockiego, wskazujących na podejmowane próby uwolnienia się „od więzów, jakie na badania empiryczne narzuciła krytyka postmodernistyczna” (Górny, Brocki 2010: 190). W kontekście obserwowanego „zwrotu do sedna”, Katarzyna Kaniowska dopowiada, iż jego konstytutywną cechą jest nie tyle definitywne zerwanie, ile próba połączenia „modernistycznego pojmowania naukowego działania z postmodernistycznym myśleniem o tym działaniu” (Kaniowska 2010a: 13).

Wskazane poszukiwania wiodą część osób ku postawom akcentującym rangę empatii, wczucia, osobistego zaangażowania, emocjonalnego współprzeżywania czy pełnego uczestnictwa w interakcjach międzyludzkich, jako wyznaczników autentyczności i głębi poznania antropologicznego. Ciekawy wyraz dają temu w praktyce badawczej członkowie Kolektywu Terenowego Tomasz Rakowski (Rakowski, red., 2013), Małgorzata Wosińska (2010) czy Kamil Pietrowiak. Znamienne, że choć Pietrowiak przyjmuje w terenie odmienne stanowisko od Marcina Kafara, to sposób praktykowania obu został utożsamiony i spotkał się z zarzutem nieumiejętności oddzielenia indywidualnego wymiaru doświadczenia od zawodowego (Songin 2011). Być może jest to jedna z poważniejszych bolączek opisywanego w artykule modelu uprawiania antropologii.

Zauważalny i wzmagający się prymat podejścia dialogicznego, postulowany przez poszczególnych badaczy w tej bądź innej postaci, obciążony jest jednak pewnymi inherentnymi wadami, składającymi się na swoistą, zapośredniczoną na poziomie językowym, mitopraktykę antropologiczną. Polega ona na fetyszyzacji czy pochopnie idealizującym traktowaniu empatii oraz relacji międzyludzkich jako kategorii kluczowych dla poznania antropologicznego, odznaczającego się lokowaniem swego kapitału strategicznego w „pozalogicznych elementach poznania” (Kaniowska 2010b: 19). Sprzyja to formowaniu zwartej sieci przekonań naznaczonych subiektywizmem, które poprzez operacjonalizację dostępnych antropologom narzędzi pojęciowych nie tylko zyskują na znaczeniu jako pożądane bądź pochwalane, lecz ponadto przekładają się na wykształcenie i legitymizację środowiskowej poprawności w obrębie dyskursu. Wzrastająca popularność prowadzi do stopniowej naturalizacji tego poglądu, co dodatkowo utrudnia zdolność rozróżnienia, które dokładnie aspekty empatii winny być poddane rygorom naukowego myślenia, a które pozostają powiązane z myśleniem potocznym.

---

<sup>2</sup> Na grupę tę składają się w zasadniczej części osoby, których edukacja akademicka przypadła na ostatnie piętnastolecie. Ze względu na rozmaite umiejscowienie teoretyczne jej przedstawicieli oraz brak spójnego programu, za czynnik pozwalający wyodrębnić istnienie tego prądu pokoleniowego uznaje postulatyczny sposób ujmowania badań terenowych jako istotnych dla poznania antropologicznego oraz odwoływanie się do różnorako rozumianego dialogu i empatii.

Innymi słowy, posługiwanie się kategorią dialogu<sup>3</sup> (bo ta zdaje się stanowić ideowy zwornik omawianych stanowisk badawczych), a także jej pochodnymi, prócz ewidentnych zalet dla poznania antropologicznego, programowo uprzywilejowanego współczynnik humanistyczny, niesie ze sobą także niebezpieczeństwo w postaci łatwości rozprzężenia dyscypliny myślenia naukowego, godząc tym samym w zasadę intersubiektywnej sprawdzalności (patrz: Brocki 2011).

Daje się zatem zauważyć kilka tendencji wypaczających wyjściową postać omawianego pojęcia. Po pierwsze, jest to idealizacja dialogu polegająca na absolutyzacji tego sposobu traktowania drugiego człowieka jako zasadniczej czy najwartościowszej metody poznania. Po drugie, można mówić o idealizacji umiarkowanej, pozwalającej co prawda uznać istnienie innych perspektyw, a tym samym równoważnych metod komunikacji, ale z przekonaniem, że podejście dialogiczne byłoby lepsze. Przecenianie omawianego stanowiska ma nie tylko pośredni charakter, ale jest również stopniowalne. Za trzecią tendencję można uznać „instrumentalizację dialogu” (Brocki 2008: 146-159), rozumianą jako sprowadzenie go do roli narzędzia podnoszącego efektywność postępowania badawczego, a zatem traktowanie tej idei rozłącznie względem różnorodnych koncepcji filozoficznych (Baran, red., 1991; Buber 1992, 1993; Bukowski 1987)<sup>4</sup>. Ostatnią tendencję, będącą logiczną konsekwencją instrumentalizacji, stanowi przeciwstawne idealizacji cyniczne traktowanie dialogu. Podejście owo nie tyle zniekształca rozumienie omawianej idei, ile akcentuje płonność prób porozumienia międzyludzkiego czy międzykulturowego.

Powyższe wskazania wypada uznać za typologię możliwych odniesień do idei dialogu na skali od przeceniania po zupełne ignorowanie Innego. Każdorazowe odwołanie do kategorii dialogu czy spotkania jest obciążone ryzykiem absolutyzowania tych idei. Odniesienie do powyższych pojęć sugeruje podkreślanie wyjątkowości czy szczególności kontaktów międzyludzkich lub tylko pewnych ich aspektów. Przyjęte przeze mnie ujęcie stroni od ekskluzywizmu, propagując rozumienie dialogu jako postawy otwartej czy predyspozycji „ku” Innemu.

Omówione zniekształcenia pozwalają na wyodrębnienie ich pochodnych przyjmujących postać kilku metafor pojęciowych (Lakoff, Johnson 1988; Krzeszowski 1998) opisujących konceptualizacje: terenu, spotkania oraz relacji badacz – badany. Co zrozumiałe, metafory te pozwalają operacjonalizować doświadczanie świata poprzez artykulację dyskursu profesjonalnego. Ich zadaniem jest dostarczenie zestawu narzędzi kognitywnych umożliwiających „rozumienie

<sup>3</sup> W językoznawstwie kognitywnym prezentacji zakresu pojęciowego leksemów służy zapis przy użyciu wersalików, odsyłając bezpośrednio do domeny pojęciowej. Na potrzeby niniejszego artykułu zamiast wersalików zastosowano rozstrzelenie.

<sup>4</sup> Znamienne, iż Marcin Brocki referując recepcję kategorii dialogu na gruncie antropologii odnosi ją wyłącznie do inspiracji Bachtinowskich (Brocki 2008: 115-122), zaś dialogizm sytuuje wyłącznie w obrębie antropologii anglo-amerykańskiej (Brocki 2008: 123-145). Jest to możliwe wierna rekapitulacja zagranicznej dyskusji wokół tej kategorii, zastanawiające jest za to niemal zupełne zignorowanie kontekstu filozoficznego.

i doświadczenie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (Lakoff, Johnson 1988: 27)<sup>5</sup>. Omawiane w tekście metafory pozwalają na odwzorowywanie doświadczenia poprzez pobieranie jego „struktury z jednej domeny pojęciowej, domeny źródłowej, i rzutowanie jej na strukturę domeny docelowej” (Evans 2009: 67). Nie chodzi zatem o refleksję nad skalą zmetaforyzowania języka współczesnej antropologii czy możliwością jego świadomego kształtowania (Kaniowska 2005), lecz o zewidencjonowanie metafor mogących organizować sposób myślenia na temat badań terenowych, ujmowanych za pomocą dialogu. Artykuł traktuje o szczególnym wymiarze kultury profesjonalnej antropologów, na który składają się rozbieżności między myśleniem o terenie a praktyką badawczą. Wyszczególnione metafory służą zaś uspołnieniu powstałego wyłomu. Przedmiotem zainteresowania nie są zabiegi tekstowe ani strategie pisarskie badaczy, ani analiza figur, ale fenomen myślenia o wykonywanej pracy odnoszony do samej praktyki. Wybór perspektywy kognitywnej wydaje się najodpowiedniejszy do badania mentalnego aspektu kultury.

Użytkowy charakter metafor pojęciowych zbliżony jest do dziesięciu kłamstw etnografii wyrażających przekonania antropologów na temat własnych przymiotów i umiejętności technicznych (Fine 2010), czy retorycznych mistyfikacji piśmiennictwa antropologicznego (Mokrzan 2010). Jest być może tak, iż część odniesień do kategorii dialogu (stosowanej zamiennie z pojęciami: spotkanie, relacja), pozwala podkreślić emocjonalny bądź etyczny aspekt kontaktu etnograficznego, czym przyczynia się do zatarcia różnicy między potocznym a naukowym rozumieniem wspomnianego pojęcia. W dalszej kolejności wpływa to na upatrywanie w bezpośrednim kontakcie przewagi nad innymi metodami, względnie technikami prowadzenia badań.

Formułowane uwagi odnoszą się przede wszystkim do wypowiedzi i języka, a przez to sposobu myślenia młodego pokolenia polskich etnologów. Nie jest jednak tak, by było ono odosobnione w posługiwaniu się metaforami pojęciowymi od starszych pokoleń. Różnica może mieć co najwyżej charakter skalarny i tematyczny, inaczej ustanawiając powiązania między domenami źródłowymi a docelowymi, co jest związane ze zmieniającymi się w czasie sposobami rozumienia i prowadzenia badań oraz zadań stawianych antropologii. Toteż, o ile można minimalizować posługiwanie się metaforami jako środkami stylistycznymi, o tyle użycie metafor pojęciowych jako narzędzi kognitywnych jest nieuniknione. Ponadto, wyszczególnione i rozpoznane, pozwalają one precyzyjnie wskazywać zależności rygorów myślenia naukowego od myślenia potocznego (Hołówka 1986; Geertz 2005).

W trakcie badań terenowych prowadzonych w latach 2010-2014 sporządziłem znaczną liczbę notatek terenowych, zapisałem trzy dzienniki badawcze oraz

---

<sup>5</sup> W artykule pomijam krytykę i rewizję koncepcji metafory, znaczenia i umysłu formułowanych przez George’a Lakoffa (Pawelec 2005, 2006).

przeprowadziłem wywiady z ponad setką polskich etnologów należących do różnych pokoleń, z całego kraju. W próbie tej znaleźli się zarówno pracownicy naukowcy uniwersytetów i jednostek badawczych, jak i osoby zatrudnione w muzeach, skansenach bądź trzecim sektorze. Zaś na materiał empiryczny wykorzystany w pracy, oprócz przekonań i postulatów wyrażonych w publikacjach osób przynależących do omawianego w artykule pokolenia bądź starszych autorów odwołujących się do kategorii dialogu, składają się wypowiedzi zasłyszane podczas konferencji naukowych i koleżeńskich konwersacji (zapisane w notatkach terenowych) oraz fragmenty około trzydziestu niepublikowanych tekstów otrzymanych do wglądu<sup>6</sup>, których autorzy w zdecydowanej większości byli wówczas doktorantami lub studentami. Większość cytowanych wypowiedzi ma rutynowy charakter, o sporej powszechności występowania w żargonie profesjonalnym. Celem analizy jest wskazanie generalnych prawidłowości (ujmowanych w tekście pod postacią metafor), poprzez wyodrębnienie z materiału powtarzalnych wzorów.

Obierając ideę dialogu za domenę źródłową, można wyznaczyć w pracy terenowej etnologów trzy zespoły metafor, wykorzystujących odpowiednio służebność postaw (subdomena: teren, kontakt), dyspozycji (subdomena: badacz) oraz relacji (subdomena: spotkanie).

### **Subdomena: teren, kontakt**

Teren to własność. Metafora ta zasadza się na naturalizowanym przez język potoczny posługiwaniu się zaimkiem dzierżawczym „mój” na określenie czy to relacji (międzyludzkiej), czy (prawa) własności między wypowiadającym a określanym. Zdolność do pojęciowego przemieszczania punktu ciężkości z relacji na własność i na odwrót, zdradza ciekawą komplikację semantyczną, mającą oddźwięk także w praktyce badawczej. Daje to możliwość mówienia o „moich badanych” bądź „naszych badanych” („mój informator”, „moja respondentka”) w jednym lub drugim znaczeniu, a niekiedy w obu równocześnie. Konstrukcja ta sprawia wrażenie, że proces badania jest poddany na każdym etapie ścisłej kontroli. To także sposób utrzymywania przekonania co do własnego znaczenia, zdolności wywierania wpływu na innych, a wreszcie siły tego oddziaływania. Użycie zaimka dzierżawczego jest tu nie bez znaczenia, ponieważ sugeruje, iż badacz jest w stanie zachować władzę nad własną podmiotowością, a utrzymując jej integralność niejako automatycznie upodrzędnia Innych jako sobie (pod)danych. Podejście posesyjne nie tylko utwierdza mniemanie o odrębności i sprawczości badacza, lecz także pomaga w utrzymaniu integralności przyjmowanej przez niego roli. Pozwala to na skonstruowanie mentalnej linii demarkacyjnej

---

<sup>6</sup> Wypowiedzi podawane w cytatach bez odesłań do źródeł pochodzą z tak zebranego materiału.

„wobec” Innych (czego dowodzi kolejna metafora: kontakt to próba sił). W sytuacji głębokiego napięcia wewnętrznego, badacz – traktujący niezwykle osobiście nawiązaną relację – bywa powodowany szczerym zobowiązaniem, przez co mówi dużo o sobie, odsłania się: „moi rozmówcy opowiadali mi na tyle intymne fragmenty swojego życia, że zapytana o moją prywatność nie byłam w stanie nie odpowiedzieć”.

Dostrzegalny naddatek w postaci parokrotnego powtórzenia zaimka wyraża destabilizację wyobrażeń oraz mentalnych przyzwyczajęń badacza do własnej „przeźroczystości” czy „neutralności”, co znamionuje próbę pomyślnego rozwiązania sytuacji kryzysowej (napięcia wynikającego z zamiany ról), tak by zachowane zostało dotychczasowe, profesjonalne *status quo*. Kierując się sugestiami Ronalda Langackera (2005: 5, 25-31, 51-55, 63-64), można uznać, że taki sposób konstruowania układu oglądu<sup>7</sup> oddaje egocentryczne, to jest silnie zsubiektyfikowane, pojmowanie relacji międzyludzkich, przy czym wypowiadający jest zajęty przede wszystkim własną osobą (pragnie chronić swoją „prywatność”, jednocześnie czując konieczność udzielenia odpowiedzi). Inny pozostaje na marginesie zainteresowania.

Właściwe relacjom antropologicznym posługiwanie się zwrotem „moi rozmówcy” zamiast prostszego: „rozmówcy”, pokazuje afekt badaczy względem anektowanego przez siebie („swojego”) terenu. To także niewyrażane wprost uroszczenie, że ma się prawo traktować dostęp do napotykanym ludzi na zasadzie wyłączności. Częściowo za taką konceptualizację odpowiada wysoka konkurencyjność świata nauki łączona z prymatem innowacyjności. Ten ambiwalentny sposób podejścia do interlokutorów<sup>8</sup> przypomina o kolonialnych korzeniach antropologii. Właśnie za ich przyczyną badacze nie są w stanie wyobrazić sobie, by „ich” badani nie stanowili (choćby symbolicznie) czyjejś własności, by choćby na chwilę nie podlegali tak porządkowi, jak emisariuszom świata nauki. To ciekawość powołuje „ich” (badanych) do istnienia na kartach relacji antropologicznych. Zawłaszczenie to dokonywane jest nie tylko na rzecz badacza, ale również środowiska (grupy zawodowej, kręgu kulturowego), które ów reprezentuje. Istotą tak zrekonstruowanej metafory, podobnie jak pozostałych, jest szczególny automatyzm przyjmowania i posługiwania się nią.

Kontakt to próba sił. Metafora ta pozostaje w ścisłym związku z uprzednio omówioną. Gdy mowa o „mojej prywatności”, jak to miało miejsce w przywołanym przykładzie, czy też „o moim życiu prywatnym”, nie może ujść uwagi dysjunktywne założenie podziału rzeczywistości na opozycyjne wymiary: moje – twoje, prywatne – publiczne. Według tego wyobrażenia kontakty w terenie winna cechować nieprzechodność i nieprzenikliwość światów przeżywanym. Kluczo-

<sup>7</sup> W językoznawstwie kognitywnym „układ oglądu” to relacja między obserwatorem a przedmiotem obserwowanym.

<sup>8</sup> Przykłady płynnego przechodzenia między poszczególnymi sposobami artykułowania relacji można znaleźć w tekstach: Bielenin-Lenczowska 2011; Bloch 2011; Kurcz 2011; Stanisław 2011.

we dla badacza jest zachowanie integralności i poczucia autonomii, co przekłada się na antagonistyczną konceptualizację motywacji i dążeń poszczególnych stron relacji. Skutkuje to przekonaniem o wyraźnym rozdziale, opartym na nieredukowalnej różnicy dopraszającej się antropologicznego przekładu. Ponadto metafora ta opisuje przeżywany konflikt wewnętrzny, narastający wraz z konfrontacją zadanej do realizacji roli badacza z (nie)chęcią do angażowania się w relacje z innymi ludźmi. Będzie to zatem wariacja na temat typowy dla kręgu kultury euroamerykańskiej uprzywilejowującej perspektywę indywidualistyczną, z właściwą jej obsesją „bycia sobą” (Furedi 2008). Jako element formacji i treningu zawodowego wskazana metafora służy oswojeniu badacza z koniecznością zachowania „czegoś dla siebie” na wypadek porażki czy zniechęcającego braku współpracy. Jest także swego rodzaju dyskursywnym bezpiecznikiem pozwalającym utrzymać zainteresowanie agenta (badacza) w obrębie pola praktyki. Z jednej strony, metafora ta uśmierza subiektywnie odczuwany konflikt (między „mną” a „nimi”), a z drugiej, stanowi rodzaj narzędzia dyscyplinującego (daje poczucie oparcia płynące z myśli, iż „inni byli w podobnej sytuacji”, czym redukuje ryzyko rezygnacji).

Kontakt to transakcja. Zachodzące w ostatnich dwóch stuleciach gwałtowne przemiany gospodarcze i polityczne nie pozostały bez wpływu na model nauki oraz strategie jego legitymizowania. Przekładają się także na sferę wartości społecznych, odciskając piętno choćby na sposobie rozumienia funkcji czy zadań wiedzy, od której oczekuje się, by miała wartość użytkową (Lyotard 1997; Waters 2009). Konsekwencją powszechnego prymatu perspektywy utylitarnej jest być może dla antropologów merkantylny sposób konceptualizacji kontaktów, pozwalający myśleć o nich w kategoriach ekonomicznych: wymierności, efektywności, rentowności. Wiąże się to z opłacaniem rozmówców bądź postulowaniem konieczności zapewnienia im „godziwej rekompensaty za informacje”, która to „godziwość” jest najczęściej obliczana podług kulturowej miary badacza.

Rzecz jasna metafora ta nie jest wskazywana wprost w dyskursie antropologicznym, za to często przybiera postać zasady filozoficznej czy zdroworozsądkowej reguły: „każdy wyniesie z badań terenowych w dużym stopniu to, co sam wniósł” (Evans-Pritchard 2008: 216). Nade wszystko pojawia się ona pod dwiema postaciami, raz jako *dar*, innym razem jako *inwestycja* (rzadziej jako *przekupstwo*). Jakkolwiek rozłożyć akcenty, samo jej funkcjonowanie na poziomie oczywistości popartej prerogatywą skuteczności pokazuje, że oko etnologa jest także okiem wprawnego ekonomisty – „w zamian za” (Stanisz 2011: 192). Kontakt okazuje się transakcją związaną, tak jak w sprawozdaniu Dariusza Czai z badań poświęconych współczesnej duchowości, gdzie

część dyskutantów w praktyce zastosowała się do pewnej średniowiecznej zasady, mówiącej o tym, iż *dar* wymaga odwzajemnienia: *do ut des* – daję, byś i ty dał. Bardzo duża część ludzi mówiła tak: „Słuchaj, ja ci coś powiem o tej duszy, ale ty

mi też powiesz. Ale nie to, co się obiektywnie sądzi i myśli o duszy, tylko ty mi powiesz, jak to u ciebie jest z duszą”. (...) Coś za coś! Nie jest tak, że jeden odpytuje drugiego, ale obydwie osoby dzielą się ze sobą swoimi przemyśleniami, są partnerami w rozmowie (Uliasz 2009: 6).

Różnie położony punkt ciężkości zmieniał będzie perspektywę, przesuując ją z intencjonalnego, wykalkulowanego (żeby nie powiedzieć: wyrachowanego) działania, ku ideowo motywowanemu pragnieniu porozumienia nakierowanego na dobro Innego, odpowiadającego realizacji reguły wzajemności. Właśnie ono potrafi sprawić, że rozmówca „otworzy się” i „obdaruje” antropologa opowieścią (Kafar 2004: 89).

Wydaje się, iż podejście dialogiczne nacechowane szlachetnością intencji, głoszące postulat empatycznego zestrojenia, ma niewiele lub zgoła nie ma nic wspólnego z rozumieniem relacji terenowych jako wymiany. Podporządkowanie relacji wyobrażeniu o szlachetności czy przyjacielskości (Fine 2010: 89-92; Nowicka 2005) motywujących poszczególne strony jest wyrazem naiwnego przekonania co do kierujących nimi mechanizmów. Ta idealizacja dialogu przyjmująca postać metafory: spotkanie to przymierze, pozwala łatwo zapomnieć o pierwotnej przyczynie, jaka wiodła do nawiązania kontaktu, a było nią przecież konkretne zadanie naukowe. Spotykana jest też instrumentalizacja pod postacią kategorycznego tłumaczenia osób zajmujących się badaniami rynkowymi: „to tylko transakcja” albo: „skoro płacę, to wymagam”, która sprowadza rozmówców do roli przedmiotów, z którymi można się obchodzić jakkolwiek<sup>9</sup>.

Reasumując, opisywanie kontaktów terenowych przez odniesienie do inwestowania bądź dzielenia się (także: składania daru obecności, daru z siebie), odsyła do źródłowo wspólnego przeświadczenia przesądzającego o transakcyjnym charakterze tych relacji.

### **Subdomena: badacz**

Badacz to znawca. Metafora ta opiera się na przesądzeniach co do umiejętnego i łatwego komunikowania się oraz opanowania przez badacza technik interpersonalnych, co winno gwarantować skuteczność. Taki sposób myślenia o sobie prezentują antropolodzy mówiąc, iż „są osłuchani” w terenie, „odczytują kogoś” (ewidentna konsekwencja traktowania zjawisk kultury jak tekstu – zob. Kaniowska 2006: 28), „wprawili się”, „weszli w cudzy świat”, „zaan-

<sup>9</sup> Antropolodzy mówią o tym jak o wyciskaniu cytryn i pomarańczy – do ostatniej kropelki, wyjąć i wyrzucić: „wycisnę coś jeszcze”, „wyduszę to z niego”, „chciałbym lepiej wyciągać informacje”. Nie stronią także przed sformułowaniami podkreślającymi ich determinację czy umiejętności warsztatowe, stąd mowa o „wywoływaniu”, „wyłuskiwaniu” i „wyławianiu”, „otwieraniu”, o „wydobyciu urobku” czy „odsysaniu z opowieści”.



gażowali się w temat”. Wreszcie, antropolog to ktoś taki, kto nauczył się „jak to jest być” Innym. Sformułowania te obrazują przekonanie o zdolności niezawodnego nabywania wiedzy, przy zachowaniu jej profesjonalnego charakteru. Ponadto dochodzi tu do głosu długofalowa strategia konstruowania autorytetu w oparciu o nagromadzony, zewidencjonowany i udokumentowany bagaż doświadczeń terenowych, które jak żadne inne uprawniają do posługiwania się mianem specjalisty. Takie ujęcie zakłada również niezbywalność i ekskluzywność tej wiedzy, co sugeruje szczególne przygotowanie bądź wyjątkową wrażliwość antropologa, umożliwiającą czy ułatwiającą tę drogę poznania. Bycie znawcą opiera się zatem na szczególnego rodzaju predyspozycjach, rzekomo niedostępnych przedstawicielom innych dyscyplin. Jest to zakamulowany sposób podtrzymywania spójności określonej grupy interesu poprzez poczucie jej odrębności.

Przeświadczenie, iż można się stać Innym (podsycane przypadkami włączenia badacza do grona „swoich”) doczekało się krytycznej oceny, jako podszywanie się (*going native*; Walczak 2009: 29-32, 41). Kondensacja tej postawy jest dwuwektorowa: zachodzi poprzez mimikrę bądź przez poczucie przynależności pozbawione prawomocnego przysposobienia czy akceptacji (u B. Walczaka: „adopcja kulturowa”). Piśmiennictwo antropologiczne zna wiele przypadków piętnowania pochopności takiego podejścia, wskazując na „podwójne zmarginalizowanie” badacza jako mediatora usytuowanego pomiędzy bezpośrednio nieprzechodnymi światami. Uroszczenia tego nigdy nie zdołano wyrugować, jest ono elementem kultury profesjonalnej antropologów, toteż nie powinna dziwić ani żywotność, ani postać opisanej metafory. Znamienne, iż zastrzeżenia o braku prawomocności figury znawstwa nie wadzą odwoływaniu się do niej. Kategorycznemu „nie można naprawdę stać się” (Evans-Pritchard 2008: 218) Innym towarzyszy opatrzone cudzysłowem opowieść o badaczach, którym się to jednak udało, którzy mimochodem „zostali przemienieni”, a nawet „bez swojej wiedzy «zostają tubylcami»” (Evans-Pritchard 2008: 220).

Badacz to winny. Metafora ta pozornie tylko przeciwstawia się dotychczas prezentowanym, w istocie jest ich uzupełnieniem pomagającym zagospodarować niepożądaną obecność badacza, traktowaną jako ingerencja. Ewentualne wątpliwości towarzyszące naruszeniu miru wizytowanego świata zostają przesunięte na chwilę jego opuszczania. „Niewinny antropolog” wkraczając w nieznaną sobie teren nie będzie odczuwać zakłopotania własną postawą. Musi ona budzić lekki niepokój, lęk nawet, ale podszyty euforią i ciekawością, zdolnymi zdominować pierwsze odczucia i emocje. Miejsce na winę antropologia znajduje gdzie indziej, sytuując ją w chwili, gdy badania dobiegają końca, to znaczy gdy wygasa bezpośrednia fizyczna obecność antropologa w terenie. Po powrocie wraz z refleksją przychodzi „kac etnograficzny” (Barley 1997: 211). Badacz jawi się sobie jako żałosny błazen „bezkrytycznie wdzięczny losowi” (Barley 1997: 211) za możliwość powrotu. Jednak nie wszystkich wrócił, gdzieś

się po drodze zapodział – wiąże go wina. Prócz ulgi, długo jeszcze czuć się będzie niekomfortowo, wręcz podle, gdyż był tam, by przede wszystkim pozyskać określoną wiedzę, natomiast „opuszcza teren, pozostawiając w nim ludzi”. Ciężką nad nim zawiązane relacje, odpowiedzialność „za” i „wobec” ludzi, których być może już nigdy nie spotka. To, co było, już się nie powtórzy – przychodzi nostalgia. To on pozostawia, on „zrywa”<sup>10</sup>, więc wina leży po jego stronie.

Przyjęcie jej służy przeżyciu *katharsis* – to jeszcze jeden ciężar, jaki musi na siebie wziąć badacz jako łotr i grabieżca, który – jak sugeruje ta metafora – naruszył zażyłość zaciągając niedający się spłacić dług wdzięczności (Bloch 2011: 214). Z czasem zacierają się ślady, przychodzi niepamięć, a za nią ulga. Wyobrażenie owo ma jeszcze jedną konsekwencję, prowadzi do postrzegania interlokutorów jako biernej, bezwolnej masy, przypisując inicjatywę działania badaczowi (Bloch 2011: 217), czym potęguje poczucie w in y. Wypada, by badacz doświadczał poczucia straty względem zaanektowanych – „swoich” – rozmówców. Zaraz potem następuje hossa publikacji.

Badacz to zobowiązany. Wskazana figura jest logiczną konsekwencją poprzednich, a przy tym wiąże się tak z zadośćuczynieniem, jak szeregiem konkretnych powinności dyktowanych dobrem Innego, rozumianym podług prawideł kultury badacza bądź norm etycznych, czy wężej – etosu reprezentowanego środowiska naukowego. Przekłada się to na przekonanie „o konieczności empatycznego wczuwania się w położenie swojego rozmówcy”, tak by poznanie było kompletne, dające pełny obraz świata badanych, ich przeżyć, myśli, działań i wartości. Stąd:

chęć uzyskania informacji i nawiązania wzajemności powoduje, iż etnolog powinien być otwarty na dialog, na wysłuchanie opowieści drugiego człowieka. Charakter spotkania w *terenie* powoduje, że często w krótkim czasie badacz poprzez rozmowę staje się bliski gospodarzowi, przez co często dzieli się także swoim życiem (tekst niepublikowany, zaznaczenie za oryginałem).

Takie przeświadczenie podkreśla znaczenie spotkania dla poznania antropologicznego, wskazując wspólną obu stronom kondycję. W przypadku badacza popartą stosownym treningiem – ową gotowością. Naczelne przekonanie o zachowaniu „naturalności” oraz „oparci na zaufaniu” sposobów pozyskiwania informacji powoduje konieczność budowania względnie spójnej reprezentacji zastanego systemu wiedzy, wyobrażeń i praktyk, tak by dało się je włączyć do systemu wiedzy kultury uprawniającej rzeczoną penetrację. Wzajemność przy-

<sup>10</sup> Kieruje się tutaj trafną intuicją Ingi Kuźmy, zwracającej uwagę na wymiar przemocy symbolicznej zawartej w kontaktach badawczych (rozmowa przeprowadzona 18.06.2011).

mowana jest jako niepożądana ewentalność (na co wskazuje sposób użycia partykuły „także” w przytoczonej wypowiedzi).

Warto zastanowić się, jakie przesłanki przemawiają za popularnością podejścia empatycznego, a co za tym idzie – również emocjonalnego charakteru poznania antropologicznego. Upraszczając, na poziomie deklaratywnym przypisać można wskazaną tendencję wzrostowi refleksji etycznej, która zyskała na znaczeniu wraz z upadkiem pozytywistycznego modelu uprawiania antropologii. Dostrzeżenie skali ideologicznego, politycznego i kulturowego uwikłania stosowanych procedur doprowadziło do sytuacji opisywanej mianem „zwrotu etycznego”, to jest takiego przeorientowania perspektywy antropologicznej, by uwzględniała ona zagadnienia dotychczas tabuizowane w oficjalnym dyskursie akademickim (Baer 2006: 72-74). W szerszej perspektywie było to spowodowane przewartościowaniem porządku kolonialnego oraz podważeniem dominacji krajów Zachodu nad pozostałymi (Lubaś 2011: 36-38). Antropologia, tak jak działania etnografa, a także on sam, już na zawsze utraciły przezroczystość. Owo zerwanie ściśle wiąże się z omówioną uprzednio metaforą winy.

Dyskredytacja paradygmatu zapewniającego utrzymanie istnienia dyscypliny oraz jej względnej stabilności w dynamicznie zmieniającym się środowisku nauk społecznych, wymusiła poszukiwanie nowego dla niej uzasadnienia. Po zakwestionowaniu stosowanych dotąd metod i procedur, szanse zaczęto upatrywać w empatii i emocjach jako umożliwiających lepszy dostęp do badanych ludzi. Wraz ze zmianą podejścia do empatii jako narzędzia poznania antropologicznego, proporcjonalnie zmieniała się refleksja etyczna. Owo przyjmowane intuicyjnie przeświadczenie przesądziło o poszukiwaniu zgoła innej, a być może uniwersalnej drogi porozumienia, rodząc tym samym nowe zobowiązania względem rozmówców. Znakomicie ujmuje to sformułowanie Edwarda Evans-Pritcharda, którego zdaniem „antropolog współodczuwa z ludźmi, o których pisze” (Evans-Pritchard 2008: 229). Powyższy pogląd towarzyszy dyscyplinie od jej zarania, zmieniając tylko swoje natężenie, bowiem głosząc nadrzędność moralnego uposażenia, podkreślając konieczność ścisłego respektowania etycznych prawideł, daje się do zrozumienia, iż inna postawa nie licuje z powinnościami prawego antropologa (Fine 2010: 93-95). To nieco misyjne wyobrażenie osłania takie bolączki, jak nieumiejętność czy niemożność sprostania rygorowi procedur badawczych, słabość lub brak dostatecznego opanowania warsztatu. Gdy nie staje doświadczenia i umiejętności, odium składa się na barki Innego, bowiem kontakty „mają być” – jakie będą, zależy od niego. Podejście owo tłumaczy również mniemanie, że „to rozmówcy chcą, żebyśmy ich rozumieli”. Etnografowi nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko spełnić to życzenie. Jest ono dogodnym pretekstem pozwalającym tłumaczyć rolę karnego emisariusza antropologii. Dodatkowo wiążą się z tym korzyści, jakie badacz przewiduje odnieść – to one przekładają się na coś w rodzaju zaciąganego długu czy wdzięczności, jaką winien żywić.

## Subdomena: spotkanie

Spotkanie to sytuacja. Wypada najpierw zająć się wielokrotnie przywoływanym pojęciem spotkania, bowiem ma ono kluczową rolę dla zrozumienia niuansów redefinicji terminologii służącej fachowemu opisowi oraz konceptualizacji badań terenowych. Mówienie o spotkaniu ułatwia odróżnienie, prezentację odmiennej perspektywy oraz nowego podejścia do badań. Dość dobrze streszczają to słowa Moniki Baer:

moje doświadczenia spotkania etnograficznego skłaniają ku tezie, że szeroko rozumiana praktyka terenowa (niemniej inna niż model praktyk studenckich dominujący w wielu polskich ośrodkach akademickich) jest jednym z najprostszych sposobów (choć oczywiście wcale nie jedynym) rozwijania owej wielostronnej wrażliwości poznawczej, której często w polskiej antropologii brakuje (Baer 2005: 6-7).

Spotkanie nie jest zatem równoważne praktyce terenowej, spotkanie – jak zdają się sugerować użytkownicy tego terminu – wykracza daleko poza ramy tradycyjnego badania, to suma nieekwiwalentnych czynników wrażliwości i otwartego nastawienia względem Innego, ujmowanych jako ważniejsze aniżeli przebyty trening. Przy czym pierwsze – predyspozycje – umykają waloryzacji, natomiast wtóre – nabyte umiejętności – podlegają zarówno gradacji, jak ewaluacji.

Urasta zatem „spotkanie”, w miejsce zgrzebnego „wywiadu” czy równie prozaicznej „rozmowy” (choć i tę się toleruje), do rangi zasadniczego problemu antropologii (Brocki 2004: 181), ściśle uzależnia się od niego jakość poznania. Sceptyk byłby gotów utrzymywać, że jest to tylko językowa kosmetyka, jednak dokonany podział zgoła odmiennie rozkłada akcenty specyfikujące składowe doświadczenia, podkreślając ludzki wymiar całego procesu. Należy podkreślić deklarowane tutaj zerwanie rutynowego charakteru postępowania i toku podejmowanych czynności. Być może przekształcenie dyskursu antropologicznego, uwydatniające walory egzystencjalne i indywidualne procesu poznania, służy wpisaniu międzyludzkich kontaktów w strukturę heroicznej figury bycia etnografem, tym samym podbudowując patos i wzniosłość sytuacji postrzeganej jako przeciwność, jako coś, z czym trzeba się zmierzyć.

Prezentowane podejście wpisuje się w o wiele szerszą tendencję „silnego pragnienia powrotu do pierwotnej obecności” (Brocki 2008: 115). To również wyraz głębokiego wyczerpania stanem nierównowagi i drwiącego zdystansowania, owocującego potrzebą odnowienia żarliwości (Zagajewski 2003: 11-28, 63-67; Hessel 2011), wbrew oceniającym taką postawę opiniom. Ponadto, nie pozostaje bez znaczenia przekształcenie paradygmatycznego fundamentu działalności antropologicznej, polegające na przesunięciu środka ciężkości z obserwacji na

słuchanie (Brocki 2008: 124, 126-127). Pierwsze zakłada dystans, wtóre, znosząc go sprowadza na badacza kłopot polegający na konieczności balansowania pomiędzy poufałością a profesjonalizmem, serdecznością a czujnością. Co ważne, ostatecznie zostaje zdjęty pozór neutralnego spektatora, jakim mógł się dotąd badacz zasłaniać. Wreszcie, jak za Michaiłem Bachtinem przypomina Marcin Brocki, „poznanie dialogowe jest spotkaniem” (Brocki 2008: 140). Stwierdzenie owo ze zdwojoną siłą wskazuje, iż poznanie w antropologii ma zawsze charakter ściśle osobowy, tym samym pozostaje uwikłane w świat ludzkich spraw – nigdy nie jest „niewinne”. Cóż zatem badacze dają do zrozumienia, mówiąc o „sytuacji spotkania”, „sytuacji rozmowy”, „sytuacji badania”, względnie „sytuacji wywiadu” czy „spotkaniu etnograficznym”? Cóż się takiego stało, że podstawowe pojęcia etnograficzne opatrywane są innymi nazwami, tak by uwydatnione zostało właściwe znaczenie – jaki pogląd o tym rozstrzyga?

Uzus językowy wskazuje na co najmniej dwa aspekty semantyczne struktury powyżej przytoczonej kolokacji. Pierwszym jest parametr personalny mający oddawać, jak to zostało pokazane na przykładzie spotkania, unikatowość czy wyjątkowość zawiązującej się przypadkowo relacji międzyludzkiej. Dla antropologa taki sposób pojmowania i przedstawiania własnej pracy, funkcjonujący na zasadzie autostereotypu (jak też skrzętnie kreowanego wizerunku na użytek postronnych odbiorców), będzie deklaracją, iż kierowały nim dobre chęci, wola zrozumienia, otwartość, pragnienie pełnego, prawdziwego poznania oraz porozumienia z Innym. To nieuświadomione silne przekonanie o tym, jak być powinno, a zatem deklaracja aksjologiczna, wskazuje na normatywny wymiar wyobrażenia. Sąd tego rodzaju pełni jeszcze jedną rolę, przydając się jako narzędzie perswazyjnego tłumaczenia, że działania podejmowane jako dialog są w istocie nim i tylko nim – są dialogiem. Takie użycie służy zamaskowaniu odczucia instrumentalnego charakteru podejmowanej pracy, a dalej, poprzez zatajenie czy wyparcie, dopomaga dalszemu podtrzymaniu autostereotypu.

Drugi aspekt – przestrzenno-procesualny, odsyła do źródłosłowu lokującego aktorów społecznych, interakcje, zespół okoliczności, w sieci odniesień czasoprzestrzennych. Skoro wskazane uprzednio przykłady odpowiadają strukturze: „być/znaleźć się w sytuacji”, to wiadomo, że zachodzi dynamiczna zależność między wszystkimi wyodrębnionymi zmiennymi (trwa, bądź została zakończona, składając się na określony stan, czym wzmacnia wydzźwięk parametru personalnego). Struktura ta służy wiernemu oddaniu skali doświadczenia. Zatem omawiana metafora miałaby za zadanie pokazywać miejsce wspólne, to jest coś, co się przytrafia, coś z czym trzeba sobie poradzić. Owo położenie, być może szczególnie, jeśli idzie o badacza (sytuujące go na granicy światów lub zgola wyrzucające poza ich obręb) jest przezeń podzielane z napotykanymi osobami. Wobec czego mówienie o sytuacji suponuje istnienie wspólnoty losu osobnych podmiotów niejako razem wrzuconych w nią, to znaczy bezradnych wobec zewnętrznych czynników, ale za to obdarzonych sprawczością, właściwymi sobie motywacjami

oraz strategiami działania. Spotkanie okazuje się żmudnym procesem porozumiewania, próbą sił uruchamiającą

utajenie funkcjonujący stereotyp łączony z myśleniem o antropologii, a mianowicie tendencję myślową, której artykulację oddaje – lepiej niż polski przekład tego wyrażenia – angielskie „ethnographer as a hero” (Kaniowska 1995: 287).

Spotkanie to zadanie. To metafora opierająca się na przekonaniu, iż po nawiązaniu kontaktu antropologicznego jego osobliwość rodzi szczególnego rodzaju konsekwencje, a co za tym idzie, również powinności. Tak oto

dialóg jest możliwy tylko podczas spotkania dwóch osób, chcących wyjść sobie naprzeciw i świadomych swoich odmienności. Wtedy przestaje on być „antropologiczną ironią” i grą interesów, otwierając drogę tym najgłębszym relacjom międzyludzkim.

Co utwierdza w przekonaniu, że podstawą tych relacji jest każdorazowo

obopólna chęć porozumienia. Głównym motywem było więc budowanie relacji z drugim człowiekiem, z którym ponad naszą odrębnością stawaliśmy się sobie bliżsi, i w tej relacji zrozumienie naszej wzajemnej Obcości.

Przekonanie powyższe ujawnia swoistą skłonność antropologów do projektowania motywacji partnera według własnych o nim wyobrażeń. Badacz staje wobec wyzwania i zobowiązania zrozumienia Innego, uznawanych za warunek *sine qua non* prowadzonych poszukiwań. Wiąże się to ściśle z odsunięciem pozytywistycznych uroszczeń wyjaśniania na rzecz perspektywy hermeneutycznej preferującej współczujące rozumienie. Można widzieć tu realizację szczerzej i świadomej potrzeby pełnego współuczestnictwa w badanej kulturze, bowiem – zdaniem Pawła Schmidta – „antropolog nie tyle stara się wyjaśnić, ile zrozumieć, tak nie wyjaśnia działań człowieka, ale człowieka rozumie” (Schmidt 2009: 44, por. Schmidt 2011). Prezentowane podejście jest ideowo chwalebne. Jednak pewne jego młodzieńcze adaptacje podczas badań zawierają błąd utożsamienia porządku emocjonalnego, ściśle przesiąkniętego myśleniem potocznym, z prawidłami dyskursu naukowego. Zatem można sobie na nie pozwolić pod warunkiem, jak w przypadku Schmidta, posiadania wieloletniego doświadczenia i wyrobienia badawczego.

Metafora zadania konstruuje złożony system uwarunkowań kontaktów między uczestnikami spotkania, czyniąc zasadą „obopólną” wolę – wzajemność. Taki sposób myślenia na temat pracy etnografa okazuje się czynionym z góry założeniem. Badacz tłumaczy nim potrzebę unaukowania partykularnych i potocznych kategorii odnoszących do doświadczenia i świata przeżywanego Innymi. Dokonując zamiany kategorii, podporządkowuje je dominującemu i dys-

cyplinującemu go dyskursowi. Uściślając: jego „być” profesjonalne, to być bezustannie w roli i dla roli. Powinność empatii i wrażliwości na różnorodność spraw ludzkich okazuje się tyleż zadaniem agenta, co swoistą strategią adaptacji do zaistniałych warunków. Toteż dochodzi do fuzji kulturowo bądź społecznie preferowanych postaw oraz oczekiwań płynących z zasad funkcjonowania w ramach określonej dyscypliny naukowej, które zostają badaczowi zadane. Owo zainteresowanie, zinternalizowane jako etyczna powinność, to w znacznej mierze próba uładzenia konfliktu ról – „schizofrenicznego” położenia obarczającego szczególną odpowiedzialnością badacza – która, przez tryb warunkowy zakładanej wzajemności, zdejmuje z niego brzemień odpowiedzialności. Zainteresowanie Innym zostaje podporządkowane normatywnemu wymiarowi wytycznych. Przeświadczenie o wzajemności intencji maskuje obecność tej konstrukcji myślowej, odwołując się do „prawdziwych” przyczyn prowadzenia badań. Tak umiejscowione „bezinteresowne” zainteresowanie jest pochodną prowadzonej działalności naukowej (ujmowanej paradygmatycznie), polegającej na wdrażaniu konkretnych procedur i metod, wynikających – o czym się najchętniej zapomina, lub pomija – z planu (to znaczy celowego i racjonalizowanego ciągu czynności rozłożonych w czasie).

Uprzywilejowanie perspektywy empatycznej albo też budowanie refleksji opartej na przesłankach tego rodzaju wypada odczytywać jako dyskursywną strategię racjonalizacji antropologii wprowadzaną przez część jej młodych adeptów. To rodzaj higieny intelektualnej, pozwalającej zachować pozór niesprzeczności motywacji i działań. Czynienie z niej immanentnego etapu dociekania naukowego służy nie tylko rehabilitacji „pozalogicznych elementów poznania”, ale w równej mierze podniesieniu jego efektywności. Pomijając zagadnienie inwencji bądź intuicji badawczej, badacz najpierw ma do czynienia z nauką (konieczność przyswojenia sobie wiedzy teoretycznej oraz reguł jej praktycznego funkcjonowania), a dopiero potem przychodzi spotkanie (zastosowanie wskazań), nie na odwrót. Wpierw działają pojęcia wypracowane na drodze zdyscyplinowanej refleksji naukowej, pozwalające nazywać sytuację „dialogiem”, „rozmową” czy „wywiadem”. Następnie, wywołane tymi słowami wartościowanie, niosące konsekwencje epistemologiczne (sposób traktowania rozmówcy mający wpływ na „jakość” gromadzonych danych). W dalszej perspektywie dwuznaczność metafory zadania prowadzi do wyodrębnienia pożądanej wrażliwości, odpowiadającej uprzywilejowanej pozycji dyscypliny. Metafora ta ma także silnie indoktrynujący charakter, gdyż pozwala na utajenie napięcia związanego z próbą siłą, podsuwając w jej miejsce romantycznie sprokurowane spotkanie.

Spotkanie to przymierze. Ostatnią figurę odtwarzam odwołując się do Clifforda Geertza, który na kartach *Zastanego światła* starał się przedstawić skutki załamania niewypowiedzianego porozumienia, dyktowanego równowagą „intymnego zetknięcia”, do jakiego dochodzi w terenie. W tej sytuacji, ze strony badacza

jedyne, co można ofiarować rzeczywiście, unikając w ten sposób żebrani (…), to my sami. Jest to myśl niepokojąca i pierwszą reakcją na nią jest pojawienie się namiętnego pragnienia, by zdobyć osobiste uznanie własnych informatorów – tj. zostać ich przyjacielem – w celu zachowania szacunku dla samego siebie. Przekonanie, że osiągnęło się w tym względzie istotny sukces, jest ze strony badacza kwestią wiary: wierzy się w międzykulturową komunikację (zwaną „porozumieniem”) (Geertz 2003: 47).

Co ważne, Geertz kategorycznie zaznacza, że jest to fikcja (nie zaś kłamstwo), mająca za zadanie uładzić dezorientację, a lepiej jeszcze – dać podstawę wyobrażeniu, które przychodzi przyrównać jedynie do „ocalającego kłamstwa” Marlowa. Jeśli poniesiony trud miałby pójść na marne, nie przynosząc najmniejszych nawet wymiernych efektów, a silnie odczuwane przez etnografa ryzyko, na stałe wpisane w jego działalność, miałyby się okazać po prostu zbędnym, trudno się dziwić uruchamianiu na poły mitologizujących porządków myślenia o sobie jako bohaterze. Czym bowiem bez gniewu, goryczy czy rozczarowania wytłumaczyć poniesione niewygody albo długotrwałe wyrzeczenie się własnego bezpiecznego świata (Lévi-Strauss 2008)?

Znamiennego przykładu zawieranego w terenie przymierza dostarcza Marcin Kafar, opisujący intensywny kontakt z rozmówczynią – Panią Stasią:

W chwili pożegnania doszło do wzajemnego nałożenia się na siebie naszych horyzontów moralnych, zbliżyliśmy się do siebie jako dwoje ludzi i na ten właśnie dość ulotny moment zostało zawieszona moje antropologiczne „JA”. Zamieniłem je jednak na coś niezwykle ważnego, jak sądzę, nie tylko dla mnie: na obecność i współbycie z drugim człowiekiem, człowiekiem, który w pełni na to zasługiwał. W tamtym momencie narodziła się między nami więź, którą chciałbym w przyszłości pielęgnować i utrzymywać tak długo, jak to możliwe (Kafar 2004: 96-97).

Próba tłumaczenia zawieranego przymierza ewokuje figurę ofiary, poświęconą niewypowiadany, acz przepajającym piśmiennictwo antropologiczne przekonaniem o byciu żertwą składaną na ołtarzu nauki, a zarazem ofiarnikiem tej konfesji (znawca). Rekonstruując składowe tej metafory wypada wskazać badacza, który jak gdyby w darze zawiera siebie Innym. Dokonując gestu rezygnacji, liczy, iż zostanie mu dane poznanie Innego – echem powraca zasada *do ut des* (transakcja). Czyni przy tym ukryte założenie przyjmujące postać przekonania o konieczności uznania przez Innych wartości jego osoby, jako podmiotowości równorzędnej ich systemowi osądu. Przymierze zależy zatem od zdolności „odkrycia” lub „dostrzeżenia” wymiaru czynionej ofiary, a obowiązek rozpoznania spada na Innego. Antropolog jawi się we własnych oczach jako ktoś ważny – utrzymuje pewność siebie, mogąc wnieść jakąś wartość do życia Innych – czym balansuje na granicy pychy. Odkrycie się, polegające na zawieszeniu między światami, uchodzi za znamię niewinności czy wręcz



za próbę zaparcia się siebie lub wyrzeczenia się „niegodnych” motywacji (to jest celów naukowych, które doprowadziły do konkretnej sytuacji). Przeszkadzają one w autentycznym porozumieniu umożliwiającym lepsze i pełniejsze bycie „wobec” i „dla” Innych. To forma poświęcenia się (zatracenia) dla sprawy. Badacz, poprzez gest rezygnacji, doprowadza do choćby częściowego oczyszczenia ze związków z własną kulturą – przyjmuje rolę cierpiętnika, ofiary, która łączy się z figurą posłannictwa obecną w antropologii od momentu jej powstania. Etnograf jest nie tylko badaczem, lecz również emisariuszem, a niekiedy także „misjonarzem” działającym w imieniu własnej kultury. I jako taki, poprzez wyrzeczenie, uosabia to co szlachetne i godne, udowadniając wolę współpracy, oddanie, a nawet zawierzenie Innym (ma przy tym nadzieję uzyskać dostęp do ich świata). W razie niepowodzenia, gdyby został odrzucony, może winę zrzucić z siebie; wszak przyszedł do Innych z sercem na dłoni, a „swoi” go nie przyjęli. Będzie mógł z prostoduszną naiwnością pielęgnować zranienie. Dwuznaczność figury ofiary polega nie tylko na świadomym poddaniu się zwierzchności Innych, odznaczającej się akceptacją lub odrzuceniem, ale nade wszystko na kluczeniu pomiędzy dobrowolnością takiego daru a wystawianiem na szwank swych praw, których respektowania badacz jednocześnie się domaga. Postrzeganie własnego „ja” badacza za pomocą omawianej metafory nosi znamiona transgresji pozwalającej uładzić poczucie winy płynące z pełnionej roli – przecież będąc tam, etnograf pozostaje swoistym inkwizytorem.

## Wnioski

Powyższa rekonstrukcja metafor służących operacjonalizacji myślenia o terenie czy podejmowanych przez badaczy działań, zasada się na dialogowym uposażeniu refleksyjności antropologicznej, a przynajmniej usilnym pragnieniu części młodych badaczy, by właśnie takie przesłanki leżały u podstaw pracy naukowej. Zaprezentowany zespół metafor pojęciowych, powiązany z domeną dialogu, jest tylko wycinkową prezentacją kognitywnie rozumianych metafor, jakimi posługują się etnologowie; wskazanie pozostałych wymagałoby określenia innych domen źródłowych służących konceptualizacji badań terenowych. Jedną z poważniejszych konsekwencji posługiwania się zaprezentowaną siatką pojęciową w rutynowej pracy etnografów stanowi oczywistość oraz zrozumiałość „sama przez się” przyjmowania emocji, współuczestnictwa czy wreszcie – empatii, jako najbardziej „naturalnych” narzędzi poznania antropologicznego. Wobec powyższego warto zastanowić się, czym jest powodowane przywracanie znaczenia „pozalogicznym elementom poznania” w antropologii? Może ono być bezpośrednim skutkiem przekonania o potrzebie dostosowania narzędzi poznania naukowego do czynników przesądzających o charakterze świata społecznego, opartego na bezpośrednich kontaktach międzyludzkich. Z drugiej strony, rodzi

się wątpliwość, czy takie uprzywilejowanie predyspozycji, kompetencji i uposażeń akcentujących indywidualną wrażliwość nie jest aby pochodną uprzednio dokonanej konceptualizacji. Metafory nie tylko ułatwiają sprawne funkcjonowanie w danej rzeczywistości, czy jej organizowanie, ale także wyznaczają sztywne schematy jej doświadczania, co przekłada się na powstanie kolejnych ograniczeń mających określone reperkusje epistemologiczne. Warto sobie z tego zdać sprawę, gdyż dowartościowanie prób empatycznego zrozumienia Innego może być obarczone pozorem swobody, z jaką się do niego przystępuje. Byłby to zatem rodzaj kognitywnego uprzedzenia czy przedsądu, dopomagającego w rozpoznaniu i określeniu istoty badań terenowych w kategoriach pewnej rzeczy (domeny docelowej), z pominięciem innych (ewentualnych domen docelowych). Jest to tym ważniejsze, iż przyjęcie omawianego podejścia – nie zawsze w pełni uświadomione – oznacza przystępowanie do badań z pewnymi założeniami co do istoty kontaktu czy kondycji rozmówców, a to ma wpływ na uzyskiwane wyniki. Warto zatem, by wraz z krzewieniem perspektywy dialogu – przekładającego się na zalecenia zachowania szczególnej wrażliwości i empatii – uznawanego za podstawę specyfiki poznania antropologicznego, zaczęto uwzględniać komplikacje wynikające pośrednio z tego założenia. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo łatwego nałożenia się planów myślenia naukowego (metodycznego) z planem myślenia potocznego, co oznaczałoby powrót do nauki tylnymi drzwiami, rozwiązań zdroworozsądkowych.

Ponownie korzystając z sugestii Marcina Brockiego, wyrażającego ubolewanie, iż „niestety, w praktyce badawczej dialogiczność została przetworzona w metodologiczną dyrektywę dialogu” (Brocki 2008: 170), wypada podnieść kwestię dyskursywnego umocowania obecności tejże kategorii. Nie tylko przysłużyła się ona oddaniu pola głosowi Innych, tak by „badani przemawiali za badaczy”, ale także, co być może o wiele ważniejsze, stała się podstawą do uformowania nowego, na poły mitologizującego, traktowania antropologii jako dialogu będącego najskuteczniejszym środkiem „porozumienia”. Dzięki zaprezentowanej rekonstrukcji – dalekiej od kompletności czy doskonałości – można zauważyć skalę idealizacji splotu emocji i partykularyzmów obciążających doraźne bądź ogólnosystemowe konceptualizacje badań terenowych. Ich wskazanie powinno pomóc uniknąć bezwiednego przyjmowania empatii jako narzędzia poznania antropologicznego, problematyzując jej użycie przy jednoczesnym podnoszeniu stopnia refleksyjności metodologicznej.

**Słowa kluczowe:** metafora, empatia, dialog, antropologia kognitywna, badania terenowe, myślenie potoczne

## LITERATURA

- Baer M.  
2005 *Ku pluralistycznej wspólnotowości*, „(op.cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6 (27), s. 6-7.  
2006 *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, w: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 71-90.
- Baran B. (red.)  
1991 *Filozofia dialogu*, Kraków: Znak.
- Barley N.  
1997 *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*, przeł. E. Szyler, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bielenin-Lenczowska K.  
2011 *Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, etyką i wiedzą antropologa*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 151-168.
- Bloch N.  
2011 *Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniach uchodźców tybetańskich*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 209-235.
- Brocki M.  
2004 *Antropologiczna autorefleksja nad przekładem międzypokoleniowym*, „Lud” 88, s. 169-186.  
2008 *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.  
2011 *Problemy podstaw wiedzy antropologicznej: refleksje metodologiczne*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 67-90.
- Buber M.  
1992 *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.  
1993 *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Fundacja Aletheia i Wydawnictwo Spacja.
- Bukowski J.  
1987 *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Cieśliński P.  
2011 *Komputer przeszedł Test Turinga*, „Gazeta Wyborcza” 15.09.2011, [http://wyborcza.pl/1,75968,10291478,Komputer\\_przeszedl\\_Test\\_Turinga.html](http://wyborcza.pl/1,75968,10291478,Komputer_przeszedl_Test_Turinga.html) (3.10.2011).
- Evans V.  
2009 *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*, przeł. M. Buchta i in., Kraków: Universitas.

- Evans-Pritchard E.  
2008 *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fine G.  
2010 *Dziesięć kłamstw etnografii – dylematy etyczne w terenie*, przeł. J. Banaszczyk i in., w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 87-112.
- Furedi F.  
2008 *Gdzie się podziiali wszyscy intelektualisci?*, przeł. K. Makaruk, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Geertz C.  
2003 *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.  
2005 *Mysł potoczna jako system kulturowy*, w: C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Górny K., Brocki M.  
2010 *W stronę konkretności – powrót czy kolejny zwrot w etnologii?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), „Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne, Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 185-192.
- Hessel S.  
2011 *Czas oburzenia!*, przeł. P. Witt, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Hołówska T.  
1986 *Myslenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kafar M.  
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 43, s. 79-101.  
2007 *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud” 91, s. 112-135.  
2010 *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 203-227.  
2011 *O współuczestnictwie i osobistym ethosie w kontekście Społeczności wiejskiej Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej*, w: G.E. Karpińska, A. Naldolska-Styczyńska (red.), *Wokół Społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 50, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 175-190.
- Kaniowska K.  
1995 *Czy trudno dziś być antropologiem?*, „Lud” 78, s. 279-291.  
2005 *Metafory w języku współczesnej antropologii*, „Prace Kulturoznawcze” 9, s. 208-221.

- 2006 *Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii*, „Etnografia Polska” 50: 1-2, s. 17-32.
- 2010a *Skąd się biorą etyczne problemy badań antropologicznych?*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7-16.
- 2010b *Etyczne problemy badań antropologicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 19-31.
- Kościańska A.  
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)”. Maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” 6-7 (19-20), s. 12-13.
- Krzeszowski T.P.  
1998 *Aksjologiczne aspekty metafor*, w: W. Kubiński, R. Kalisz, E. Modrzejewska (red.), *Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 80-103.
- Kurcz M.  
2011 *Antropologia i powojenna rzeczywistość współczesnej Afryki. Refleksje na temat badań terenowych w południowosudańskiej Dżubie*, „Lud” 95, s. 143-157.
- Lakoff G., Johnson M.  
1988 *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Langacker R.  
2005 *Obserwacje i rozważania na temat zjawiska subiektywizacji*, przeł. M. Majewska, Kraków: Universitas.
- Lévi-Strauss C.  
2008 *Jak się zostaje etnografem*, w: C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 49-59.
- Lubaś M.  
2011 *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*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 27-66.
- Lyotard J.-F.  
1997 *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Mokrzyan M.  
2010 *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Nowicka E.  
2005 *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa. Wątpliwości etyczne*, „Człowiek i Społeczeństwo” 24, s. 191-210.
- Pawelec A.  
2005 *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków: Universitas.  
2006 *Metafora pojęciowa a tradycja*, Kraków: Universitas.

- Pieńczak A., Diakowska E. (red.)  
2012 *Etnologia bez granic. Ethnology Without Borders*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Pietrowiak K.  
2011 *Gdzieś pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*, „Tematy z Szewskiej” 1 (5), s. 25-34.  
2013 *Kłamstwo, uczciwość, zaufanie. Problemy etyczne w badaniach na temat życia osób niewidomych*, „Lud” 97, s. 267-290.
- Rakowski T. (red.)  
2013 *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Schmidt P.  
2009 *Wiedza i teren. Nowe rozumienie (w) etnografii*, „Zeszyty Wiejskie” 14, s. 35-44.  
2011 *Teren badań, wiedza i tożsamość badacza*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 237-260.
- Songin M.  
2011 *Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania*, w: M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 151-163.
- Stanisz A.  
2011 *Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami*, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, s. 181-208.
- Uliasz S.  
2009 *Życie śmieje się z rozumu. O kłopotach z duszą, języku potocznym, Emiliu Cioranie i pograniczności antropologii. Rozmowa z Dariuszem Czają*, „Barbarzyńca. Pismo Antropologiczne” 1 (14), s. 3-18.
- Walczak B.  
2009 *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Waters L.  
2009 *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, przeł. T. Bilczewski, Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Wosińska M.  
2010 *Przypadek „złotego zęba”. Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 139-164.
- Wróblewski F., Sochacki Ł., Steblik J. (red.)  
2010 *Antropologia zaangażowana (?)*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne”, z. 38, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zagajewski A.  
2003 *Obrona żarliwości*, Kraków: Wydawnictwo a5.

Filip Wróblewski

REMARKS ABOUT THE FETISHIZATION OF EMPATHY AS THE  
CATEGORY OF ANTHROPOLOGICAL COGNITION

(Summary)

In his article the author reflects on the ways of thinking by some Polish anthropologists representing the younger generation of researchers and mainly addresses the way in which they approach fieldwork. The author uses materials collected during his study of Polish ethnographers and anthropologists conducted from 2010 to 2014.

The author applies tools of analysis and set of concepts developed by cognitive linguistics. Primarily he uses George Lakoff's and Mark Johnson's theory of metaphor, which lets him map and show the scale of the impact of everyday thinking on reasoning and practice in anthropology. This influence increases because anthropologists conceptualize fieldwork using such categories as empathy, empathize, dialogue and face-to-face relation with informants and fieldwork participants.

Based on the gathered data the author distinguishes three fundamental subdomains involving 1. the field and the contact, 2. the researcher, and 3. the meeting. Each subdomain comprises three conceptual metaphors: 1. field is ownership, contact is a test of power, contact is a deal; 2. researcher is an expert, researcher is a sinner, researcher is obliged; 3. meeting is the situation, meeting is the task, meeting is a union. These metaphors not only constitute a model of selected aspects of anthropologists' professional way of thinking, but also, indirectly, as preconceptions and hidden presuppositions influence researchers' attitudes in the field, their results and the form of anthropological knowledge.

**Key words:** metaphor, empathy, dialogue, cognitive anthropology, fieldwork, everyday thinking

Filip Wróblewski  
Department of Ethnology and Cultural Anthropology  
Jagiellonian University in Kraków  
Gołębia Street 9  
31-007 Kraków, Poland  
wroblewskifilip@gmail.com