DOI: 10.14746/sh.2015.21.4.004

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXI (2015/4)
s. 53-72

Paweł Chyc
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

# Wyobraźnia fantazmatyczna a animizm w Amazonii. O ograniczeniach w stosowaniu pojęcia fantazmat w badaniach antropologicznych

It goes without saying, but I will say it anyway, that when I speak of Ese Ejja "animism" I do not mean it as a concept to be evaluated but as a phenomenon for us to understand. In other words. I am not interested in whether they are right or wrong in talking about the eshahua of animals or plants, but what it means to them.

*Isabella Lepri*

## Wprowadzenie[1]

Współczesne antropologiczne teorie animizmu rozumieją go przede wszystkim jako ontologię, która zakłada, że pewne cechy ludzkie (ciało, dusza, język, kultura) są również własnością innych bytów, takich jak niektóre zwierzęta, rośliny, obiekty i zjawiska przyrodnicze. W przekonaniu amazońskich animistów świat zamieszkiwany jest przez Osoby, których stopień podmiotowości zazwyczaj zależy od możliwości, jakie dają im ich cielesne formy. Najpotężniejsze z bytów zamieszkujących ten świat (*powerful beings*[2]) mogą zmieniać swoją zewnętrzną formę cielesną, w jakiej manifestują się innym. Jest to świat, w którym podmiot nigdy nie ma pewności z kim

[1] Chciałbym podziękować dwóm anonimowym recenzentom oraz uczestnikom „Forum doktorantów", organizowanego przy IEiAK UAM, w ramach którego prezentowana była robocza wersja tekstu, za wnikliwe uwagi krytyczne. Mam nadzieję, że ich uwzględnienie uczyniło tekst bardziej klarownym.

[2] W klasycznych etnografiach opisywane jako „duchy". Jednak ze względu na historyczno-kulturowe konotacje tego pojęcia na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję nowszą, bardziej neutralną nomenklaturę — sprawcze byty (*powerful beings*), por.: I. Lepri, Bodies, *Souls and Powerful Beings: Animism as Socio-Cosmological Principle in an Amazonian Society*, [w:] The Handbook of Contemporary Animism, ed. G. Harvey, Durham, Acumen 2013, s. 294-306.

ma do czynienia. Ponieważ zewnętrza postać, pod jaką byty widzą siebie nawzajem (ich cielesna forma) zawsze kryje w sobie jakiś stopień podmiotowości[3]. Na przykład, zdaniem południowoamerykańskich Indian Ese Ejja[4], pozornie zwyczajne zwierzę napotkane w lesie może posiadać *eshahua* (termin tłumaczony zazwyczaj jako „dusza")[5] lub w ogóle okazać się *edosiquiana* (sprawczym bytem), jedynie manifestującym się pod postacią zwierzęcia. Co istotne, tak rozumiany animizm to nie tylko przekonania, ale również wynikające z nich praktyki. Francuski antropolog Philippe Descola pisze wprost, że animiści nawiązują z naturą relacje społeczne. Animizm jawi się zatem jako zespół poglądów i zachowań radykalnie odmiennych względem panującego w kulturze Zachodu naturalizmu[6].

Celem tekstu jest refleksja nad pytaniem: czy pojęcie fantazmatu może być przydatne jako narzędzie interpretacyjne w antropologicznych badaniach nad animizmem? Jak staram się pokazać, pomysły interpretowania animizmu w kategoriach fantazmatu były obecne już od samych początków naukowej refleksji nad tym fenomenem. Argumentuję, że pojęcie fantazmatu może być potencjalnie użyteczne do interpretacji animizmu jedynie przy odrzuceniu jego potocznego rozumienia i radykalnym przedefiniowaniu jego ujęcia psychoanalitycznego. Jednak nawet wówczas pozostaje narzędziem problematycznym.

W potocznym odbiorze fantazmat jest zazwyczaj rozumiany jako złudzenie, wytwór wyobraźni, bardzo luźno lub wcale związany z doświadczeniem. Mówiąc o fantazmatach, mamy na myśli urojenia, iluzje, fantazje. Potoczne rozumienie fantazmatu niesie ryzyko upatrywania w nim przyczyn tych wypowiedzi bądź zachowań, które z różnych względów uznamy za irracjonalne. Jako przykład rozważmy narracje amazońskich animistów na temat jaguarów i dzikich świń pekari. Według Indian zwierzęta te postrzegają siebie samych jako posiadających ludzkie ciała, ludzkie domy, relacje społeczne i ludzką kulturę[7]. Takie narracje, ze względu na ich pozornie irracjonalną treść, łatwo mogą być uznane za przykład fantazmatów niemających wiele wspólnego z doświadczeniem. Argumentuję, że interpretowanie takich wypowiedzi w ka-

[3] E. Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, HAU Master Class Series, Manchester 2012; P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, transl. J. Lloyd, The University of Chicago Press, London - Chicago 2013.

[4] Grupa indiańska z rodziny językowej takana zamieszkująca wzdłuż rzeki Beni na terenach Boliwii i Peru. Znani również pod nazwą Chama w Boliwii i Huarayos w Peru.

[5] Na temat dylematów związanych z tłumaczeniem tego terminu zobacz: I. Lepri, *op. cit*.

[6] P. Descola, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, transl. N. Scott, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

[7] E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute" 4, no. 3, 1998.

tegoriach fantazji jest zagrożone błędem etnocentryzmu. Z tubylczego punktu widzenia treść tych narracji ma swoje źródło w doświadczeniu. Zatem antropologiczna interpretacja animizmu musi uwzględniać ten aspekt animistycznego punktu widzenia.

W literaturze naukowej rozpatrywanie animizmu w kategoriach fantazmatów, czy szerzej tworów wyobraźni, jest obecne już od samych początków XIX-wiecznych rozważań nad genezą religii. W niniejszym tekście skupiam się na dwóch przedstawicielach klasycznej psychologicznej interpretacji animizmu. Na podstawie prac Wundta i Freuda staram się pokazać, jak animizm zaczął być rozumiany w kategoriach psychologicznych mechanizmów. Następnie przechodzę do wskazania ograniczeń i ukrytych założeń związanych z psychoanalitycznym rozumieniem fantazmatu. Jednak głębsza krytyka tego narzędzia jest, moim zdaniem, możliwa dopiero w świetle rozstrzygnięć metodologicznych charakterystycznych dla badań antropologicznych. Zgodnie z antropologicznym *credo* przyjmuję, że poznawczo uprzywilejowany jest tubylczy punkt widzenia zjawisk określanych przez nas jako animizm. Opierając się na pracach antropologicznych wskazuję istotną rolę, jaką odgrywa w światopoglądzie animistycznym wiedza pochodząca z doświadczenia. Ta procedura pozwala mi przeprowadzić ten rodzaj krytyki fantazmatu, który stawia nowe problemy badawcze.

## Wundt, Freud i animizm

Wprawdzie Wundt nie poświęcił żadnego odrębnego tekstu dla stworzenia teorii animizmu, jednak włączył się w XIX-wieczną debatę nad genezą religii, odnosząc się również do tego zjawiska. Z jednej strony, można przedstawić zastrzeżenie, że koncepcja Wundta zdecydowanie opiera się na pomysłach zaproponowanych przez klasyka religioznawczych studiów nad animizmem, Edwarda Burnetta Tylora. Rzeczywiście, niemiecki psycholog zaakceptował Tylorowskie spekulacje na temat tego, że idea duszy (ożywiającej byty natury) musiała pojawić się w umyśle człowieka pierwotnego przede wszystkim w wyniku błędnych interpretacji takich zjawisk, jak: sen, omdlenia czy śmierć[8]. Z drugiej jednak strony, Wundt dzięki swoim pionierskim badaniom z zakresu psychologii eksperymentalnej, mógł wyraźniej sprecyzować wspomniane sugestie Tylora.

Przede wszystkim Wundt w przeciwieństwie do Tylora nie interpretował animizmu jako religii, przy czym jego argumentacja nie opierała się na

[8] E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z. A. Kawerska, „Wydawnictwo Głosu", Warszawa, 1896.

modnym wówczas stwierdzeniu (przeciwko któremu Tylor występował), że społeczeństwa pierwotne po prostu nie są zdolne do uczuć wyższych i zachowań tak wzniosłych jak religia. Propozycja Wundta opierała się na innego typu argumentach. Wundt uważał, że o religii możemy mówić dopiero wtedy, kiedy mamy do czynienia z wyobrażeniem idei transcendencji. Natomiast zdawał się dostrzegać, że w animizmie wszelkie idee na temat duszy i bytów duchowych zakładają możliwość doświadczenia ich obecności[9]. W tym sensie animizm nie był religią, a bardziej światopoglądem[10]. Traktował nie o tym, co transcendentne, ale o tym, co istnieje jako dostępne doświadczeniu.

Z pozytywistycznego punktu widzenia XIX-wiecznych badaczy nie ulegało wątpliwości, że owe pojawiające się w narracjach animistów byty duchowe nie istnieją obiektywnie w sensie empirycznym. Przez psychologów postrzegane były one jako umysłowe idee, będące efektem zachodzących procesów psychicznych związanych z apercepcją, funkcjonowaniem pamięci czy fantazjowaniem[11]. Jednocześnie nie odmawiali oni animistom prawa do subiektywnego odczuwania obecności tych bytów. Nie zakładali również, że skoro bytów duchowych nie ma, to jedynym uzasadnieniem dla narracji na ich temat jest umieszczenie ich w obrębie systemu wierzeniowego. Alternatywnym sposobem było przyjęcie założenia, że istnieją one w subiektywnym świecie animisty jako projekcje lub fantazmaty, na mocy praw psychologicznych.

Nie jest moim celem wikłać się w szczegóły psychologicznych teorii Wundta. Na potrzeby niniejszego tekstu chciałbym jedynie zasygnalizować te fragmenty jego koncepcji, które leżały u podstaw animizmu w rozumieniu omawianego tu nurtu psychologicznego. W kontekście prac Wundta takim podstawowym pojęciem będzie jego koncepcja apercepcji.

Najogólniej rzecz ujmując, Wundt poprzez apercepcję rozumiał taki proces poznawczy, który angażuje uwagę podmiotu i koncentruje ją na określonym zjawisku, jednocześnie determinując jego interpretację. Uwagę należy

[9] Jak zauważa znawca dorobku Tylora — Martin Stringer — pojęcia takie, jak „duch" czy „dusza" (mające swoje konotacje historyczno-kulturowe), użyte zostały przez twórcę klasycznej teorii animizmu do opisu bytów, których status ontologiczny z punktu widzenia społeczeństw pierwotnych mógł być inny niż ten, który my przypisujemy duchom. M. D. Stringer, *Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline*, "The Journal of the Royal Anthropological Institute" 5, no. 4, 1999, s. 546.

[10] Warto podkreślić, że również Freud uważał animizm za system myślenia, a nie religię. Porównaj S. Freud, *Totem i tabu: kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. M. Poręba, R. Reszke, Warszawa, Wydawnictwo KR, 1997., s. 104. Powrócimy do tego rozróżnienia w dalszej części tekstu.

[11] Porównaj w szczególności rozróżnienie jakie czyni Wundt między umysłem a duchem (*spirit*), w: W. M. Wundt, *Principles of Physiological Psychology,* transl. E. B. Titchener, London, S. Sonnenschein & Co., The Macmillan Co., New York 1904, s. 18.

rozumieć tutaj jako stopień zawężania świadomości podmiotu w kierunku zjawiska, którego ten doświadcza. Skupianie uwagi na danym zjawisku oznacza eliminowanie z pola świadomości innych bodźców i wyczulenie na bodźce związane z tym konkretnym zjawiskiem. Co istotne, są to zarówno bodźce pochodzące z zewnętrz, jak i wewnątrz ciała (np. emocje). Tak rozumiana apercepcja jest w psychologii Wundta prawidłowym procesem poznawczym[12].

Najkrócej rzecz ujmując, animizm był zdaniem Wundta wynikiem działania apercepcji zogniskowanej na personifikację. Dostrzegając istotne znaczenie tego procesu dla kształtowania się animizmu (i szerzej myślenia magicznego), Wundt ukuł dla niego osobną nazwę apercepcji personifikującej (*personifying apperception*[13] / *personificirende apperception*[14]). Należy podkreślić, że nie mamy tutaj do czynienia z tezą o odmiennym charakterze umysłowości człowieka pierwotnego (L. Lévy-Bruhl). Wundt podkreślał, że personifikująca apercepcja nie jest jakimś odrębnym typem apercepcji. Raczej musimy ją rozumieć jako prawidłowo działający mechanizm psychiczny wyczulony na bodźce związane z personifikacją[15].

Owo wyczulenie ma swoje źródło w samym mechanizmie apercepcji, który jak podkreśliliśmy wcześniej, koncentruje uwagę na bodźcach zewnętrznych i wewnętrznych. Zdaniem Wundta, bodźce wewnętrzne (emocje, odczucia i poczucie woli) u animisty są wzmacniane poprzez mechanizm apercepcji i projektowane na świat zewnętrzny. Podmiot nie tylko widzi swoje własne stany emocjonalne i wolicjonalne jako obecne również w obiektach zewnętrznych, ale jednocześnie jego stan pobudzenia wpływa na to, jak interpretuje bodźce zewnętrzne i jak wtórnie utożsamia je ze swoim stanem. Tym samym jego własne cechy osobowe są przypisywane światu zewnętrznemu. Tak, w najprostszy sposób rzecz ujmując, działa mechanizm apercepcji personifikującej. Jednocześnie Wundt podkreśla, że stopień tej personifikacji może być różny. O ile stany emocjonalne mogły być przypisywane kamieniom, roślinom czy obiektom materialnym, o tyle intencjonalność i zdolność do działania przypisywana była jedynie w przypadku obiektów rzeczywiście postrzeganych jako poruszające się[16].

---

[12] W. M. Wundt, *Outlines of psychology*, transl. Ch. H. Judd, W. Engelmann, Stechert, Leipzig, New York 1976; W. M. Wundt, *Principles of Physiological Psychology*.

[13] W. M. Wundt, *Outlines of psychology*, *s*. 303-304.

[14] W. M. Wundt, *Grundriss der Psychologie,* W. Engelmann, Leipzig 1897, s. 356.

[15] Wund wykazał się tutaj niesamowitą intuicją. Wiele lat później Stewart Guthrie postawił dużo bardziej precyzyjnie podobną hipotezę odnośnie do specyficznych mechanizmów poznawczych leżących u podłoża zjawisk określanych mianem animizmu. S. Guthrie, *Faces in the Clouds*, Oxford University Press, New York 1995.

[16] W. M. Wundt, *Outlines of psychology*.

Innymi słowy bodźce, które obiektywnie niekoniecznie musiałyby być interpretowane jako oznaczające intencjonalny ruch (np. upadek drzewa), w wyniku wyczulenia na personifikację, będą interpretowane świadomie jako zjawiska upodmiotowione. Zatem w koncepcji Wundta mechanizm apercepcji zogniskowanej na personifikację byłby podłożem dla animizmu od strony fizjologiczno-psychologicznej. Badacz ten, podobnie jak później Freud, zwracał uwagę na to, że intensywność działania tego mechanizmu jest wzmocniona nie tylko u społeczeństw pierwotnych, lecz również u dzieci w normalnej fazie rozwojowej.

Stawiał również tezę, że w przypadku dzieci — jak to określał, w społeczeństwach cywilizowanych — proces personifikacji jest wyciszany poprzez edukację i środowisko społeczne (w domyśle nieanimistyczne). Z kolei w przypadku społeczeństw pierwotnych mechanizm ten byłby dodatkowo wzmacniany przez socjalizację w środowisku, w którym dominuje myślenie animistyczne. Formułując taką konstatację, niemiecki psycholog zgodnie z duchem swojej *Volkerpsychologie*, wskazuje na drugie, tym razem psychologiczno-społeczne podłoże animizmu. Tym drugim źródłem miałoby być, tak jak w teorii Tylora, doświadczanie przez animistę własnych marzeń sennych oraz sytuacji omdleń i śmierci u innych osób.

Interpretowanie tych zjawisk jako świadczących o konieczności istnienia duszy, w rozumieniu pierwiastka ożywiającego byty, było dodatkowo wzmacniane przez opisany już mechanizm apercepcji personifikującej. Według Wundta idee te mogły się narodzić jako myśli jednostkowe, jednak z czasem w wyniku komunikacji były przekazywane i powielane z pokolenia na pokolenie, przyjmując dość spójną postać światopoglądu animistycznego. Główne założenia tego światopoglądu, nie tylko były podzielane przez społeczności pierwotne na drodze społecznej socjalizacji, ale również znajdowały swoje potwierdzenie w indywidualnych doświadczeniach każdego kto miał marzenia senne, widział omdlenia czy śmierć[17]. Należy jednak pamiętać, że treści doświadczane w marzeniach sennych, zgodnie z podejściem psychologizującym, miały swoje źródło w pamięci i wyobraźni. Innymi słowy, niezależnie od społecznego konsensusu co do istnienia bytów duchowych, ich bezpośrednie doświadczenie zawsze pozostawało dla animisty wynikiem procesów subiektywnych. Z pozytywistycznego punktu widzenia wszelkie opowieści na temat duchów przywoływać mogły jedynie indywidualne obrazy z pamięci i wyobraźni jednostki[18].

[17] Warto podkreślić, że Wundt wykazał się w tym miejscu wrażliwością na kontekst kulturowy. Zgodnie z antropologicznym założeniem dostrzega, że animizm jest nie tylko zjawiskiem wspieranym przez mechanizmy psychologiczne, ale dla swojego ugruntowania i trwania wymaga socjalizacji w społeczeństwie już podzielającym animistyczne przekonania.

[18] W. M. Wundt, *Outlines of psychology*.

Nie wchodząc głębiej w niuanse mechanizmów poznawczych w psychologii Wundta, chciałbym jedynie podkreślić, że zgodnie z jej założeniami mechanizm apercepcji był powiązany z pamięcią i wyobraźnią, w których przechowywane były wyobrażeniowe reprezentacje (*Einbildungsvorstellung,* także *Erinnerungsbild)* doświadczanych zjawisk. W sytuacji silnego pobudzenia emocjonalnego (np. polowanie) wyobraźnia wzmacniała proces personifikacji świata[19]. Wundt nie definiuje w ramach swojej psychologii pojęcia fantazmatu, ale jeśli go używa, to nie w rozumieniu mechanizmu obronnego, ale raczej jako mechanizm obrazowego myślenia powiązanego z przywoływaniem owych wyobrażeniowych reprezentacji[20]. To, co należy podkreślić w Wundtowskim ujęciu animizmu, jako wyobraźni fantazmatycznej, to uznanie doświadczenia (zarówno w postaci bodźców zewnętrznych jak i wewnętrznych) za jeden z niezbywalnych składników tej wyobraźni.

Ostatecznie formułując cały problem w bardziej ogólny sposób, w pracach Wundta, animizm jest głównie efektem działania mechanizmów funkcjonujących w obrębie psychiki człowieka, a zatem jego geneza jest fundamentalnie psychologicznej natury.

Z tego samego założenia wychodzi Zygmunt Freud. W pracach Freuda również niewiele jest bezpośrednich odniesień do animizmu. Najbardziej *explicite* wypowiada się on na temat tego zagadnienia w dziele *Totem i tabu*. Austriacki psychoanalityk, zasadniczo opiera się na ustaleniach Tylora i Wundta, co do genezy powstania w umyśle człowieka pierwotnego idei duszy. Powołując się na ustalenia Wundta, podziela również jego opinię, że animizm nie tyle jest religią, co systemem myślenia o świecie. W dodatku dodaje „ten pierwszy światopogląd ludzkości jest teorią psychologiczną"[21]

Zygmunt Freud, powołując się na poglądy Marcela Maussa i Henri Huberta[22] uważa, że animizm nie tylko jest światopoglądem, ale również składa się z komponentu praktycznego, jakim jest magia. Opowiada się tym samym po stronie krytyków Tylora, którzy zarzucali mu, że jego teoria animizmu czyni z ludzi pierwotnych mało praktycznych teoretyków. Magia jest zarówno nieodłącznym elementem, a zarazem techniką animizmu, pozwalającą skutecznie działać i osiągać cele w świecie zamieszkanym przez duchy. Freud, powołując się na ustalenia Frazera odnośnie do dwóch typów magii

[19] W. M. Wundt, *Principles of Physiological Psychology*; W. M. Wundt, *Outlines of psychology*.

[20] W. M. Wundt, *The Principles of Morality and the Departments of the Moral Life*, transl. M. F. Washburn, London, Sonnenschein 1901, s. 50.

[21] S. Freud, *Totem i tabu*, s. 104.

[22] H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Presses Universitaires de France, Paris 1903.

— przenośnej i naśladowczej — dokonuje interesującego przejścia do tez leżących u podstaw psychologicznego nurtu badań nad animizmem.

Austriacki psychoanalityk zauważa, że zasady styczności i podobieństwa, leżące u podstaw rozróżnienia dwóch typów magii, są w gruncie rzeczy zasadami leżącymi u podłoża psychologicznego mechanizmu asocjacji. Innymi słowy, proponuje wyjaśnienie praktyk magicznych (jak i światopoglądu animistycznego) przez odwołanie się do psychologicznych mechanizmów skojarzeń między ideami. Jego zdaniem, człowiek pierwotny żyje w świecie swoich wyobrażeń, a wiele pragnień zaspokaja poprzez imitację. Na przykład naśladuje zwierzę, co do którego pragnie, by stało się jego łupem. Jak zauważa dalej „rzeczy ustępują miejsca ich wyobrażeniom: wszystko, co czyni się z wyobrażeniami musi też dziać się z rzeczami”[23]. Freud stwierdza, że tym, co rządzi magią i animizmem jest zasada, którą określa mianem wszechmocy myśli, czyli przekonaniem o mocy sprawczej swoich myśli[24]. W przypadku człowieka pierwotnego owo przekonanie miało się opierać na błędnej interpretacji związków między przyczynami i skutkami rzeczy. Tutaj Freud powiela ustalenia Tylora i Frazera. Jednak, o ile u człowieka pierwotnego Freud rozumiał wszechmoc myśli jako naturalny etap rozwoju światopoglądu animistycznego, o tyle u swoich pacjentów zasadę tą rozpoznawał jako oznakę choroby psychicznej.

## Rozważając fantazmat

Idea wszechmocy myśli, czyli przekonania, że myśl może realizować pragnienia, prowadzi nas ku koncepcji fantazmatu, którą Freud wprowadza jako istotny element swojego podejścia psychoterapeutycznego. W swoich pracach austriacki psychoanalityk nigdzie nie podaje jasnej definicji fantazmatu, a w dodatku zdaje się stosować go zamiennie z pojęciem fantazji. W ujęciu psychoanalizy fantazja spełnia życzenia i pragnienia, których źródła tkwią w nieświadomości. Przyjmuje zatem, że w klasycznym ujęciu psychoanalitycznym fantazmat rozumiany jest jako powstały w procesie fantazjowania wytwór wyobraźni (najczęściej w postaci obrazowej), mocno powiązany z popędami, a jego rolą jest kompensowanie pragnień niemożliwych do zrealizowania[25].

[23] S. Freud, *Totem i tabu*, s. 113.

[24] S. Freud, *Totem i tabu*.

[25] S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996. Należy dodać, że w polskich przekładach prac Freuda niezmiernie rzadko można się spotkać z terminem „fantazmat”. Zazwyczaj stosuje się szersze pojęcie fantazji.

Nie wchodząc w niuanse związane z psychoanalitycznym rozumieniem fantazmatu, chciałbym jedynie wskazać na założenia leżące u jego podstaw, istotne dla dalszego wywodu. Po pierwsze, w klasycznym ujęciu psychoanalitycznym fantazmat jest mocno kojarzony z patologicznym stanem chorobliwego uciekania od problemów rzeczywistości w świat fantazji. Po drugie, krytycy Freuda zarzucają mu, że jego rozumienie fantazmatu jest tak niejednoznaczne, iż trudno jest ustalić czy dotyczy on wydarzeń zupełnie wyimaginowanych, czy też związanych z doświadczeniem. Po trzecie, pojęcie fantazmatu zbudowane jest na przyjęciu założenia o istnieniu „naturalnego" podziału świata na rzeczywistość psychiczną i materialną.

Pierwszy problem możemy uznać za rozwiązany na mocy rozstrzygnięć historii. Jak zauważa Maria Janion, współczesne rozumienie fantazmatu w nauce i sztuce skutecznie wyzwoliło go od skojarzeń chorobotwórczych. Pozbawiony konotacji diagnostycznych fantazmat oznacza swobodne przedstawienie wyobrażeniowe świadczące o twórczej sile wyobraźni[26]. Także sam Freud w swoich późniejszych pracach odszedł od rozumienia fantazmatu w kategoriach patologicznych na rzecz dostrzegania w nim twórczej siły wyobraźni, stanowiącej lekarstwo na źródło cierpień dnia codziennego[27]. Również względem drugiego problemu Freud dokonał w swych późniejszych pracach pewnych korekt.

W odpowiedzi na zarzut, że nie jest jasne, czy fantazmat reprezentuje wydarzenie, które rzeczywiście miało miejsce, czy jest zupełnie wyimaginowane, ojciec psychoanalizy precyzuje, że byłoby błędem rozumieć fantazmat jako twór zupełnie fikcyjny. Z jednej strony wydawać by się mogło, że Freud w ten sposób opowiada się za uznaniem doświadczenia jako decydującego aspektu w tworzeniu się fantazmatów. Z drugiej jednak strony, uzasadniając swoje stanowisko, wprowadza innego typu argument. Zdaniem Freuda, fantazmaty mają realność psychiczną w przeciwieństwie do realności materialnej[28]. W ten sposób pojęcie fantazmatu zostaje w sposób jednoznaczny uwikłane w stary filozoficzny problem ducha i materii, który Freud formułuje w postaci podziału rzeczywistości na psychiczną i materialną.

Jednak czym innym jest założenie o dualnej naturze bytu, znane jako stary filozoficzny problem dualizmu ciało/dusza. Postrzeganie bytów naturalnych jako posiadających swoiste „wnętrze" i „zewnętrze" wydaje się ideą

[26] M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej: szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, PEN, Warszawa 1991.

[27] S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992; S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo DeAgostini, Altaya, Warszawa 2001.

[28] S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 319.

międzykulturową[29]. Z kolei czym innym jest postulat dualizmu rzeczywistości psychicznej/fizykalnej. Problem z podziałem zaproponowanym przez Freuda polega na tym, że wymaga on przyjęcia założenia, że istnieje coś takiego jak psychika i że pewne stany, które przeżywamy, dzieją się tylko w naszym umyśle. Takie założenie jest już z kolei bardzo specyficznym poglądem uwarunkowanym historycznie i kulturowo, oraz co najmniej — w przypadku społeczeństw animistycznych — jest założeniem problematycznym[30]. Powrócimy do tej kwestii w zakończeniu. W tym miejscu chciałbym jedynie wskazać na związek tych zastrzeżeń z definicją fantazmatu, którą przyjmujemy jako punkt wyjścia w niniejszym tomie.

Rozumiemy fantazmat jako wytwór wyobraźni zawierający w sobie pewne elementy rzeczywistości i stanowiący pochodną doświadczeń międzyludzkich, a także praktyk wynikających z relacji ludzi ze zwierzętami, roślinami i rzeczami. Dokonujemy tym samym pewnych rozstrzygnięć względem psychoanalitycznego i potocznego rozumienia fantazmatu. Po pierwsze uznajemy, że relacje ze światem wpływają na treść fantazmatu. Jednym z celów tego tekstu jest zwrócenie uwagi na to, że animizm jest efektem wiedzy pochodzącej z doświadczenia. W tym sensie uznanie doświadczenia za istotny element fantazmatu pełni rozstrzygającą rolę w wykorzystaniu go jako narzędzia konceptualizacji animizmu. Problematyczny pozostaje jednak fakt, że przyjęta przez nas definicja fantazmatu zasadniczo utrzymuje dychotomię podziału rzeczywistości na psychiczną i materialną. To założenie stanowi największą trudność w zastosowaniu fantazmatu jako narzędzia konceptualizacji animizmu w świetle materiału etnograficznego. Zanim przejdziemy do przedstawienia antropologicznych interpretacji animizmu na przykładzie społeczności indiańskich obszaru Amazonii, konieczne jest uczynienie kilku uwag natury metodologicznej.

## Z tubylczego punktu widzenia

Przede wszystkim należy wskazać na odrębność celów. Podejścia klasyczne (psychologiczne czy religioznawcze) realizowały program studiów pozytywistycznych. Zainteresowane były wyjaśnieniem animizmu z punktu widzenia niezależnego obserwatora. W takim podejściu przedmiotem badań nie jest to, jak animista rozumie, przeżywa i konceptualizuje animizm (czyli animistycznie doświadcza świat), ale to, czy na podstawie przyjętych przez bada-

[29] P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 116.

[30] A. Lillard, *Ethnopsychologies: Cultural Variations in Theories of Mind*, "Psychological Bulletin" 123, no. 1, 1998, s. 3-32.

cza kryteriów mamy możliwość określić dane zjawisko jako w swej istocie religijne lub psychologiczne. Podejście takie do osiągnięcia swojego celu nie wymaga wikłania się w filozoficzną refleksję, dotyczącą tego, jaki status ontologiczny mają dla animisty takie zjawiska, jak sny, duchy i inne aspekty jego doświadczenia rzeczywistości.

Z kolei podejście antropologiczne, z którego czerpię argumenty w dalszej części tekstu, realizuje program studiów w ramach założeń konstruktywizmu epistemologicznego. Jest nastawione na rekonstrukcje tubylczego punktu widzenia, zgodnie z ideą, że z wielu interpretacji animizmu najbardziej wartościowa poznawczo jest ta, którą można zrekonstruować, opierając się na tubylczym rozumieniu zjawisk. Precyzując, w dalszej części tekstu opierać się będę na argumentach bardziej radykalnej wersji konstruktywizmu, którą reprezentuje tzw. zwrot ontologiczny w naukach humanistycznych. Zwolennicy zwrotu ontologicznego w antropologii postulują konieczność potraktowania wypowiedzi i zachowań animistów jako ontologicznie uprawnionych (potraktowania ich serio)[31]. Celem tego przedsięwzięcia nie jest jednak rozstrzyganie, czy animistyczne założenia są ontologicznie możliwe w naszym świecie[32]. Celem jest raczej wyobrażenie sobie takiej ontologii, względem której animizm jest racjonalnym i praktycznym sposobem życia[33]. Program ten należy zatem rozumieć jako odmianę konstruktywizmu ontologicznego[34].

Wspomniane ujęcia paradygmatu pozytywistycznego nie mogą potraktować założeń ontologicznych animizmu jako mających swoje źródło w doświadczeniach rzeczywistości empirycznej. Oznacza to, że każde z nich będzie redukować animizm do takich sfer rzeczywistości, które pozwolą nie traktować dosłownie narracji i zachowań animistycznych. Religioznawcze podejście do animizmu przyjmuje, że postulowane przez animistów byty są treścią wierzeń religijnych. Z kolei omówione psychologiczne podejście do animizmu redukuje je do efektów działania procesów psychicznych. W ujęciu tym postulowane byty mogą być częścią subiektywnego doświadczenia jedynie jako halucynacje lub fantazmaty.

---

[31] E. Viveiros de Castro, *Zeno And The Art Of Anthropology Of Lies, Beliefs, Paradoxes, And Other Truths*, „Common Knowledge" 17, no. 1, 2011, s. 128-145; E. Viveiros de Castro, *The Relative Native*, "Hau: Journal of Ethnographic Theory" 3, no. 3, 2013, s. 473-502.

[32] I. Lepri, *op. cit.*, s. 294.

[33] E. Viveiros de Castro, *The Relative Native*.

[34] Nawet skrótowe przedstawienie założeń antropologicznej wersji konstruktywizmu ontologicznego wymaga osobnego tekstu. W dalszej części przybliżać będę jedynie zagadnienia bezpośrednio związane z animizmem. Syntezę założeń antropologicznej wersji tzw. zwrotu ontologicznego czytelnik odnajdzie w: E. Kohn, *Anthropology of Ontologies*, "Annual Review of Anthropology", vol. 44, 2015, s. 311-327.

Tymczasem z trwającej od przeszło dwóch dekad antropologicznej debaty na temat animizmu w Amazonii wyłania się propozycja potraktowania go jako ontologii symetrycznej względem naszego naturalizmu[35]. Propozycja ta zakłada, że animizm (podobnie jak naturalizm) jest przede wszystkim ontologią opartą na wiedzy wynikającej z doświadczenia. Wiedza ta nie jest wiedzą teoretyczną, rozumianą jako spójny światopogląd ani tym bardziej ideologią religijną. Jest to wiedza praktyczna, wynikająca z doświadczania świata, która rzadko jest poddawana refleksji, ale leży u podstaw zachowań i narracji, które stanowią przedmiot badań dla badaczy zainteresowanych, animizmem, jako fenomenem[36]. W ostatniej części tego tekstu, odwołując się już bezpośrednio do rozważań etnograficznych, postaram się wskazać trzy typy doświadczenia, z których pochodzi wiedza leżąca u podstaw animizmu w Amazonii, w rozumieniu zwrotu ontologicznego.

## Doświadczenie animistyczne w Amazonii

Najprościej rzecz ujmując, poprzez doświadczanie rozumiem tutaj sposób zdobywania wiedzy przez podmiot o otaczającym go świecie. Spośród różnych tradycji konceptualizacji doświadczenia, na potrzeby tego tekstu ograniczam się do dwóch ujęć, określanych przez Józefa Króla jako empirystyczne i fenomenologiczne jego rozumienie[37]. Najkrócej rzecz ujmując, doświadczenie w ujęciu empirystycznym i fenomenologicznym oznacza to wszystko, co jest bezpośrednio dane podmiotowi w procesie postrzegania rzeczywistości zarówno zmysłami, jak i uwarunkowane specyfiką jego ciała.

Na podstawie źródeł etnograficznych wyróżnić możemy trzy główne rodzaje doświadczenia, z których pochodzi wiedza leżąca u podstaw animizmu w Amazonii:

(1) doświadczenie szamańskie,

[35] E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis*...; E. Viveiros De Castro, *Cannibal Metaphysics*, transl. P. Skafish, University of Minnesota Press, Minneapolis 2014; P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, trans. by J. Lloyd, foreword by M. Sahlins, University of Chicago Press, Chicago 2013; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa, 2011.

[36] Odnośnie do tej tezy porównaj dyskusję Kohn & Fausto w: C. Fausto, *Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia*, "Current Anthropology", 48, no. 4, 2007, s. 516; L. Costa & C. Fausto, *The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies*, "Religion and Society: Advances in Research" 1, no. 1, 2010, s. 89-109.

[37] Czytelnika zainteresowanego bardziej szczegółową charakterystyką różnych rodzajów rozumienia doświadczenia odsyłam do tekstu: J. Król, *Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Roczniki Psychologiczne", nr 2, vol. 7 (2004), s. 5-21.

(2) doświadczenie ze snu,
(3) doświadczenie w samotności.

Ze względu na ograniczoną ilość miejsca charakterystyka tych typów doświadczenia będzie bardzo syntetyczna. Zanim jednak do niej przejdę, konieczne jest zarysowanie pewnych ogólnych założeń ontologii animistycznej i powiązanej z nią koncepcji perspektywizmu indiańskiego w Amazonii[38]. Założenia te są referowane na podstawie rekonstrukcji etnograficznych[39].

Po pierwsze, z tubylczego punktu widzenia rzeczywistość można podzielić na widzialną i niewidzialną. Podział ten nie jest stały. To znaczy: niektóre niewidzialne aspekty mogą stać się widzialne w określonych sytuacjach — wątek ten zostanie poruszony dalej. Ponadto niewidzialne nie oznacza niematerialne czy duchowe. W rzeczywistości tubylcze pojęcia, które dawniej etnografowie tłumaczyli jako „dusza" czy „duch", nie oznaczały bytów nieposiadających ciała. Na przykład u Indian Ese Ejja termin *eshahua* oznacza byt który ma specyficzne ciało, chociaż jest niewidzialny[40]. Ponadto niewidzialna cześć rzeczywistości nie jest postrzegana jako transcendentna. Oznacza to, że w pewnych okolicznościach istnieje możliwość komunikacji pomiędzy tymi dwoma aspektami rzeczywistości[41], co w istocie jest kwintesencją szamanizmu w Amazonii.

Po drugie, osoba składa się z dwóch aspektów. Swojego wnętrza — które jest niewidzialne i najczęściej jest konceptualizowane w formie ludzkiej postaci — oraz swojego zewnętrza, czyli specyficznego ciała, takiego, jakie jest wystawione na widok innych, na normalnym — widzialnym — poziomie rze-

[38] Czytelnika zainteresowanego polskimi tekstami na temat perspektywizmu indiańskiego zachęcam do przeczytania: M. Chudziak, *Ciało — kontekst amazoński. Nowe możliwości interpretacji zjawisk kulturowych na przykładzie kanibalizmu pogrzebowego*, [w:] Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia Interdyscyplinarne, red. B. Stawiarski, [b. w.], Wrocław 2008, s. 129-38; T. Buliński, *Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu*, [w:] Ludzie i Nie-Ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna, red. A. Mica & P. Łuczeczko, Orbis Exterior, Pszczółki 2011 s. 89-113; M. Kairski, *Osoby wielorakie. O sposobach bycia w wieloświecie Indian E'nepa (Amazonia Wenezuelska)*, [w:] W kręgu problemów ekologii kultury, red. H. Chałacińska & K. Kropaczewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011, s. 27-41; K. Świerk, *Perspektywizm, miłość i cykady. Uczucia, transformacje i etos w opowieści Jerinti z folkloru Indian Matsigenka*, „Indigena" 3, nr 1, 2013, s. 26-51.

[39] Rozumiem przez to, że nie są one antropologicznymi abstrakcjami w tym sensie, że mają swoje oparcie w empirii doświadczenia etnograficznego. Nie są również „czystym" tubylczym punktem widzenia, gdyż są rekonstrukcją dokonywaną przez etnografa na podstawie analizy codziennych praktyk i narracji nigdy nieformułowanych przez Indian w postaci spójnego, ustandaryzowanego światopoglądu. C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005; porównaj T. Buliński, *op. cit*.; E. Viveiros de Castro, *The Relative Native*.

[40] I. Lepri, *op. cit*. Porównaj również T. Buliński, *op. cit*.

[41] P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, s. 248-249.

czywistości. Na przykład jaguar z punktu widzenia Indianina będzie składał się z ciała jaguara, które jest jego zewnętrzem, oraz aspektu wewnętrznego w formie ludzkiej postaci, która w normalnych warunkach jest niewidoczna[42].

Po trzecie, sen (a dokładnie śnienie) jest rodzajem doświadczenia, które traktuje się jako część biografii śniącego. Niekonieczne sen musi być postrzegany jako „ta sama rzeczywistość", nieodróżnialna od stanu czuwania, lecz dużą pewnością nie jest on traktowany jako coś, co „tylko odgrywa się w głowie". Dlatego wydarzenia, które przytrafiają się podczas snu, są częścią biografii śniącego (wspomina się je jako wydarzenia przeżyte) lub wpływają na podejmowane przez niego decyzje poza snem — do czego również wrócimy w dalszej części tekstu. Tak specyficzne rozumienie snu powiązane jest z podziałem osoby na „wnętrze" i „zewnętrze", ponieważ tym. co poznaje i doświadcza świata podczas snu, jest właśnie wnętrze osoby[43].

Możemy zatem zauważyć, że animizm w istocie dokonuje pewnych rozstrzygnięć ontologicznych nie tylko względem tego, co istnieje, ale również względem tego, jaki świat jest. Najkrócej rzecz ujmując, świat jest podzielony na aspekty widzialne i niewidzialne, pomiędzy którymi komunikacja jest możliwa. Stają się one dla siebie dostępne w zależności od tego, co dzieje się w danym momencie z podmiotem (jego wnętrzem i zewnętrzem) poznającym ten świat poprzez swoje zaangażowanie w nim. Tak najprościej chciałbym opisać ogólne założenia ontologii animistycznej. Stanowią one niezbędny kontekst, w ramach którego przyjrzymy się trzem rodzajom doświadczenia leżącego u podstaw animizmu.

W społecznościach indiańskich Amazonii szamanizm bardzo rzadko jest wyspecjalizowaną rolą czy instytucją społeczną. Częściej powszechne jest przekonanie, że każda osoba posiada w mniejszym lub większym stopniu zdolności szamańskie[44]. Wyrazem tych zdolności jest umiejętność komunikowania się ze sprawczymi bytami (*powerful beings*), umiejętność leczenia jest jedynie efektem tej komunikacji (tak samo, jak umiejętność zapewnienia łownej zwierzyny). Oczywiście umiejętności komunikacji z bytami nie są jednakowe u wszystkich. O ile potencjalnie każdy może być szamanem, o tyle w praktyce jedni mają większe predyspozycje do komunikowania się z bytami, inni mniejsze. Doświadczenia, o których mowa poniżej, dotyczą osób mających duże zdolności szamańskie.

---

[42] T. S. Lima, *The Two and Its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology*, "Ethnos" 64, no. 1, 1999, s. 107-131; T. S. Lima, *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, Editora UNESP: Instituto Socioambiental, NuTI, São Paulo, Rio de Janeiro 2005.

[43] E. Kohn, *How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement*, "American Ethnologist" 34, no. 1, 2007, s. 3-24."

[44] C. Fausto, *Warfare and Shamanism in Amazonia*, transl. D. Rodgers, Cambridge University Press, Cambridge, New York 2012, s. 182.

Doświadczenie, które staje się udziałem szamana, jest najbardziej bezpośrednim sposobem komunikacji z niewidzialnymi bytami i głównym źródłem wiedzy o ich istnieniu. Wiele etnografii amazońskich podkreśla wyjątkowość i ambiwalencje postaci szamana jako tego, kto potrafi kontrolować swoją zmianę punktu widzenia na tyle, że jest w stanie w miarę bezpiecznie widzieć to, co zazwyczaj jest niewidzialne. W kontekście amazońskim oznacza to widzieć byty w ich ludzkiej postaci, tak jak one same siebie widzą[45]. Do spotkań tych najczęściej dochodzi podczas śnienia lub transu, nie zmienia to jednak faktu, że są one traktowane jako przeżyte doświadczenia szamana ze względu na ów specyficzny status śnienia.

Prócz osobistych narracji szamana o jego spotkaniach z niewidzialnymi bytami, równie konkretnym świadectwem realności tego doświadczenia są pieśni, imiona oraz szeroko rozumiana wiedza, którą szaman nabywa w wyniku takich spotkań. Równie przekonujące jest to, że szaman dzięki dobrym relacjom społecznym ze sprawczymi bytami jest w stanie pomóc chorym (którzy leczeni są przez te byty lub w niektórych wariantach przez szamana z pomocą tych bytów), jak również zaszkodzić wrogom. Także dzięki swoim relacjom z bytami szaman jest w stanie zapewnić swojej społeczności ich przychylność, szczególnie tych, które są władcami zwierząt, a to od nich zależy pomyślność w polowaniu. Skuteczność w tych wszystkich praktycznych sytuacjach (leczenie, polowanie, zabijanie) może skłaniać Indian do potraktowania doświadczenia szamana jako wiarygodnego źródła wiedzy o sprawczych bytach zamieszkujących świat w ontologii animistycznej[46].

Poza doświadczeniem szamana ludzie mają również swoje własne doświadczenia ze śnieniem. W tych snach wnętrze osoby[47] wędruje i doświadcza swoich przeżyć, które, jak już wspomnieliśmy, są traktowane jako część biografii śniącego. Szczegóły tego doświadczenia są różnie przedstawiane w etnografiach, jednak da się wyprowadzić ogólny wniosek, że we śnie możliwy jest kontakt wnętrza osoby śniącej z niewidzialnymi bytami doświadczanymi albo w formie ich wewnętrznej ludzkiej postaci, albo w ich zewnętrznej for-

[45] E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*; T. S. Lima, *The Two and Its Many*; T. S. Lima, *Towards an Ethnographic Theory of the Nature/Culture Distinction in Juruna Cosmology*, "Revista Brasileira de Ciências Sociais", 2000.

[46] C. Fausto, *Warfare and Shamanism in Amazonia*; B. A. Conklin, *Images of Health, Illness and Death Among the Wari (Pakaas Novos)*, Univeristy of California, San Francisco 1989; A. Vilaça, *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*, transl. D. Rodgers, Duke University Press, Durham, NC 2010.

[47] Część osoby mająca zawsze swoją tubylczą nazwę. W przypadku wspominanych wcześniej Indian Ese Ejja jest to słowo *eshahua*. W klasycznej antropologii tłumaczony jako „dusza", jednak ze względu na jego historyczno-kulturowe konotacje zastępuję je tutaj bardziej neutralnym terminem „wnętrze" (por.: P. Descola, *Beyond Nature and Culture*).

mie, najczęściej zwierzęcej. Takie spotkania również są dla każdego śniącego źródłem wiedzy nie tylko o istnieniu tych bytów, ale przede wszystkim wiedzy, która przydaje się w życiu codziennym. Często są to pieśni lub inne formuły, które ułatwiają wchodzenie w relacje z bytami poza stanem śnienia. Ułatwiają one także polowanie lub uprawę roślin. Wydarzenia we śnie decydują również o tym, czy w danym dniu myśliwy w ogóle zdecyduje się podjąć polowanie, czy zostanie w domu[48].

Ostatnim rodzajem doświadczenia, będące źródłem wiedzy o tych bytach, które w klasycznym animizmie określano mianem duchów, jest specyficzny typ doświadczenia, który na potrzeby tego tekstu określiłem mianem — doświadczenia w samotności. Zgodnie z licznymi narracjami w etnografiach amazońskich, przytrafia się ono ludziom (najczęściej dzieciom i kobietom), którzy z różnych przyczyn znajdą się samotnie w lesie lub generalnie z dala od swoich bliskich i swojej osady. W sytuacji takiego osamotnienia możliwe jest doświadczenie bezpośredniego spotkania z niewidzialnym sprawczym bytem. Jest to jedna z nielicznych sytuacji w których niewidzialne staje się widzialne, nawet dla kogoś, kto ma małe zdolności szamanistyczne. Byt taki najczęściej manifestuje się w swojej ludzkiej lub podobnej do ludzkiej postaci. Komunikacja z nim jest możliwa w sposób bezpośredni, poprzez rozmowę, a nawet nawiązanie relacji społecznych (np. wspólne jedzenie). Należy podkreślić, że osoba, która doświadcza takiego spotkania, nie jest w stanie snu czy transu. Jednak z tubylczego punktu widzenia sam fakt, że nagle widzi się to, co normalnie jest niewidzialne, świadczy o tym, iż punkt widzenia świata ulega drastycznej zmianie. W świetle perspektywizmu indiańskiego jest to sytuacja niebezpieczna szczególnie, kiedy w pobliżu nie ma nikogo bliskiego, kto mógłby zapewnić o tym, który punkt widzenia jest tym właściwym[49].

## Zakończenie

Chciałbym powrócić do podstawowego problemu zasygnalizowanego na początku tego tekstu. Do pytania, czy fantazmat może być pojęciem przydatnym do interpretacji animizmu? Oczywiście wszystko zależy od przyjętego celu. Jeśli naszym celem jest konceptualizacja animizmu jako zjawiska występującego pośród ludności indiańskiej Amazonii, wówczas pojęcie to może być problematyczne. Szczególnie jeśli zdecydujemy się przyjąć konstruktywistyczną perspektywę i konceptualizować animizm z tubylczego punktu widzenia. Trudność występuje niejako na dwóch poziomach.

[48] P. Descola, *In the Society of Nature*; E. Kohn, *How Dogs Dream*.

[49] E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis*...

Pierwszy poziom jest dość łatwy do scharakteryzowania. Jak starałem się ukazać, animizm jest z tubylczego punktu widzenia wiedzą wynikającą z doświadczania świata. Tymczasem w potocznym rozumieniu fantazmat kojarzy się z czymś zmyślonym, co jest tak fantazyjne, że nie może być rzeczywiste. Potoczne rozumienie fantazmatu nie tylko wydaje się nieprzydatne, ale również może prowadzić do uproszczonej wizji animizmu — jako rodzaju fantazjowania na temat przyrody. Taka wizja przywołuje XIX-wieczne teorie uczonych, którzy w animizmie dostrzegali jedynie irracjonalne wierzenia lub zupełnie błędne wnioski na temat funkcjonowania świata. Zważywszy na to, że Wundt i Freud w wielu miejscach opierali się na poglądach Tylora (Freud dodatkowo na poglądach Frazera), echa takiej uproszczonej wizji możemy odnaleźć również u podstaw psychologicznego nurtu badań nad animizmem.

Jak starałem się ukazać, istota tego podejścia polegała na zredukowaniu animizmu do poziomu zjawisk psychologicznych. Zarówno Wundt w swojej koncepcji apercepcji personifikującej, która projektuje wewnętrzne stany podmiotu na otaczającą go rzeczywistość, jak i Freud, ze swoją ideą rzeczywistości psychicznej (królestwa dla fantazji i fantazmatu) jako alternatywy dla rzeczywistości materialnej, redukują doświadczenie animistów do poziomu subiektywnych światów, dziejących się jedynie w ich umysłach.

Tutaj pojawia się najważniejszy problem związany z aplikowaniem koncepcji fantazmatu. Wykorzystanie go do interpretacji animizmu w Amazonii jest problematyczne ze względu na jego uwikłanie w siatkę pojęciową naszej zachodniej epistemologii. Wyrażając problem inaczej, nawet jeśli zdefiniujemy, że fantazmat zawiera w sobie pewne elementy rzeczywistości i stanowi pochodną doświadczeń relacji z ludźmi, zwierzętami czy rzeczami, musimy go traktować przede wszystkim jako wytwór wyobraźni. Wykorzystując go jako narzędzie interpretacji, utrzymujemy tym samym założenia naszej epistemologii, w której doświadczenie jest zapośredniczone przez umysł. Problem w tym, że wiedza o pośredniczącej roli umysłu nie jest wiedzą uniwersalną kulturowo.

Animizm, jak ukazują to zwolennicy zwrotu ontologicznego, wydaje się alternatywą dla naszej modernistycznej epistemologii i ontologii[50]. Zatem próba jego konceptualizacji oparta na tubylczym punkcie widzenia wymaga od nas nowego aparatu pojęciowego. Na chwilę powrócimy do wskazanych przeze mnie trzech typów doświadczenia, w celu ukazania przykładowych problemów epistemologicznych, które trzeba brać pod uwagę przy konceptualizacji animizmu. Jak starałem się ukazać, animizm jest z tubylczego punktu widzenia oparty na wiedzy pochodzącej z doświadczenia. Nie jest to wiara w transcen-

[50] E. Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics*; Por. E. Domańska, *Retroactive Ancestral Constitution, New Animism and Alter-Native Modernities*, "Storia Della Storiografia" 65, no. 1, 2014, s. 61-75.

dentne bóstwa, z którymi nie można mieć kontaktu innego niż poprzez kult. Jest to wiedza pochodząca z doświadczenia, dosłownie z wchodzenia w relacje ze światem. Sprawcze byty, które pojawiają się w narracjach animistów, są przez nich doświadczane we śnie, transie lub w sytuacjach osamotnienia w lesie.

Jednak z punktu widzenia naszej epistemologii przywołane przeze mnie trzy rodzaje doświadczenia, będące źródłem wiedzy leżącej u podstaw animizmu, łatwo dają się zredukować do poziomu subiektywnych doznań. Jeśli przyjrzeć się im bliżej, wszystkie trzy są doświadczeniem subiektywnym w tym sensie, że przeżywający je podmiot zawsze doświadcza ich sam. Szczególnie wymowny jest trzeci rodzaj doświadczenia, którego warunkiem wstępnym jest samotność (podkreślana w narracjach tubylczych). Jednak również sen i trans są zjawiskiem subiektywnym, z naszego naturalistycznego punktu widzenia, dziejącym się w umyśle.

Niemniej to właśnie założenie o umyśle, w którym dzieją się te wszystkie doświadczenia, wydaje się obce ontologii animistycznej. Wciąż mało wiemy (w sensie etnograficznym) o tym z jakiego powodu i w jakim sensie w animizmie sen i trans są uznawane za nie mniej realne niż codzienna aktywność. Przychodzi mi na myśl hipoteza, że jeśli nie mamy idei umysłu/wyobraźni, jako czegoś „w czym dzieją się" nasze sny, wówczas całkiem racjonalne jest założenie, że są one formą realnego doświadczenia, które przecież przeżywamy bardzo intensywnie. Nawet nam, naturalistom przekonanym o istnieniu umysłu, sny wydają się tak realne, że niejednokrotnie po przebudzeniu musimy powtarzać sobie, że „to był tylko sen", w domyśle — to działo się tylko w umyśle.

Dla jasności, nie sugeruję tutaj, że Indianie amazońscy nie przeżywają wewnętrznych stanów emocjonalnych, intencjonalnych lub że nie przypisują ich innym. Pragnę jedynie zaznaczyć, że przypisywanie stanów wewnętrznych nie musi być równoznaczne z zakładaniem idei umysłu. O ile przypisywanie ludziom pewnych stanów wewnętrznych wydaje się uniwersalną skłonnością, o tyle nie są one powszechnie rozumiane jako stany mentalne[51]. Bardzo często miejsce umysłu zajmuje koncepcja duszy lub innej siły sprawczej, ale nawet wówczas jej sens i znaczenie nie pokrywa się z zachodnią ideą umysłu[52].

Wydaje się, że etnografia amazonistyczna dotychczas dość mało uwagi poświęca problemowi „braku idei umysłu" lub inaczej rzecz ujmując — nie-

[51] P. G. Vinden, *Junin Quechua Children's Understanding of Mind*, "Child Development" 67, no. 4, 1996, s. 1707-1716; A. Lillard, *op. cit*.

[52] A. Wierzbicka, *Soul and Mind: Linguistic Evidence for Ethnopsychology and Cultural History*, "American Anthropologist" 91, no. 1, 1989, s. 41-58.

możliwości poznania stanów wewnętrznych innych. Tymczasem znane są na gruncie amazonistyki prace wskazujące pośrednio, że idea umysłu jako źródła intencjonalności, jak również miejsca, w którym ulokowana jest wiedza, jest zasadniczo obca ludom indiańskim tego regionu[53]. Tym bardziej wydaje mi się zasadne wskazanie tego problemu jako wartego dalszych pogłębionych studiów etnograficznych, zwłaszcza że zagadnienie to, znane jako problem „niedostępności umysłu innych" (*opacity of others mind*), jest przedmiotem intensywnych badań pośród społeczności animistycznych obszaru Papui Nowej Gwinei[54]. Dotychczasowa wymiana doświadczeń i wiedzy między badaczami Amazonii i Melanezji przynosiła bardzo owocne rezultaty[55].

Z tubylczego punktu widzenia — w którym brak idei umysłu — idea fantazmatu jest czymś zupełnie obcym. To, co my traktujemy jako wytwory wyobraźni będące pochodną doświadczeń międzyludzkich oraz relacji ze zwierzętami czy roślinami, dla animisty jest po prostu częścią doświadczenia przyjmującego postać relacji społecznych z różnymi podmiotami. W dodatku z jego punktu widzenia są to relacje z bytami, które tylko w swej zewnętrznej formie przyjmują postać zwierząt czy roślin. Dzięki wchodzeniu w relacje z nimi podczas snu czy transu animista wie z własnego doświadczenia, że byty te w swej wewnętrznej postaci są podobne do niego (mają język, kulturę *etc*.). Rozważanie animizmu jako czegoś, co zawiera w sobie lub w jakiś sposób operuje fantazmatami, wydaje się przedsięwzięciem trwale osadzonym w naszej modernistycznej epistemologii. Tymczasem poważne potraktowanie animizmu jako odmiennej ontologii wymaga zmierzenia się również z epistemologicznymi wyzwaniami tego innego świata.

[53] K. M. Kensinger, *How Real People Dight to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Prospect Heights: Waveland 1995; C. McCallum, *The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America*, "Medical Anthropology Quarterly" 10, no. 3, 1996, s. 347-372.

[54] J. Robbins, *On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a* Papua *New Guinea Community*, "Anthropological Quarterly" 81, no. 2, 2008, s. 421-429; J. Wassmann, B. Träuble, J. Funke (eds.), *Theory of Mind in the Pacific: Reasoning across Cultures*, Winter, Heindelberg 2013.

[55] T. Gregor & D. F. Tuzin, *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, University of California Press, 2001.

*Paweł Chyc*

## Phantasmatic Imagination vs. Animism in the Amazon. About the Limitations in the Application of the Concept of a Phantasm in Anthropological Studies

*Abstract*

From the anthropological point of view, animism is understood as a set of attitudes and behaviors radically different from that based on the Western culture naturalism. The purpose of this text is a reflection on the question: whether the concept of the phantasm may be useful as a tool for interpretation in anthropological studies on animism? As I try to show, the endeavors to interpret animism in terms of the phantasm have been present since the very beginning of the scientific reflection on this phenomenon. In this text, I focus on two representatives of the classical psychological interpretation of animism. Basing on the works by Wundt and Freud, I show how animism began to be understood in terms of psychological mechanisms. Then I move on to indicating the restrictions and hidden assumptions relating to the psychoanalytic understanding of phantasm. However, a deeper critique of this tool is possible in the light of anthropological research only. According to the anthropological credo, the native point of view should be privileged if we want to understand the phenomenon referred to us as animism. Basing on the anthropological work, I point out how important knowledge in the animistic worldview derived from experience is. This procedure allows me to carry out the critique of the phantasm concept that poses new research problems.

*Keywords*: animism, anthropology, phenomenology, phantasm, Wundt, Freud.