

pod redakcją
Marcina Kafara i Anny Kacperczyk



Autoetnograficzne „zblizenia” i „oddalenia”



O autoetnografii
w Polsce

Autoetnograficzne „zblizenia” i „oddalenia”

**O autoetnografii
w Polsce**

TOM 4



Komitet redakcyjny serii „Perspektywy Biograficzne”:

Arthur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar (redaktor naczelny),

Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski,

Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski,

Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland,

Aleksandra Wodzyńska (sekretarz)

Seria „Perspektywy Biograficzne” jest miejscem spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, którzy swoje praktyki badawcze sytuują w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odstonach.

Kolejne tomy wypełnią rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych.

Inicjatywa wydawnicza „Perspektywy Biograficzne” pomyślana jest ponadto jako przedsięwzięcie promujące ideę szeroko pojętej antropologizacji nauki, która — w przekonaniu jej pomysłodawców — sprzyja scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej.

Tomy wydane

Tom 1: *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. Marcin Kafar

Tom 2: Marcin Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*

Tom 3: *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, red. Marcin Kafar

pod redakcją
Marcina Kafara i Anny Kacperczyk

Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”

O autoetnografii
w Polsce

Marcin Kafar – Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Badań Edukacyjnych
91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48
Anna Kacperczyk – Uniwersytet Łódzki, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Instytut Socjologii, Katedra Metod i Technik Badań Społecznych
90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r., nr 41

RECENZENT

Dariusz Kubinowski

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI

Polkadot Studio Graficzne

Aleksandra Woźniak, Hanna Niemierowicz

Zdjęcie wykorzystane na okładce: Csaba Osvath, *Freeing The Father Within Me*, © Csaba Osvath
Zdjęcie wykorzystane na skrzydełku autorstwa Dominiki Nicewicz

Publikacja bez opracowania redakcyjnego w Wydawnictwie UŁ

© Copyright by Authors, Łódź 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.09563.19.0.K

Ark. wyd. 23,3; ark. druk. 24,75

ISBN 978-83-8220-217-5

e-ISBN 978-83-8220-218-2

<https://doi.org/10.18778/8220-217-5>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

*For Carolyn and Art,
my autoethnographic Parents*

Marcin

*Moim Nauczycielom, którzy otwierali mi przejścia
do różnych kolektywów myślowych*

Ania

SPIS TREŚCI

Prolog

- Anna KACPERCZYK, Marcin KAFAR, *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O wędrującym pojęciu „autoetnografia”* 11

Część I

Wokół odkrywania autoetnograficznej tożsamości

- Marcin KAFAR, *Tropy autoetnograficznej tożsamości?* 27
- Anna KACPERCZYK, *Autoetnograficzna inicjacja* 43
- Marcin KAFAR, *Podróżując z Carolyn Ellis i Artem Bochnerem albo jak zharmonizowałem się z autoetnograficznym życiem. Opowieść autoforformatywna w wersji 2.0* 79

Część II

Autoetnograficzne próby

- Iwona KABZIŃSKA, *W poszukiwaniu wspólnoty. Być wśród ludzi i nie czuć się samotnie*..... 111
- Grażyna KUBICA, *Moja ślónsko suknia – projekt performatywno-autoetnograficzny* . 141
- Paweł KACZMARCZYK, Agnieszka MADYS, Marcin PŁAWSKI, Colette SZCZEPANIAK, Oskar SZWABOWSKI, Paulina WĘŻNIEJEWSKA, *Kolektywne majsterkowanie albo zmiana, która nie nadchodzi*..... 161
- Marcin KAFAR, *Autoetnograficzny performans trwa dalej albo jak radzić sobie z kolektywnym majsterkowaniem* 207

Część III

Małe formy autoetnograficzne. W stronę wspólnotowego doświadczania autoetnograficzności

- Anna KALUKIN, *Marianna* 217
- Sylwia DUDZIK, Magdalena GRZYB, Anna KACPERCZYK, Marcin KAFAR, Danuta KOPEĆ, Agnieszka SZAŁAJEWSKA-PASTUSZAK, *W przestrzeni (autoetnograficznego) spotkania (z Wprowadzeniem Anny KACPERCZYK i Marcina KAFARA)*..... 219

Część IV**O autoetnografii. Syntezy – pęknięcia – sploty**

Agata CZAJKOWSKA, <i>Auto(reflexive) Turn – u podstaw biograficznie zorientowanego pisarstwa naukowego</i>	265
Katarzyna MAJBRODA, <i>Epistemiczne pułapki – metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (serendipity) w antropologicznej praxis</i>	289
Paweł ZGRZEBNICKI, <i>Autoetnografia jako forma nauki (z komentarzem Marcina Kafara)</i>	323

Epilog

Anna KACPERCZYK, Marcin KAFAR, <i>O granicach i „graniczności” (w) autoetnografii</i>	351
Noty o Autorach	393

PROLOG

Anna KACPERCZYK*

Marcin KAFAR**

AUTOETNOGRAFICZNE „ZBLIŻENIA” I „ODDALENIA” O WĘDRUJĄCYM POJĘCIU „AUTOETNOGRAFIA”¹

Zacznijmy od postawienia przewrotnego pytania: „Kiedy nasza książka nie powstałaby?”. Jedną z wielu poprawnych odpowiedzi na to pytanie brzmi: „Nie powstałaby, gdyby nie zaskakująco-oszałamiająca kariera, jaką na przestrzeni minionych dwu i pół dekady zrobiło słowo «autoetnografia»”. Mówienie o „karierze” w przypadku pojęcia „autoetnografii” nie powinno wzbudzać zaskoczenia. Jak bowiem inaczej określić to, co stało się od chwili, gdy Carolyn Ellis wydała w 2004 roku słynną powieść metodologiczną pt. *The ethnographic I?* Dlaczego wskazujemy akurat na tę pozycję, skoro, ktoś słusznie zauważyłby, to nie Ellis była pierwszą, która posłużyła się zwrotem „autoetnografia”? Przesądzający pod tym względem wydaje się być „zwrotny” charakter *The ethnographic I* oraz podłoże, na jakim owa „zwrotność” wyrasta. Poniekąd mylące i zwodnicze bywa to, że Ellis, stosując narracyjną formułę „baśni założycielskiej” (Wejland 2011) o proveniencji autoetnograficznej, zwykle wymienia śmierć swojego brata, Rexa, który w 1982 roku zginął w katastrofie lotniczej oraz pogarszający się stan zdrowia męża, Gene’a [Weinsteina], cierpiącego na nieuleczalną chorobę². Owszem, te zdarzenia stanowią na tyle wyraziste

* Katedra Metod i Technik Badań Społecznych, Uniwersytet Łódzki.

** Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

¹ Praca została częściowo sfinansowana przez Narodowe Centrum Nauki, Polska, w ramach grantu *Idiomy formatywne w biografjach naukowych. Kontekst amerykański*. Nr decyzji DEC-2017/01/X/HS6/00941.

² Ellisowska autoetnograficzna „baśń założycielska” występuje w różnych wariantach, w których – zależnie od potrzeb narracyjnych – pewne opowieściowe elementy

markery tożsamościowe, że pozwalają twórczyni autoetnografii *opowiadać*, jak rodziła się ta ostatnia, aczkolwiek one same, naszym zdaniem, byłyby zbyt słabymi punktami oparcia dla stworzenia ruchu myślowego o zasięgu ogólnoświatowym. Czyż bowiem mało jest wśród nas tych, którzy potracili bliskich, a ponadto, tak jak Carolyn [Ellis], są aktywni akademicko oraz mają ambicje bycia w tej sferze rozpoznawalnymi? Tymczasem w ich „sławie” odbija się echo lokalności, nie zaś globalności.

Losy nauki da się interesująco śledzić filtrując je przy pomocy biograficznego tła o szczególnym zabarwieniu. Aby lepiej to sprecyzować: owo tło biograficzne nie ma przełożenia 1:1, nie towarzyszy mu łatwo uchwytnie przedstawienie okoliczności „doprowadzających do”. To, co określamy jako „biograficzne tło” ma bowiem dodatkowe źródło, w istocie chodziłoby zatem o „tło tła”, czyli sferę podwójnie „zaszyfrowaną”. Dobrym ćwiczeniem jest przyglądanie się zależnościom występującym między powstaniem *nośnych* koncepcji, rozwiązań badawczych, szkół myślenia, paradygmatów etc. a nowatorami dającymi im impuls do zyskania mniej lub bardziej *powszechnego uznania*. Okazuje się wówczas, że historia nauki znaczone jest historią *dobrych nazwań* tego, co wcześniej stanowiło zaledwie mgławicę przeczuć, co tkwiło we władaniu, sięgniemy po słownik hermeneutyczny, zbiorowo doświadczanego *logos endiathetos* – słowa wewnętrznego (Grondin 2007). Nowatorzy czy też – rewelatorzy (Wejland 2019) jako prawdziwi generałowie nauki, w przeciwieństwie do postępującej w ślad za nimi badawczej ariergardy *umieją nazwać to, co nie-nazwane*. Poruszając się po obrzeżach społeczno-myślowych systemów lub „wciskając się” w występujące w nich szczeliny, te dogłębnie liminalne postaci narzucają wiedzy wyjątkowy ton. Odkrywczo – w odniesieniu do sfery uniwersaliów społeczno-kulturowych – zachowania podobne świetnie tłumaczył Victor W. Turner, łącząc je z rodzajem reprezentowanym „z jednej strony przez Homera, Dantego i Szekspira, a z drugiej przez

dochodzą, inne są pomijane. W *Revision. Authoethnographic reflections on life and work* (Ellis 2009), pojawia się np. taka oto mikroopowieść: „[W połowie lat 80. ubiegłego wieku – przyp. A.K., M.K.] przechodziłam przez kilka życiowych doświadczeń, stawiających pod znakiem zapytania pracę naukową, jaką wcześniej się zajmowałam. Zaprowadziły mnie one do ujmującego opowiadania historii (ang. *embracing storytelling*) i ewokacyjnej nauki społecznej. W 1982 roku mój młodszy brat, będąc w drodze do mnie, zginął w katastrofie lotniczej. Latem 1984 roku grając w baseball zerwałam więzadło krzyżowe przednie w lewym kolanie, co wymagało operacji. W tamtym czasie, Gene wkroczył w ostatnie stadium rozedmy. Nawiedzające mnie obrazy śmierci brata i przedłużająca się niemożność «przekroczenia» straty przerywana była w prawdziwym życiu rozpaczliwym łapaniem przez Gene’a oddechu. (...) W tym kontekście, naukowo respektowana ankieta o zazdrości [którą się w tamtym czasie zajmowałam – przyp. A.K., M.K.] wydawała się mało znacząca” (Tamże: 84-85; tłum. własne – A.K., M.K.).

Galileusza, Newtona i Einsteina” (Turner 2005: 13). Jak na rewelatora swoich czasów przystało, autor *Gier społecznych, pół i metafor* wskazywał na *formatywną kulturotwórczą i osobotwórczą* rolę sytuacji, w których do głosu dochodzą *najbardziej „dobitne świadome głosy”*, należące „do liminalnych poetów, filozofów, dramaturgów, powieściopisarzy, malarzy i im podobnych” (Tamże: 13). Te „dobitne świadome głosy” nieustannie sprawdzają aktualność obowiązującej w danej wspólnotie „procesualnej struktury działania”; testują pod tym kątem pola metafor i paradygmatów, a w „krytycznych sytuacjach generują bezprecedensowe formy, które pozostawiają historii nowe metafory i paradygmaty” (Tamże: 9). Przypadek autoetnografii jest przypadkiem ujawnienia się „dobitnie świadomego głosu”, sankcjonującego dopełnianie się małego „kopernikańskiego zwrotu” w amerykańskich naukach społecznych³.

Historia autoetnografii zaczyna się od *od-nalezienia* właściwego słowa – metafory na tyle dobrze trafionej, że dało się na niej zbudować prężnie rozwijający się paradygmat. Co znaczy „od-naleźć właściwe słowo”? Co to znaczy w odniesieniu do autoetnografii? Sytuacja na pozór wydaje się całkiem prozaiczna. W tekście noszącym znamienity tytuł *Carrying the torch for autoethnography*, Ellis (2013: 9) pisze: „Wspominam jak po raz pierwszy wystukałam słowo «autoetnografia». Było to w 1995 roku. Przeliterowałam je najpierw z dywizem, a potem bez niego. «Bez», powiedziałam do siebie, «ponieważ autoetnografia jest rzeczą samą w sobie, nie zaś ‘auto’ powiązaniem z ‘etnografią’». Oczywiście w tamtym momencie czystą fantazją było myśleć, że autoetnografia jest czymś więcej, aniżeli

³ Carolyn Ellis, zwrotu tego upatruje w stopniowym wytrącaniu się grupy osób zainteresowanych holistycznym podejściem do *osoby, uczestniczącej w świecie społeczno-kulturowym*. Ellis opowiada o tym następująco: „Byłam w The Society for Studying Symbolic Interaction i w pewnym momencie nastąpił tam rozłam. Oczywiście w Stowarzyszeniu byli badacze, którzy chcieli z powrotem wprowadzić do badań ludzi, chcieli przyglądać się ludzkim interakcjom, podejmowanym przez nich działaniom itd., ale to wydawało się być zbyt ustrukturyzowane. Czulałam, że mam wiele wspólnego z tamtą grupą, ale nastąpił rozłam. Odlączył się Norman Denzin i staliśmy się częścią, która bardziej zainteresowana była emocjami, sferą duchową i cielesną, sprawiedliwością społeczną oraz pracą krytyczną, aniżeli robieniem wywiadów, snuciem abstrakcyjnych rozważań o nich, wyróżnianiem schematów itd. Zależało nam na traktowaniu ludzi jako ludzi [w oryginale: *people as human beings* – przyp. M.K.], nie zaś ludzi jako odzwierciedlenie schematów czy podporę wskaźników. Chciałam patrzeć na ludzi w sposób bardziej całościowy. Tak więc, z pewnością nastąpił tam rozłam. Norman Denzin był na czele frontu. Zaczął organizować Kongres [International Congress of Qualitative Research (ICQR) – przyp. M.K.], dołączyli do niego inni. Większość osób biorących udział w Kongresie to badacze o nastawieniu humanistycznym” (cytowany fragment pochodzi z transkrypcji rozmowy, która miała miejsce między Carolyn Ellis a Marcinem Kafarem, 18 marca 2018 roku w Tampie na Florydzie; tłum. własne – M.K.). Na temat kwestii powstawania jakościowego kolektywu myślowego patrz także Kafar 2011.

słowem użytym przez ludzi zainteresowanych refleksywnością lub też myśleć, iż termin ten miałby być czymś więcej, niż coś, co wymyśliłam (ang. *fabricated*), aby nadać sens *Final negotiations*, etnograficznej powieści (...) poświęconej miłości i stracie⁴ (tłum. własne – A.K., M.K.). Paradoksalnie, w *Final negotiations* termin „autoetnografia” występuje zaledwie jako swego rodzaju... „pojęciowy duch”. Niejako „w jego imieniu” czyniona jest próba wyrażenia Siebie poprzez zderzenie dwóch perspektyw: „ortodoksyjnej socjologii” (Ellis w ramowych częściach *Final negotiations* wielokrotnie posługuje się tym i jemu pokrewnymi zwrotami) z „socjologią nacechowaną podmiotowo” – jej istota zawiera się w ważnej deklaracji: „Jako socjolog, zawsze myślałam, że imperatywem socjologii jest jej personalizowanie i humanizowanie oraz czynienie starań względem radzenia sobie ze złożonością relacji tak jak je przeżywamy” (Ellis 1995: 9; tłum. własne – A.K., M.K.). Tożsamościowe dookreślenie dokonuje się tutaj poprzez specyficzne *wypisywanie Siebie*; specyficzne o tyle, że skrywają je zdania obrazujące zaledwie *ogólny* kierunek myślenia i działania. Źródłowo jest on co prawda *autoetnograficzny*, z jakichś powodów nie został natomiast takim nazywany. Próżno szukać w *Final negotiations* słówka „autoetnografia”, co nie zmienia faktu, że powieść ta doskonale odzwierciedla ówczesny stan Ellisowskiej świadomości względem tego, *kim jestem*, a w konsekwencji także tego, *co* oraz *jak* chcę robić⁵. Zwieńczenie poszukiwań następuje w chwili, gdy dowiadujemy się, że Carolyn [Ellis] jest „**etnografką własnego doświadczenia**” (to przecież jawny synonim **autoetnografa**), a to, co robi sprowadza się do przemieszczeń między „początkowo nauką, a później interpretacją, wyjściowo realistyczną etnografią, a następnie **ewokacyjną narracją** [inaczej **autoetnografią** – przyp. A.K., M.K.]” (Tamże: 10; tłum. i wyróżnienia własne – A.K., M.K.).

Uderzająco obecne w *Final negotiations* rozproszenie identyfikacyjne (wyrażające się w stylu pisania „na okrągło”), zostaje maksymalnie zre-

⁴ Słabiej zorientowanemu Czytelnikowi śpieszymy wyjaśnić, że chodzi o relację Ellis ze wspomnianym wcześniej Genem Weinsteinem, który poza tym, że był partnerem Carolyn w życiu prywatnym, był także jej naukowym mentorem. Książka opowiada o burzliwych losach studentki i nauczyciela, podejmujących ryzyko trwania w związku pomimo przeciwności losu – przewlekłej choroby Gene’a, jego powolnego umierania i próbach odnalezienia się w tych okolicznościach przez Carolyn.

⁵ Stąd właśnie biorą się tam wstawki typu: „eksperymentalne formy i analiza za pomocą dialogu” (Ellis 1995: 330; tłum. własne – A.K., M.K.); „związki występujące między opowieścią o relacji i narracyjnym mówieniu o niej, zamiast, jak ma to miejsce w ortodoksyjnej socjologii, skupianie się na konceptach teoretycznych redukujących moje doświadczenie do danych” (Tamże: 331; tłum. własne – A.K., M.K.); „Dlaczego nauka społeczna musi być pisana w sposób ustawiający konkretne przeżyte doświadczenie jako drugoplanowe względem abstrakcji?” (Tamże: 7; tłum. własne – A.K., M.K.), itp.

dukowane w tekście przesadzającym o „węzłowości” *The ethnographic I*, czyli *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, gdzie bardzo wyraźnie wybrzmiewa współdzielony głos Ellisowsko-Bochnerowski (Ellis, Bochner 2000). Prace te dzieli odstęp czteroletni, sama Ellis traktuje zaś *Researcher as subject* jako „krok milowy na drodze ukonkretniania się projektu autoetnograficznego”⁶. Na czym polegało wykonanie owego „kroku milowego”? Na, po pierwsze, zebraniu oraz skatalogowaniu kilkudziesięciu pojęć bliskoznacznych pojęciu autoetnografii, po drugie zaś, wypreparowaniu terminu wiodącego – rzeczonyj **autoetnografii** – i jego unaocznieniu. Jak się wkrótce potem okazało, termin ten – bardzo mocno nacechowany metaforycznie (do czego jeszcze nawiążemy) – zapoczątkował słownik pozwalający dokonać „korespondencji istotnie korygującej” (Kmita 1976: 157 i n.) najpierw w obszarze amerykańskich nauk społecznych, następnie w nauce ogólnoswiatowej, w tym także polskiej.

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż zręby autoetnografii ukazują się więc jako połączenie *szczęśliwego trafu* (w postaci postawienia na właściwą metaforę) i *synergicznego wizjonerstwa* rozgrywającego się w diadzie Ellisowsko-Bochnerowskiej⁷. Wszelako, jest wysoce prawdopodobne, że *ta* historia „dobrego nazwania” nie rozwinęłaby się na tyle prężnie, na ile miało oraz ma to miejsce, gdyby nie pójście za ciosem i przygotowanie *The ethnographic I*. Dopiero tam słowo „autoetnografia” uzewnętrznia swój kolosalny sensotwórczy potencjał, a także – postępujący w ślad za nim – potencjał obejmujący sferę praktycznych badawczych rozwiązań. Skupiając niczym w soczewce nagromadzone przez dekady, niewypowiedziane (*nie-nazwane*) problemy, Ellis zarówno odpowiednio je definiuje, jak i idzie im w sukurs, drobiazgowo określając alternatywne pole badań mieszczące się w horyzoncie **zhumanizowanych**

⁶ Zdanie takie padło w trakcie rozmowy, jaka odbyła się między Carolyn Ellis, Arthurem P. Bochnerem i Marcinem Kafarem (Tampa, 4 kwietnia 2018).

⁷ Zapoczątkowując autoetnografię Ellis z Bochnerem zdecydowali się stosować odmienne style myślenia i pisania: styl Ellisowski był stylem opowieściowym, styl Bochnerowski – konceptualno-teoretycznym. Znakomicie obrazuje to ustęp zaczerpnięty z dialogu toczącego się między Artem a Carolyn: „Kiedy zaczęliśmy z Artem rozmawiać o naszej pracy, spostrzegliśmy, że nasze projekty są podobne. Oboje wyobrażaliśmy sobie inny rodzaj nauki społecznej, bardziej twórczy, oparty na znaczeniach i opowieściach. Ja rozwijałam narracyjny i konwersacyjny styl pisania, który wydawał mi się naturalny i dobrze oddający sens interakcji, w których wyrażane i odczuwane są emocje. Byłam osobą mającą opowieść we krwi. Art nauczał filozofii komunikacji i teorii komunikacji, i jako dyskutant akademicki zawsze świetnie odnajdował się na polu wymagającym użycia krytycznego, teoretycznego i konceptualnego języka. W pewnej mierze jego głos był głosem teoretycznym, mój – głosem opowieści. Mimo że traktowaliśmy siebie jako partnerów realizujących projekt nasączania nauki społecznej głosem osobistym, to na początku staraliśmy się wykorzystywać własne mocne strony” (Ellis 2009: 112-113; tłum. własne – A.K., M.K.).

i humanizujących nauk społecznych. Jednocześnie wszystko lub prawie wszystko dzieje się za przyczyną, mówiąc kolokwialnie, terminologicznego „strzału w dziesiątkę”, polegającego na – podążamy za egzegezą „metafor w naszym życiu” Teresy Dobrzyńskiej (1984) – odpowiednim wyeksponowaniu językowej „formy wewnętrznej” i dzięki temu uzyskaniu niebywale poręcznej „metafory aktualnej”. W porównaniu z *Final negotiations*, w *The ethnographic I* zostają odwrócone proporcje: to, co pierwotnie opisywane było „na okrągło” teraz podciągnięte zostaje pod wspólny mianownik, czyli **autoetnografię**. Nie trzeba już wypowiadać tysięcy słów, aby objaśnić swoje stanowisko, wystarczy umiejętnie „podsycić” warstwę semantyczną jednego słowa, by uzyskać po stokroć skuteczniejszy perswazyjny efekt. Głównie dlatego, wcale naszym zdaniem nie na wyrost, książka ta bardzo szybko okrzyknięta została metodologicznym objawieniem stworzonym „w przyпыływie geniuszu”⁸.

Należy zwrócić uwagę, że nowatorskie wystąpienia Ellis i Bochnera nie były zawieszane w myślowej próżni. By pozostać w kręgu wymienionych tekstów „węzłowych”: już sam fakt możliwości zebrania kilkudziesięciu określeń blisko spokrewnionych z autoetnografią, świadczy o istnieniu, posłużymy się nomenklaturą Ludwika Flecka, nastroju sprzyjającego wyłonieniu się **autoetnograficznej „postaci”**⁹. Niczym dobrze oszlifowany diament, termin-parasol zadział zarazem *filtrująco* (względem danego rodzaju doświadczenia i jego konceptualizacji) i *konsolidująco* (w odniesieniu do akademików „pożądających” rozwiązań przydających uprawianej przez nich nauce „ludzkiej twarzy”). Decydujące dla powodzenia *tego* projektu okazała się być jego **pełnowymiarowość**, mimowolnie, acz z rozmysłem przeciwstawiana projektom, które owszem, postulowały wcielenie w życie wariantów *humanizacji nauki*, jednakowoż – z różnych powodów – czyniły to zdecydowanie mniej skutecznie niż propozycja złożona przez Carolyn Ellis i Arthura P. Bochnera¹⁰. Autoetnografia w wydaniu

⁸ Por. np. fragment recenzji H. L. Goodalla, umieszczony na okładce *The ethnographic I*.

⁹ Kategoria „postaci” należy do kluczowych w podejściu Fleckowskim. Jest to metafora oddająca cechy wyróżniające styl myślowy, obowiązujący w danym kolektywie myślowym. Funkcjonująca w nim „postać” to inaczej „całość” obejmująca przedmioty poddane oglądowi naukowemu i powiązane z nimi idee. „Postać” scala członków kolektywu, pozwala im *zobaczyć* to, co powinno być przez nich *widziane*. „Patrzmy własnymi oczami, widzimy oczami kolektywu” – zwykł mawiać Ludwik Fleck (o postrzeganiu w nauce i funkcji „postaci” patrz Fleck 2007 [1947]).

¹⁰ Nietrudno znaleźć w historii nauk społecznych i humanistycznych *pre-teksty autoetnograficzne*, czyli prace, których autorzy stanowią pełnoprawny skład sztafety dzierżącej „paleczkę autoetnograficzną”. Z pewnych względów teksty te stanowią jednak zagubione ogniwa autoetnografii, są widomymi świadectwami, jak by je określił Oliver Sacks (1996),

Ellisowsko-Bochnerowskim doprowadziła do powstania przedsięwzięcia o niekwestionowalnej sile oddziaływania, czego dowodem jest także nasza publikacja.

Jądrem tegoż przedsięwzięcia, tym, co je niepomierne napędza jest „wędrujące pojęcie” (Bal 2012) – AUTOETNOGRAFIA. W czym tkwi sekret jego nadzwyczajnej popularności? Jaki atrybut miałby przesądzać o wciąż wzrastającym powodzeniu autoetnografii? Wedle naszego przekonania uaktywniająca się tutaj „pojęciowa natura” ma charakter *oksymoroniczny*. W trakcie celowościowych zabiegów, których zadaniem było ugruntowanie paradygmatu autoetnograficznego, pojęcie „autoetnografia” zostało wyposażone w semantyczny ładunek *dyspersyjno-inkluzywny* i to właśnie on nieustannie, po dziś dzień, skutecznie podtrzymuje zainteresowanie autoetnograficzną „postacią” (w rozumieniu Fleckowskim).

W *The ethnographic I* natrafiamy na zapewne nieobcą Czytelnikowi definicję autoetnografii. Przypomnijmy, co mówi Ellis (2004: 37–38): „*Autoetnografia* odnosi się do pisania o tym, co osobiste w związku z kulturą. Jest to autobiograficzny gatunek pisarski, a zarazem forma badań obejmująca wiele poziomów świadomości (...). Autoetnografowie spoglądają tam i z powrotem: najpierw patrzą przez szerokokątne soczewki etnograficzne, skupiając się na społecznych i kulturowych aspektach własnych doświadczeń osobistych; następnie spoglądają do wewnątrz, odsłaniając wrażliwe ja, które poruszane jest przez kulturowe interpretacje, a także przenika, przełamuje je oraz im się opiera. Kiedy skupiają się na tym, co przed i po, wewnątrz i na zewnątrz, rozróżnienia między osobistym a kulturowym zamazują się, niekiedy przekraczając jawne rozpoznania” (tłum. własne – A.K., M.K.). W powyższej definicji zawarty jest konceptualny rdzeń autoetnografii, wielokrotnie zresztą powtarzany w innych miejscach na czele z *Researcher as subject*¹¹. Wedle architektów autoetnografii powinna ona być traktowana jako **metoda badań** łącząca to, co

mroczków występujących w zbiorowej pamięci badaczy. To wątek nadający się oczywiście na osobne rozważania. Dobrym przykładem „pre-tekstu autoetnograficznego” jest artykuł Matildy White Riley pt. *The influence of sociological lives. Personal reflections* (Riley 1990). Omawiany był on przez Carolyn Ellis, Arthura P. Bochnera i Marcina Kafara w rozmowie poświęconej „wynalezieniu autoetnografii” (Tampa, 2 kwietnia 2018).

¹¹ Dowiadujemy się z tego artykułu, że autoetnografia jest „autobiograficznym *genre'em* pisania i prowadzenia badań, który ujawnia wielorakie warstwy świadomości, łączącej osobiste z kulturowym” (Ellis, Bochner 2000: 739; tłum. własne – A.K., M.K.). Z kolei w tekście *Introduction. Coming to know autoethnography as more than a method*, gdzie Ellis występuje jako współautorka razem ze Stacy Holman Jones i Tonym Adamsem, stwierdzają oni: „Cechą charakterystyczną wiążącą wszystkich autoetnografów jest posłużenie się tym, co osobiste w celu zbadania i/lub krytyki doświadczenia kulturowego” (Holman Jones, Adams, Ellis 2013: 22; tłum. własne – A.K., M.K.).

osobiste z tym, co społeczne i kulturowe. Czy sprawę należałoby zatem uznać za rozstrzygniętą? Tak, ale... tylko w odniesieniu do jednego z wymiarów autoetnograficznych wypowiedzeń, wymiaru zresztą najbardziej *technicznego*, zbliżającego autoetnografię do klasycznych rozwiązań badawczych. Wystarczająco pogłębiona analiza źródłowego dyskursu o autoetnografii¹² dobitnie pokazuje, że podobne definiowanie autoetnografii mówi o niej wiele, a zarazem niezbyt wiele. Siłę owego paradoksu ukonkretniają głosy Ellis i Bochnera, a także ich uczniów, np. Stacy Holman Jones czy Tony'ego Adamsa. Wszyscy oni, występując bądź to samodzielnie, bądź też w mistrzowsko-uczniowskich konfiguracjach twierdzą, że autoetnografia jest zdecydowanie czymś więcej, aniżeli metodą badań, przynajmniej w jej podstawowym etykietowaniu¹³. Czymże więc jest oprócz, typowych dla autoetnografii jako metody, *pisania opowieści i tworzenia performansów* oraz – wcześniej – prowadzenia badań umożliwiających ich powstanie? Stosunkowo precyzyjnie wyłuszcza to Arthur Bochner w tekście pt. *Putting meanings into motion. Autoethnography's existential calling*, prezentującym zestaw autoetnograficznych aksjomatów (należy dodać, że zwykle są one prześlepiane, gdy zawężamy autoetnografię *wyłącznie* do metody badań). Tak więc autoetnografia jest: (i) **formą komunikowania**, które „stało się punktem zbornym dla wierzących, że nauki humanistyczne muszą stać się bardziej humanistyczne [ang. *the human sciences need to become more human*]”, co sprawia, że autoetnografia czyni „kwestie życia” „krążącymi” i „dialogującymi” (Bochner 2013: 53; tłum. własne – A.K., M.K.); (ii) „**wyrażeniem pożądanego, aby zmienić nauki społeczne w niealienującą praktykę**, w której ja (jako badacz) nie muszę przekraczać własnej podmiotowości, gdzie mogę stać się bardziej zgrany z odczuwaną podmiotowością innych, gdzie mam swobodę refleksji nad konsekwencjami własnej pracy (...) i gdzie wszystkie części mnie – emocjonalna, duchowa, intelektualna, ucieleśniona i moralna – mogą zostać wygłoszone i zintegrowane (...). Jest to odpowiedź na egzystencjalny kryzys – pożądanego, aby wykonywać znaczącą pracę i wieść znaczące życie” (Tamże; tłum. i wyróżnienia własne – A.K., M.K.); i wreszcie (iii) autoetnografia „nie jest tak bardzo metodologią jak **sposobem życia** [ang. *a way of life*]. Jest sposobem życia dopuszczającym przygodność, ograniczoność, ucieleśnienie ujęte w opowieść o byciu,

¹² Za takowy uznajemy dyskurs wytwarzany przez „ezoteryczny” krąg badaczy, czyli Ellis, Bochnera, ich uczniów i najbliższych współpracowników.

¹³ Jak tłumaczy Adams, Bochner i Ellis, posiada ono dwudzielną strukturę. Autoetnografia *jako metoda* jest mianowicie „procesem” i „produktem”, refleksywną praktyką ciężącą ku wytworzeniu tekstów-opowieści oraz performansów nacechowanych terapeutycznie i wspierających się na idei etyki relacyjnej (Por. Ellis, Adams, Bochner 2011).

spotkania z Innością, ocenę etycznych i moralnych zaangażowań oraz pożądanie, aby trwać w konwersacji. Autoetnografia skupia się na pełni życia” (Tamże; tłum. i wyróżnienia własne – A.K., M.K.).

Dopiero zestawiając te elementy obok siebie widzimy, jak szeroki horyzont twórcy autoetnografii zakreślili, pozwalając dzięki temu i samym sobie, i każdemu, kto aspiruje do uprawiania autoetnografii lub też życia (z) nią zaangażować się w autoetnograficzną rzeczywistość. Autoetnograficzny horyzont jest nie tylko rozległy, ale i ruchomy, stąd wspomnieliśmy o oksymoronicznej, dyspersyjno-inkluzywnej naturze pojęcia autoetnografii. Autoetnografia „[k]ojarzy mi się (...) z taflą wody – ruchomą, falującą, zmieniającą stan skupienia. W stanie płynnym rozdziela odległe brzegi, a gdy zamarznie – łączy je” – mówi jedno z nas w tekście domykającym tę książkę (zob. w tym tomie: 388). *Dyspersyjność*¹⁴ *autoetnograficzna* polega na pozostawianiu pojęcia „autoetnografii” w ciągłej gotowości do natychmiastowego wywrócenia go na nice, co jest spowodowane oczywiście wielorakością jakości wypełniających autoetnografię jako **praktykę działaniową**. Analogicznie do innych dyspersyjnych form kulturowych (w języku semiotycznym – tekstów kultury), w zjawisko autoetnografii wpisane jest szczególnego rodzaju „rozproszenie” tworzących go komponentów, sprzyjające ich *formowaniu* i *de-formowaniu*. Występujące tu kombinacje czerpią z palety możliwości obejmującej wzajemnie przenikające się sfery: naukową (autoetnografia jest metodą badań), artystyczną (autoetnografia wykorzystuje typowe dla niej sposoby ekspresji) i egzystencjalną (autoetnografia jest sposobem życia ukierunkowanym na budowanie Siebie oraz zmienianie świata w dialogu). Należy pamiętać, że gdy starając się zrozumieć autoetnografię, wykluczymy którąś z wyróżnionych sfer, wówczas spowodujemy, że cechująca ją „dyspersyjna spójność” zniknie, a na podorędziu zostanie co najwyżej jej erzac. *Autoetnograficzna inkluzywność* odpowiadałaby natomiast mechanizmowi *łączenia w całość* rzeczy złudnie rozłącznych, takich jak chociażby – wracamy do tego samego punktu! – nauka i sztuka. *A methodological novel about autoethnography* – taki podtytuł nosi *The ethnographic I*. Co wspólnego mają ze sobą „metodologia” i „powieść”? A jednak, Ellis nie waha się sięgnąć po to wysoce kontradycyjne zestawienie, które odpowiednio zdekonstruowane, w ostatecznym rozrachunku okazuje się być przekonywającym dla ogromnej rzeszy akademików na całym świecie. Ponadto, żywy nerw *autoetnograficznej inkluzywności* utrzymywany jest dzięki wpisanych w autoetnografię „graniczności” i „transgresywności” (patrz w tym tomie: 361–365, 369) – jak sądzimy, bez tych atrybutów dyspersyjno-inkluzywny charakter autoetnografii zdecydowanie wytraciłby swój impet.

¹⁴ Sięgając po kategorię „dyspersyjności”, korzystamy ze skojarzeń, jakie rodzą się przy lekturze eseistycznie nastawionego Umberto Eco (2007: 157–158).



Przedstawiony w poprzednich akapitach mały wykład na temat wędrującego pojęcia „autoetnografii” spełniać ma dwie funkcje. Pierwsza z nich obejmuje proces „klarowania” polskiemu czytelnikowi tego, co naszym zdaniem do tej pory pozostawało dość „mętne”. Korzystając ze wskazań poczynionych przez Carolyn Ellis, Arthura Bochnera i innych autoetnografów (w tym preferującego opcję tzw. autoetnografii analitycznej, Leona Andersona), polscy autorzy coraz chętniej posługują się pojęciem autoetnografii. Minione pięć, sześć lat przyniosło wysyp publikacji zawierających w tytule odmieniane na wiele sposobów słowo „autoetnografia”. Próby te bywają mniej lub bardziej udane, co nie zmienia faktu, że autoetnografia jako taka jest i pozostanie „amerykańskim przeszczepem”, a to rodzi określone kłopoty. Co zrobić, aby przeszczep ten się utrzymał lub by nie przeobraził się w karykaturę samego siebie? Bynajmniej nie jest to wydumany problem. Jakkolwiek bowiem nie usiłowalibyśmy dopasować matrycy autoetnograficznej do lokalnego kontekstu, będzie on narażony na *oddalenie od kontekstu pierwotnego*. Kiedy w 2014 roku pojawił się tematyczny numer „Przeglądu Socjologii Jakościowej” pt. *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?* (por. Kacperczyk 2014), Mitchen Allen¹⁵, po przeczytaniu zamieszczonej tam rozmowy z Carolyn Ellis (por. Kafar, Ellis 2014), a przy okazji przejrzeniu pozostałych artykułów, stwierdził, że ich autorzy „nie stosują metody autoetnograficznej tak jak naucza jej Carolyn [Ellis]” (korespondencja mailowa między Mitchenem Allenem, Carolyn Ellis i Marcinem Kafarem, 15 września 2014). Przywołana sytuacja pokazuje, że dla zewnętrznego obserwatora dotychczas skutecznie w Polsce praktyki autoetnograficzne ciągle jeszcze pozostają w świadomościowym zarodku, co potwierdziły również przygotowania czynione pod kątem wydania niniejszej publikacji (por. w tym tomie: 383–387). Dopiero wznosząc się na odpowiedni metapoziom zauważamy, że np. nie wszystkie gatunki wypowiedzi wykorzystujące tropy autobiograficzne pojawiające się na okoliczność projektowania badań, ich realizacji lub raportowania powinny występować pod nazwą „autoetnografia”. Co więcej, „autobiograficzność” nie zaś „autoetnograficzność” występuje jako stałe wyposażenie praktyk poznawczych, przekraczających poziom klasycznie rozumianych badań, co łatwo sprawdzić przyjmując optykę *refleksywną* (zob. Kafar 2016). Czy-

¹⁵ Mitchen Allen jest niewątpliwym autorytetem jeśli idzie o rozpoznawanie prawidłowej autoetnograficznej tonacji. To dzięki niemu powstała i do niedawna była prowadzona w wydawnictwie AltaMira seria „Ethnographic Alternatives” (pod red. C. Ellis i A. P. Bochnera), gdzie ukazała się większość kluczowych prac mieszczących się w orbicie edycyjnych zainteresowań Ellisowsko-Bochnerowskich.

nienie myślowych gestów unifikacyjnych, polegających na podciąganiu pod ten sam skojarzeniowy wyznacznik w istocie różnych rzeczy może być mylące, a na dłuższą metę destabilizujące, czy nawet destrukcyjne (także dla autoetnografii). Autoetnografia, owszem, jest przedsięwzięciem wielowymiarowym, granicznym i transgresyjnym, co stanowi o jej wyjątkowości, nie jest natomiast, a przynajmniej nie powinna być traktowana jako *wszechwładna*. Na marginesie warto dodać, że *formatywne* ograniczenia autoetnografii dobrze uwidaczniają się również, gdy na praktyki autoetnograficzne nałożymy błonę biograficzną. Nawet u Carolyn Ellis, dla której autoetnografia jest podstawowym miejscem tożsamościowego zamieszkania (por. Kafar, Ellis 2014), nie sięga ona krańców tożsamościowego uniwersum¹⁶. Tak więc, naszym zdaniem, wskazane jest zachowanie podwójnej ostrożności: w posługiwaniu się pojęciem autoetnografii w odniesieniu do tego, co robimy, jak i wtedy, gdy skłonni bylibyśmy określać siebie mianem autoetnografów. Nazbyt łatwo wpaść tutaj w pułapkę uzurpacji, przy okazji niepotrzebnie narażając się na zarzuty niekompetencji.

Druga z funkcji, jaką chcielibyśmy przydać naszemu wykładowi już bezpośrednio dotyczy *Autoetnograficznych „zblżeń” i „oddaleń”*. Wedle pierwotnego zamysłu, wędrujące pojęcie „autoetnografia” stanowi *wyobrażoną i realną* oś rozważań zawartych w prezentowanej książce. Przyświecająca nam idea tytułowych „zblżeń” i „oddaleń” ma wydźwięk dialektyczny i uzewnętrznia się na wielu poziomach. Co więcej, jest czymś, co – tak to odczuwamy – istniało zanim teksty zmaterializowały się, tworząc rozbudowaną konstrukcję myślową. Przy odrobinie wysiłku, da się zrekonstruować występującą tutaj *procesualną multiwymiarowość*, która obejmuje zarówno *zmiennie stopnie dystansowania*, jak i to, *czego*, a także *kogo* one dotyczą.

Pojęcie „autoetnografia” stało się spustem zapoczątkowującym **wspólnotowy dyskurs**. To rzucone przez naszą dwójkę hasło „autoetnografia” – z dopowiedzeniem „w Polsce” – sprawiło bowiem, że zaczęliśmy rozmawiać z przyszłymi autorami, ukierunkowując ich na określony sposób „filtrowania” tego, co *autoetnograficzne*. Pojęciu „autoetnografia” celowo przydaliśmy zabarwienia „operatora wspólnotowości” (Sulima 1995); działaliśmy czysto eksperymentalnie, nie wiedząc, co się później wydarzy, ale jednocześnie licząc, że wydarzy się wystarczająco dużo, aby warto było

¹⁶ Trafnie ujmuje to Art [Bochner], stwierdzając: „Nie jest prawdą, że Carolyn [Ellis] «cała jest przepelniona autoetnografią». W różnych momentach jest socjologiem; etnografem; pisarką; szeroko rozumianą jakościową metodolożką; prowadzi badania nad żałobą i stratą, emocjami, *etc.* Ponadto, większość jej publikacji o Holokauście nie jest autoetnograficznych, ale mieści się w ramach «wywiadów współczujących»” (korespondencja mailowa między Arthurem Bochnerem a Marcinem Kafarem, 5 maja 2019; tłum. własne – M.K.). Na temat zawiloci nicujących autoetnograficzną tożsamość zob. także w tym tomie: 95–105.

tym „czymś” podzielić się z Czytelnikiem. Otwierając przestrzeń dialogu o autoetnografii i dialogu w autoetnografii spodziewaliśmy się natomiast, że w tejże przestrzeni, w trakcie upływającego czasu następować będą *przemieszczenia rzeczowo-osobowe*. Było to w podobnym stopniu pożądane co nieuniknione. W tym sensie pojęcie „autoetnografia” przypominało „gorący kartofel”, który wędrował z rąk do rąk (a raczej z głowy do głowy), prowokując systematyczne kwestionowanie tego, co oczywiście w celu *uzyskania dostępu do zróżnicowanych – i podzielanych – punktów widzenia*. Uzналиśmy, że stosując taką właśnie strategię postępowania dowiemy się czegoś na temat autoetnografii takiej, jak postrzegają ją nasi Koledzy i Koleżanki, a także my sami. Można więc przyjąć, że znajdujące się na kolejnych stronach zapisy ułożone w części i rozdziały, są efektem **badania nad świadomością autoetnograficzną w Polsce w drugiej dekadzie lat 2000**.

Inny wymiar autoetnograficznych „zblżeń” i „oddalen” dotyczy relacji między *autoetnograficznym kontekstem lokalnym a kontekstem pierwotnym*. W zastępstwie słowa „kontekst” można by również posłużyć się słowem „świat”, wtedy na (autoetnograficznej) scenie natychmiast zauważymy i rekwizyty, i posługujących się nimi aktorów. „Scena” czy bardziej „sceny”? Mamy przecież do czynienia z dwoma światami – polskim i amerykańskim, światami raz *bywającymi rozdzielnymi*, raz *bywającymi łącznymi*. To stosunkowo banalne spostrzeżenia, tym niemniej warte podkreślenia: pojęcia niekiedy całkowicie odrywają się od proponujących je innowatorów, zaczynając wędrówkę na własną rękę, kiedy indziej zaś – i to jest przypadek autoetnografii – twórcy pojęć skrzętnie korzystają ze sposobności stymulowania ich semantycznych wypełnień. *Autoetnograficzne „zblżenia” i „oddalenia” ujawniają background znaczących spotkań międzykulturowych*, potwierdzających prawidłowość, że pojęciowe peregrynacje „autoetnografii” trwają dzięki *ludziom idącym za pojęciem*, ciekawych *życiowej prawdy o nich*, a – wreszcie – *testujących ich ucieleśnioną prawomocność*. Czym to wszystko zaowocowało? Tego nie zdradzimy, nie chcąc pozbawiać Cię, Czytelniku, przyjemności czerpanej z wyznaczenia własnego lekturowego szlaku. Odnosząc się do swej twórczości, Michel Foucault mówił: „Główne zainteresowanie w życiu i pracy sprowadza się do stawania się kimś, kim nie byliśmy na początku. Gdybyś siadając do pisania książki wiedział, co powiesz na końcu, czy starczyłoby ci odwagi do jej napisania?” (Martin 1988: 10; tłum własne – A.K, M.K.). Parafrazując francuskiego filozofa zapytamy retorycznie: „Czy wiedząc na początku, o czym dokładnie opowiada nasza książka, wciąż skłonny byłbyś ją czytać? Czy zmieniłaby Cię, Czytelniku, tak jak może to uczynić, gdy pozostawimy Cię z nią sam na sam, bez narzucania interpretacyjnej sztancy i powstrzymując się przed – nie służącemu niczemu mądrymu – streszczeniem jej zawartości?”.

Bibliografia

- Bal M.
2012 *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, przeł. M. Bucholc, Warszawa.
- Bochner A. P.
2013 *Introduction: putting meanings into motion. Autoethnographie's existential calling*, [w:] S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of autoethnography*, Walnut Creek, s. 50–56.
- Eco U.
2007 *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków.
- Dobrzyńska T.
1984 „*Metaphors We Live By*”, George Lakoff, Mark Johnson, Chicago 1980: [recenzja], „Pamiętnik Literacki”, t. 75, s. 344–350.
- Ellis C.
1995 *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, Philadelphia.
2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
2009 *Revision. Autoethnographic reflections on life and work*, Walnut Creek.
2013 *Carrying the torch for autoethnography*, [w:] S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of autoethnography*, Walnut Creek, s. 9–12.
- Ellis C., Bochner A. P.
2000 *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 773–768.
- Ellis C., Adams T. E., Bochner A. P.
2011 *Autoethnography. An overview*, „Forum. Qualitative Social Research”, t. 12; <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3096> (data dostępu: 11.1.2020).
- Fleck L.
2007 [1947] *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, [w:] L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 163–184.
- Grondin J.
2007 *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków.
- Holman Jones S., Adams T., Ellis C.
2013 *Introduction. Coming to know autoethnography as more than a method*, [w:] S. H. Jones, T. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of autoethnography*, Walnut Creek, s. 17–47.
- Kacperczyk A. (red.)
2014 „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, numer tematyczny pt. *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?*
- Kafar M. (red.)
2016 *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź.

- Kafar M.
2011 *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 37–66.
- Kafar M., Ellis C.
2014 *Autoethnography, storytelling, and life as lived. A conversation between Marcin Kafar and Carolyn Ellis*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 124–143.
- Kmita J.
1976 *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa.
- Martin R.
1988 *Truth, power, self. An interview with Michel Foucault*, [w:] L. H. Martin (red.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, London, s. 9–16.
- Riley M. W.
1990 *The influence of sociological lives. Personal reflections*, „Annual Review of Sociology”, t. 16, s. 1–25.
- Sacks O.
1996 *Mroczek: zapominanie i pomijanie w nauce*, [w:] R. B. Silvers (red.), *Ukryte teorie nauki*, przeł. A. Pawelec, Kraków, s. 93–123.
- Sulima R.
1995 *Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 229, s. 52–64.
- Turner V.
2005 *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.
- Wejland A. P.
2011 *Horyzont — nawrócenie — narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 15–36.
2019 *The anti-masters*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 148–157.

CZEŚĆ I
WOKÓŁ ODKRYWANIA
AUTOETNOGRAFICZNEJ TOŻSAMOŚCI

Marcin KAFAR*

TROPY AUTOETNOGRAFICZNEJ TOŻSAMOŚCI?¹

Tytuł, jaki nadałem temu tekstowi, zamyka pytajnik. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że jest on znakiem najważniejszym, ponieważ na nim w dużej mierze spoczywa ciężar tematu, który chciałbym podjąć. Powtarzam teraz na głos sformułowanie „tropy autoetnograficznej tożsamości”, przekonując się w ten sposób, że dobrze rozłożyłem znaczeniowe akcenty. Tytułowa fraza zawiera trzy mikroczęści, a mianowicie „trop”, „autoetnograficzna tożsamość” oraz „?”. Słowo „trop” w zestawieniu z pozostałymi mikroczęściami wydaje się pozostawać nieco na uboczu, podczas gdy „autoetnograficzna tożsamość” i „?” tworzą jednię, równie dobrze mogłyby być zapisane jako „autoetnograficzna tożsamość?”. Posługując się pytajnikiem coś zyskuję, podobnie jak traciłbym coś, gdybym z niego zrezygnował. O co więc idzie gra? Używając przerośni powiedziałbym, że o „gdybym” i „zyskuję”, sprowadzanych oczywiście nie do trybu gramatycznego, lecz do tego, co on skrywa – a więc *mojego* stosunku do – już bez cudzysłowu! – autoetnograficznej tożsamości i *mojego* usytuowania w jej obrębie. Usytuowania względem pojęcia „autoetnografia”, względem świata „rdzennych” autoetnografów, względem nicującej go „autoetnograficzności”, względem „autoetnograficznego życia”² i wielu innych kwestii pozwalających mi patrzeć na siebie przez pryzmat autoetnograficznych „zblżeń” i „oddaleń”.

* Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

¹ Praca została częściowo sfinansowana przez Narodowe Centrum Nauki, Polska, w ramach grantu *Idiomy formatywne w biografjach naukowych. Kontekst amerykański*, decyzja nr DEC-2017/01/X/HS6/00941 oraz grant badawczy *Autoformative dimensions of scientific biographies – prolegomena*, sponsorowanego przez Dziekana Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego (numer umowy B151180000218.01).

² Kategorie „autoetnograficzności” i „autoetnograficznego życia” przybliżam w tekstach Kafar (2021, w druku) i Kafar (w tym tomie: *Podróżując z Carolyn Ellis i Artem Bochnerem albo jak zharmonizowałem się z autoetnograficznym życiem. Opowieść autoformatywna w wersji 2.0*).

Tak rozumiane „zbliżenia” i „oddalenia” uzewnętrzniają się w różnych okolicznościach. Przykładowo – po dziesięciu latach naszej znajomości – Art Bochner w swoim komentarzu do roboczej wersji mojego artykułu *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner*³ (Kafar 2021, w druku) napomknął, że nie wiedział, „jak ważne jest dla mnie to czy jestem, czy nie jestem autoetnografem”. Tamto stwierdzenie po raz kolejny wzmocniło towarzyszące mi od dawna poczucie rozległości autoetnograficznych „splotów”, z jakimi przychodzi mi się mierzyć. Otóż to – mierzyć. Dlaczego „mierzyć”? Choćby dlatego, że wielowymiarowość owych „splotów” często odczuwam jako dojmującą, a przy tym *trudną-do-wyrażenia* (tutaj też upatrywałbym jednego ze znaczeniowych zagnieżdżeń znaku zapytania opatrującego zwrot „autoetnograficzna tożsamość”). Niekiedy jawi się ona w postaci strumienia obrazów złożonych z ułamków doświadczenia: oto fragment rozmowy, urywek tekstu, podszyta emocjami wizualna impresja itp. nagle, pozornie bez powodu, zbiegają się i zaczynają „przemawiać” lub nawet – rzadziej – „krzyczeć” do mnie. Domagają się mojej uwagi, występując w zmiennych, niesamowicie ruchliwych, rzekłbym „kalejdoskopowych” konfiguracjach, działających zarazem „odśrodkowo” i „dośrodkowo” (w zależności od tego, w którą stronę w danym momencie przekręcę tubę kalejdoskopu skonstruowanego z paktujących ze sobą pamięci i wyobraźni). Zwykle, po pewnym czasie, część z tych początkowo migotliwych obrazów „stabilizuje się” i trwa, przekształcając się w swego rodzaju doświadczeniowe „zaczepy” sprzyjające pogłębionemu refleksowaniu nad tym, co się wydarzyło. Inne zaś, niejako samoczynnie przechodzą w stan uśpienia, wyczekując stosownego momentu na pełne „rozbudzenie się” (lub: na bycie wybudzonymi). Przez co? Oczywiście – zachowam się niczym rasowy autoetnograf – przez opowieść! A co w sytuacji, kiedy doświadczeniowym „zaczepem” staje się sama opowieść?

Zastanawiam się nad tym, cofając się do czerwca 2019 roku. Znalazłem się wówczas w Warszawie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, gdzie na zaproszenie organizatorów VIII TSBJ prowadziliśmy wspólnie z Anną Kacperczyk warsztaty autoetnograficzne. Było to już nasze czwarte spotkanie z autoetnografią w podobnej formule. Istotne jest to, że ostatecznego kształtu warsztaty nabierają dopiero w trakcie ich realizacji, w oparciu o dynamikę pracy grupowej i naturalnej dla niej interakcyjności. Scenariusz zajęć ma także swoje stałe punkty. Należy do nich np. takie sprofilowanie ich pierwszej odsłony, aby uczestnicy mieli okazję – stosując *genre* autobiograficzny – poznać poszczególnych członków grupy, dowiadując się m.in., jakie dyscypliny reprezentują, czym się

³ Pełny tytuł tego artykułu brzmi: *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner or how I became harmonized with the autoethnographic life. An autoformative story.*

zajmują profesjonalnie oraz co skłoniło ich do wzięcia udziału w warsztatach poświęconych autoetnografii. W przypadku Anny i moim przedstawianie się ma charakter kontekstualny. Anna na tę okoliczność *zazwyczaj* prezentuje historię przybliżającą zaplecze jej badań nad społecznym światem wspinaczki, z naciskiem na objaśnienie motywu włączenia siebie (ściślej: swego osobistego doświadczenia) w proces – mówiąc językiem klasycznej metodologii – gromadzenia materiałów empirycznych i ich opracowania. Ja z kolei skupiam się na wskazaniu źródeł moich inklinacji do autoetnografii ewokacyjnej i bliskich związkach z jej pomysłodawcami oraz wielkimi orędownikami – Carolyn Ellis i Arthurem P. Bochnerem. Zdarza się, że do tych osobistych, ale i *osobnych* świadectw posadowienia autoetnograficznego oboje dodajemy również opowieści o tym, jak się poznaliśmy i co sprawiło, że podjęliśmy decyzję o łączeniu sił, gdy mowa o prowadzeniu warsztatów z autoetnografii⁴.

Skrupulatny czytelnik zapewne nie omieszkał wychwycić kursywy, którą opatrzyłem w poprzednim akapicie słowo „zazwyczaj”. Stosując to wyróżnienie miałem w zamyśle otwarcie się na doświadczenie *nieoczywistości* w postaci przełamania opowieściowej rutyny. „Zazwyczaj” w Warszawie uległo bowiem zawieszeniu, o ile nie zostało całkiem zniesione za sprawą... „innej” opowieści. Z perspektywy czasu skłonny byłbym uznać, że „inność” ta w równym stopniu dotyczyła warstwy tematycznej opowieści co jej odbioru przeze mnie; to **ja** ową „inność” *usłyszałem*, a teraz wyciągam ją na światło dzienne, do końca czyniąc ją czymś namacalnym (także dla mnie samego). Cóż zatem usłyszałem jako „inne” i o czym opowiadała wzmiankowana opowieść?

Opowiadała o nieistniejącym już miejscu, Domu Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych przy szpitalu im. Kopernika i podpiętym pod niego instytucjonalnie pierwszym hospicjum stacjonarnym w Łodzi. Anna Kacperczyk, narratorka i główna bohaterka „innej” opowieści przypomniwała, że odkrywaliśmy rzeczywistość tamtego, jak go w swoich tekstach nazywam, Domu⁵ mniej więcej w tym samym okresie – ona na przełomie lat 1990. i 2000., ja począwszy od roku 2004 aż do zamknięcia tej placówki w roku 2011. Trudno mi w tej chwili wyrokować (nigdy o tym nie rozmawialiśmy) czy Anna zrobiła to celowo, czy też nie, w każdym razie *ewokując* kolejne sceny z domowo-hospicyjnego życia „przymusiła” mnie do podciągnięcia minionych, ale ciągle bardzo istotnych dla mnie przeżyć pod nowy horyzont sensów. *Usłyszałem* m.in. następujące zdanie: „Chodziliśmy z Marcinem po tych samych korytarzach, znaleźliśmy tych samych

⁴ Prowadzimy je też indywidualnie, ja także jako regularny kurs dla doktorantów w Uniwersytecie SWPS w Warszawie.

⁵ Por. m.in. Kafar 2004, 2010a, 2013.

ludzi, rozmawialiśmy z nimi, kto wie, może nawet minęliśmy się któregoś dnia nie mając pojęcia, że to my". To zdanie i zdania jemu podobne – orkiestruje się teraz z Anną Kacperczyk jako autorką szukającą momentów zwrotnych w naszych podszytych autoetnografią/autoetnograficznością⁶ relacjach – „uderzyły we mnie jak grom” (patrz w tym tomie: 64), pozwalając *usłyszeć* coś, co przedtem było mocno wygłuszone, co było wręcz *nie-słyszalne*. Byliśmy „blisko” i „daleko” od siebie w realnej przestrzeni, ale też „blisko” i „daleko” było nam do siebie w przestrzeni myśli, włączając w to wybory konceptualne odnoszące się do konstruowania określonej wiedzy w oparciu o pokrewny typ doświadczeń. Swoiste *backgroundy* dyscyplinarno-środowiskowe oraz wyrosłe na ich podglebiu nasze temperamenty pisarskie sprawiły, że zdając raporty z prowadzonych badań posługiwaliśmy się odmiennymi strategiami reprezentacyjnymi.

Takie było moje pierwsze odczucie, odczucie, które teraz uznaję za tyleż uzasadnione co... wysoce zdradliwe! Przedmiotem zainteresowań i Anny, i moim stały się społeczno-kulturowe światy doświadczenia choroby przewlekłej i terminalnej, związane z nimi formy wsparcia, na czele z kluczową dla nas obojga kwestią, a mianowicie *współ-obecnością* ludzi w przeżywaniu przez nich granicznych stanów cierpienia i umierania. Trzymam w ręku dwie książki: *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* Anny Kacperczyk (2006) oraz *W świecie wygnañców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* Marcina Kafara (2013). Obie pozycje należy traktować jako zwieńczenie wspomnianych wyżej badań. To teksty na pozór skrajnie różne, ale właśnie tylko *na pozór*... Praca Anny dla postronnego czytelnika będzie modelowym wręcz przykładem systematycznej socjologicznej analizy, z wyraźnie odcisniętym na niej pięknem szkoły myślenia w stylu Jana Lutyńskiego⁷, podczas gdy monografia Marcina Kafara to eksperymentalna (czytaj: ryzykowna) próba ukazania, jak powstawał i jak zadziałał autorski program tytułowej

⁶ Na temat związków występujących między kategoriami „etnografia” i „autoetnograficzność” patrz w tym tomie: 98 przyp. 11.

⁷ Sama autorka *Wsparcia społecznego*... w kularowych dyskusjach, jakie nieustannie ze sobą toczymy lubi używać na określenie podobnych sytuacji sformułowania „lutyńszczyzna”, zaznaczając w ten sposób biograficzny kontekst jej wychowania intelektualnego w łódzkiej szkole metodologicznej, której ojcem założycielem był Jan Lutyński. To do tego kontekstu nawiązuje Anna Kacperczyk, dając świadectwo swojej konwersji na autoetnografię ewokacyjną w tekście pt. *Autoetnograficzna inicjacja*, gdzie wyznaje m.in.: „I nagle zdałam sobie sprawę, że wszystko, co do tej pory robiłam w polu autoetnografii, stanowiło jedynie *translacje*. Moje dotychczasowe artykuły «o autoetnografii» stanowiły po prostu rodzaj przekładów, w których dokonywałam zamiany żywego języka autoetnografii na zdystansowany i porządkujący opis metodologicznego tekstu. Moje artykuły (2012, 2014, 2017) mówiły o nowych kierunkach rozwoju badań społecznych językiem zrozumiałym dla uczniów Jana Lutyńskiego i Stefana Nowaka” (Kacperczyk, w tym tomie: 62).

antropologii zaangażowanej⁸. Brane rozłącznie teksty te prawdopodobnie pozostaną „na zawsze” w nieredukowalnym „oddaleniu”, brane zaś łącznie, przy uwzględnieniu dodatkowo stojących za nimi wielopoziomowych „mielizn biograficznych”⁹ ich autorów, podlegają transformacji do postaci silnie współgrających wypowiedzi. Niewątpliwie, występujące między nimi pokrewieństwo, przez wzgląd na jego utajony charakter, jest trudne do wytropienia, ale przy spełnieniu określonych, sprzyjających warunków nie niemożliwe(!); ja dostrzegłem je dzięki *wstuchaniu się* w „inną” opowieść Anny Kacperczyk, którą – tę opowieść – potraktowałem jako hermeneutyczno-etykalne *wyzwanie*¹⁰. Czytane „na ukos i między

⁸ Program ten z wielkim wyczuciem intuicji ucznia przedstawionej w komentarzu mistrza opisuje Andrzej P. Wejland (2013: 9): „Antropologia zaangażowana [w wydaniu Marcina Kafara, przyp. własny – M.K.] – powiada on – przekracza, i to przekracza świadomie, z całym przekonaniem, kanoniczny sens praktyki antropologicznej: i tej zatopionej w gabinetowej teorii, i tej (zwłaszcza tej) poddanej terenowej empirii. Zaangażowana antropologia chce bowiem objawiać inne pojmowanie naukowości własnych przedsięwzięć – inne niż to, do którego w dyscyplinarnym dyskursie przywykliśmy i które chętnie uważamy wciąż za właściwe i obowiązujące. Inaczej się tu w terenie bada innych, o ile w ogóle innych się «bada» i o ile «innych» właśnie, a nie – wcale nie przy okazji i nie na drugim planie – **siebie samego jako «innego»**. Inaczej się tu o badaniach i badawczym terenie pisze, o ile w ogóle samo «pisanie» nie staje się już «badaniem» i nie wplata w czynności wykonywane w «terenie». Inaczej również, co jest być może najważniejsze, traktuje się relację badawczą. Antropologia zaangażowana unika chłodnego dystansu, by wtopić się w świat «innych» jak najdelikatniej (nigdy zaś bez wymuszonej zgody i akceptacji, nigdy bez skrupułów i nigdy raptownie, pod presją «naukowych» osiągnięć), **uczestniczyć w nim**, a nie tylko z boku obserwować czy podglądać, być w nim obecnym – obecnym całym sobą, po ludzku, nie być więc jedynie przybraną na tę chwilę, dostojną profesjonalną maską. Być także, a może przede wszystkim, dla tego świata, w troszczącej się o niego, a nie wyłącznie o własne «naukowe» wyniki, antropologicznej posłudze” (wyróżnienia własne – M.K.).

⁹ Termin „mielizny biograficzne” należy do słownika Waldemara Kuligowskiego, który użył go na potrzeby analizy *Smutku tropików* Claude’a Lévi-Straussa, prowadzonej z uwzględnieniem aspektów biograficznych jego autora (por. Kuligowski 2001: 39–40).

¹⁰ Podejmując tego typu „wyzwanie” osadzam „*Się*” (Sendyka 2015; Kafar 2019) w – będącym podstawą „autoetnograficzności” – spiralnym procesie poszukiwania sensów i znaczeń poprzez myślenie z opowieścią. Rozwiązanie to czerpie m.in. z propozycji Arthura W. Franka, który przeciwstawia strategię „myślenia z opowieścią” strategii „myślenia o opowieści”: „Myśleć o opowieści oznacza ograniczenie jej do tego, co ona zawiera, a następnie poddawanie tejże zawartości analizie. Myślenie z opowieścią bierze opowieść jako już gotową; nie ma poza nią wyjścia. Myśleć z opowieścią oznacza doświadczanie jej jako wpływającej na czyjeś życie oraz odnajdowanie w tym życiu określonej prawdy” – objaśnia kanadyjski socjolog medycyny (Frank 1995; tłum. własne – M.K.). Z Frankowską strategią „myślenia z opowieścią”, którą stosujemy w tym tomie także w praktyce performatywnej (por. 222 i n.) bardzo blisko – i już z bezpośrednim wskazaniem na jej autoetnograficzne usankcjonowanie – koresponduje postulat Arthura P. Bochnera, abyśmy powstrzymywali się od „reifikacji” opowieści na rzecz traktowania jej „podmiotowo”.

wierszami” *Wsparcie społeczne...* objawiło mi się wówczas jako wyraz rozdwojonej postawy myślowo-działaniowej, uwidocznionej w formie niesymetrycznego rozkładu akcentów paradygmatycznych. Praktykując lekturę wynikającą z przyjęcia hermeneutycznej pozycji „krążenia wokół całości i między szczegółami wiazanymi w całość”¹¹ (Witkowski 2007: 41) dostrzegłem – owszem – Annę Kacperczyk, spadkobierczynię „lutyńszczyzny”, ale też Annę Kacperczyk, wychyloną ku... **socjologii zaangażowanej** wrażliwą badaczkę społeczną. *Wsparcie społeczne...* jest więc finalnie tekstem w najgłębszych jego podstawach dotyczącym przekonań autorki, pomieszczonych równolegle w dwóch *pozornie* wykluczających się strategiach poznania. Podczas gdy pierwsza z nich osadzona jest na przekonaniu co do zasadności tworzenia wiedzy w oparciu o ideał *zdyktansowania*, druga stara się uwypuklić ideał *zaangażowania*. Przejawiać się on może wielorako, zawsze jednak – gdybyśmy odnieśli go do bardziej powszechnie obowiązującego myślowego wzorca – wyrastał będzie z tego samego korzenia o proveniencji podmiotowo-jednostkowej; dotyczy bowiem, by ująć rzecz zwięźle, *osobistej* „sfery wartości” wyznawanych przez danego badacza. We *Wsparciu społecznym...* te dwie strategie mniej lub bardziej

Bochner pokazuje dwa kontrastujące ze sobą sposoby podejścia do opowieści. W pierwszym przypadku nasza postawa sprowadzać się będzie do dążenia do „rozbitcia” opowieści i „pobrnięcia” z niej analitycznie tyle, ile się da, w przypadku drugim opowieść traktować będziemy jako tę, której sensotwórcze zasoby są wręcz niewyczerpywalne, a zatem powinniśmy skupiać się na tym, jak możemy w niej – to już moje dopowiedzenie – odnaleźć *Się*. Dewiza, jaką wyznaje Bochner brzmi: „Don’t think what you can get from the story, try to think how you can get into the story”. Dewizę tę słyszałem wielokrotnie z jego ust przy okazji i prywatnych, i badawczych spotkań. Wcielana ona była w życie m.in. w 2016 roku w trakcie wyjątkowego dla mnie pod kątem poznania perspektywy „narrative inquiry” konwersatorium „Narrative Identity”, prowadzonego przez Bochnera z doktorantami w Department of Communication (USF), a także w rozmowach, jakie odbywaliśmy w ramach badań *Idiomy formatywne w biografjach naukowych. Kontekst amerykański* oraz projektu badawczego *Auto/formative dimensions of scientific biographies – prolegomena*. Motyw ten omawiany jest szerzej w Bochner (2014: 204); Bochner, Ellis (2016: 184–186).

¹¹ Lektura tego typu sprowadza się do traktowania tekstu jako „nadtekstu”. Postawę tę Lech Witkowski tłumaczy tak oto: „Jest to sytuacja, gdy zakładamy, że tekst (...) ma wiele wymiarów, nie dających się jednokrotnie odczytać, ma nadwyżkę semantyczną potencjału tropów i inspiracji wymykających się uchwyceniu, ma miejsca trudne, którym nie można sprostać, ma swój nie zawsze wygodny kod, wymaga serii horyzontów i perspektyw przybliżających efekt rozumienia całości, zadania powracającego w sekwencji pulsującej, postawy krążącej między szczegółem a całością. Wymaga rozumienia hermeneutycznego, wydobywania na jaw przesłanek naszego nastawienia, w istocie przesłaniających istotne przesłanie tekstu, w jakimś przynajmniej zakresie. Ujawnienie to daje szansę na krytyczne usunięcie naszych przesłon, unaoczniając to, co dotąd przesłonięte w odbiorze. (...) przesłanki, przesłaniające przesłanie, to świadomy zabieg uwypuklenia zadania hermeneutycznego cyzelowania na granicy rozumienia niuansów” (Witkowski 2007: 41–42).

dyskretnie przenikają się; pozostając w stosunku (nie)jawnej nadrzędności i podrzędności, przemawiają w warunkujących się nawzajem trybach narracji głównej i ante-narracji. Ich kompozycyjne współwystępowanie ma miejsce w całej pracy, włączając *Wstęp*, gdzie natrafiamy m.in. na takie oto *passusy*: „W badaniu (...) poprzez wykorzystanie perspektywy «opiekunów» **starano się uzyskać dostęp do problemów i potrzeb osób**, do których kierowana jest pomoc” (Kacperczyk 2006: 10; wyróżnienia własne – M.K.); „Problematyka wspierania jest tu rozpatrywana zarówno w perspektywie mezzostrukturalnej, obejmującej procesy formowania się społecznego świata, ruchów społecznych czy przemian współczesnej medycyny, jak i w perspektywie mikro-, w której analizowana jest sama interakcja wspierająca.

Praca, z jednej strony, dokumentuje **zmagania** polskiego środowiska hospicyjno-paliatywnego **o utrwalenie w społecznej świadomości moralnego zobowiązania wobec najsłabszych i z utilitarnego punktu widzenia «niepotrzebnych» członków społeczeństwa. Porządkuje wiedzę na temat działalności społecznego świata dostarczycieli wsparcia i ukazuje jego wysiłki w poszukiwaniu efektywnej formuły sprawowania profesjonalnej, holistycznej opieki nad nieuleczalnie chorym człowiekiem i jego bliskimi. Z drugiej strony, odsłania złożoność sytuacji sprawowania opieki nad umierającym, porządkuje dane na temat samego procesu opieki, jego faz oraz specyfiki podejmowanych działań w poszczególnych etapach jej trwania”** (Tamże: 14; wyróżnienia własne – M.K.); „W rozdziale szóstym **przedstawiam miejsce**, jakie w paradygmacie medycyny współczesnej zajmuje opieka paliatywno-hospicyjna i to w jaki sposób same przemiany medycyny – jej dehumanizacja i technologizacja oraz wejście we wszystkie niemal sfery życia codziennego – doprowadziły do impasu związanego z **nadmiernym eksploatowaniem wzorca mechanistyczno-redukcyjnego oraz sposobach jego przełamania przez idee opieki holistycznej i podejścia saluto-genetyczne. Krótko opisane zostały początki opieki paliatywno-hospicyjnej na świecie, która pojawiła się w odpowiedzi na dehumanizację medycyny jako nauki, w której lekarz jest «inżynierem», ale nie «humanistą»**” (Tamże: 13; wyróżnienia własne – M.K.).

Występująca u Anny Kacperczyk przekonaniowa różnia sprowadza się od podjęcia *nieprzypadkowego* tematu, a następnie jego systematycznego „odznaczania” za pomocą dobrze zakamuflowanej „autorskiej sygnatury”. Niekiedy jej obecność była dla mnie dość łatwa do rozszyfrowania, czasami jednak wymagała uruchomienia spojrzenia na tekst pod nietypowym kątem, jak chociażby w sytuacji, gdy moją uwagę – z powodu ciekawości co do stopnia ich świadomego użycia – przykuło posługiwanie się „zmieszanymi” porządkami pierwszoosobowym i trzecioosobowym

(„starano się”, „przedstawiam”, „opisane zostały” – patrz cytaty wyżej). Autorska sygnatura to inaczej, w moim rozumieniu tego sformułowania, styl wyrażania *Się*, dotarcie do którego równoznaczne jest – i to wydaje się sprawą kluczową – z zainicjowaniem spotkania z autorem w „innych” przestrzeniach, w nieoczywistych zakamarkach tekstu, prowadzących czytelnika (ale też autora) ku tekstualno-doświadczeniowemu podobrazu. Obcowanie czytelnika z autorem w takich wymiarach nie ogranicza się do przeżywania noszącej znamiona efemeryczności przygody intelektualnej, ale, przy odrobinie szczęścia, ma szansę przerodzić się w coś dużo poważniejszego, np., co stało się moim udziałem, w zaproszenie do odkrywania tego, co *u-wspólnione* w naszym (badawczym) doświadczeniu.

Już pierwszy akcent *Wsparcia społecznego*, czyli motto (zakładam, że mające spełniać funkcję ukierunkowania czytelnika na ramowy odbiór tekstu) okazało się nosić znamiona tego rodzaju zaproszenia. Anna Kacperczyk sięgnęła po wysoce formatywną również dla mnie książkę *Szczeliny istnienia*, Jolanty Brach-Czajny (przywołuję tę pracę nie gdzie, jak w *Świecie wygnańców, wdów i sierot* (*sic!*)), by zacerpnąć z niej następujący cytat: „Gdy mówimy o wspólnocie, mamy na myśli całość złożoną z elementów współdziałających, złączonych i współopiekuńczych. Ten rodzaj związku wymaga nie tylko wzajemnego uzależnienia, lecz przede wszystkim wzajemnego wsparcia” (Tamże: 5). Tym posunięciem bezwiednie trafiła w żywy nerw tego, co także w przypadku moich badań stało się motywem węzłowym. Podobnie jak ja, Anna, docierając do zajmującego ją „układu społecznego” (Lofland i in. 2009), skłaniała się ku pojmowaniu *u-wspólnionych* perspektyw jego funkcjonowania, ale – na odrębnym poziomie – także własnego *funkcjonowania* (*obecności*) w zderzaniu *Się* z nimi. W moim odczuciu, mamy tutaj do czynienia ze sporym paradoksem. Otóż, wszystko to, co z jednej strony *zbliżyło* nas do siebie, z drugiej strony było powodem *oddalenia*. Istota sprawy tkwi w sposobie pożytkowania przekonań. Wybór Anny polegał na zawarciu „cichego kompromisu” z własnymi przekonaniem, co uczyniło z jej socjologii zaangażowanej w omawianym wydaniu projekt rozwijający się „podskórnie”. W efekcie powstał tekst, gdzie zaangażowanie zawarte jest *implicite*; przypomina raczej akt „perforacji” dokonanej na dominującej perspektywie oglądu hospicyjnego świata (sprowadzającej się do zastosowania zdystansowanej, porządkującej analizy socjologicznej), aniżeli podaną czytelnikowi wprost, uzewnętrznioną tekstualnie postawę „ucieleśnionego”, *współ-obecnego* badacza. Pod tym względem *W świecie wygnańców, wdów i sierot* jest tekstem z przeciwległego biegunu, co doskonale unaocznili Andrzej P. Wejland w przywoływanym w przypisie 8 (patrz w tym tomie: 31) artykule tłumaczącym, co wypełnia „boczne cienie znaczeniowe” *Wdów i sierot*.

Niebagatelne są konsekwencje epistemiczne rekonstruowanego stanu rzeczy. U mnie sprowadzają się one do uruchomienia palety możliwości, dających szansę wysoce *nieskrępowanego kultywowania wiedzy jawnie upodmiotowionej*, rozpiętej na szerokim łuku doświadczeń *współ-uczestniczących*, czyli obejmujących także osobę badacza, podczas gdy u Anny widoczne są na tym polu istotne ograniczenia. Aby być precyzyjniejszym: wiedza generowana we *Wsparciu społecznym*, owszem, nosi wyraźne znamiona *upodmiotowienia*, lecz dotyczą one „tylko” i „aż” zawoalowanego wyrażania przez autorkę troski o świat ludzi osłabionych chorobą, a przez to traktowanych jako społecznie zbędni. Jednocześnie, wiedza ta wyklucza *powszechną* dostępność do badacza-jako-człowieka, co w *Świecie wygnañców, wdów i sierot* ukazane zostało jako motor napędowy **zaangażowanej humanistyki**, przyobleczonej w szatę autobiograficzną¹². Droga do miejsca, w którym czytelnik *Wsparcia społecznego* byłby w stanie te ograniczenia zredukować jest kręta, ale *jest i jest-do-pokonania*. Poniżej spróbuję wyrysować dla niej mapę.

Anna Kacperczyk pisze m.in.: „Fenomen społecznego wsparcia ma charakter uniwersalny i sam w sobie stanowi niezwykle interesujący obszar badań. Pomysł prześledzenia go na przykładzie relacji kreowanych w obszarze działań ośrodków paliatywno-hospicyjnych, narzucał się w związku ze specyfiką tych instytucji, których praca definiowana jest właśnie w kategoriach wspierania a sami uczestnicy w dostarczaniu pomocy wykazują niezwykłą pomysłowość, zaangażowanie i szczerą oddanie swoim podopiecznym. Wybór opieki paliatywno-hospicyjnej jako obiektu badań nie był więc przypadkowy. Wiązał się także z dotychczasowymi zainteresowaniami autorki oraz doświadczeniami płynącymi z kilkuletnich kontaktów ze światem opieki paliatywno-hospicyjnej w Polsce” (Kacperczyk 2006: 15). Bijącą z pierwszych zdań zacytowanego fragmentu oczywistość skutecznie kontruje mocno enigmatyczne stwierdzenie o „dotychczasowych zainteresowaniach autorki” i jej „kontaktach ze światem opieki paliatywno-hospicyjnej w Polsce”. Czyżbyśmy więc mieli do czynienia we *Wsparciu społecznym* z sytuacją, którą nadzwyczaj celnie oddaje

¹² Andrzej P. Wejland (2013: 9–10) wyjaśnia to następująco: „Wariant antropologii zaangażowanej w książce Marcina Kafara jest jednym z wielu, tym jednak, co go wyróżnia – choć zapewne czyni podobnym do ujęć niektórych innych zaangażowanych antropologów – jest ostantacyjne, bo mające charakter programowego manifestu, zanurzenie zaangażowania w żywiole autobiograficznym. Nie trzeba szczególnej przenikliwości, by to zauważyć: antropologia Marcina Kafara angażuje się co prawda w świat innych, lecz jest zarazem naznaczona nieskrywanym autobiografizmem. Nie znaczy to, że książka [ta – przyp. M.K.] jest jako pisarska całość autobiografią, podporządkowaną regułom literackiego gatunku. Oznacza to jedynie, i aż, że przenika ją wyraźny, bardzo mocny, domagający się uwagi rys autobiograficzny”.

Laurel Richardson, powiadająca: „Ludzie piszący zawsze piszą o swoim życiu, nawet wtedy, kiedy skrywają to za wszystkowiedzącym głosem nauki (...). W naukach społecznych człowieczeństwo próbujących przekroczyć je pisarzy szczęśliwie podlega erupcji w wyborach dokonywanych na polach metafor, tematów i dyskursów. Mam kolegów robiących tylko badania ilościowe i twierdzących, iż ich praca nie ma żadnego związku z ich życiem. Między nimi znajdują się: (1) imigrant z Formozy, studiujący modele migracji formozjańskiej; (2) wschodnioindyjski demograf, w tragicznych okolicznościach zmuszony opuścić swoje dawne miejsce zamieszkania, który wierzy, że socjologia polega na badaniu «związków w przestrzeni wektorowej» (...); (3) kolega cierpiący na postępujące choroby układu autoimmunologicznego, skupiający się w badaniach na protokołach rehabilitacyjnych” (Richardson 2001: 34; tłum. własne – M.K.).

Gdy czytałem *Wsparcie społeczne* nieustannie powracałem do niebagatelnego odkrycia Richardsonowskiego i do swoich prac poświęconych problemowi auto/biograficznych aspektów praktyk poznawczych, szczególnie do tekstu, w którym rekonstruuje ewolucję tropów autobiograficznych w myśleniu etnograficznym/antropologicznym (Kafar 2010b). Analizuję tam m.in. przypadek wybitnego antropologa, Victora Wittera Turnera; okazuje się, iż w słynną Turnerowską koncepcję dramatów społecznych wplecione są silne wątki (pozaprofesjonalnego) doświadczenia osobistego jej autora, znajdujące przełożenie na sposób budowania przez niego podstaw teoretycznych i metodologiczną warstwę stosowanej praktyki badawczej. Turner wypracował styl, dla zobrazowania którego użyłem terminu „kryptoautobiografia”, starając się oddać ukradkowość cechującą pod tym względem podejście Turnerowskie. Przenicowane autobiograficzną matrycą aluzyjność i lapidarność dyskursywna były kartami przetargowymi autora *Dramas, fields, and metaphors* w jego grze o uznanie tego, co antropologia dopiero po dekadzie lub dwóch przyjęła jako prawomocne narzędzia poznania. *Wsparcie społeczne* Anny Kacperczyk da się umieścić w nieco podobnym do Turnerowskich rozpoznań zbiorze, uwzględniając oczywiście występujące między przywoływanymi autorami różnice uwarunkowań kontekstowych, a to finalnie właśnie one przesądzą przecież o naturze (naukowych) wypowiedzi.

Dwa akapity wcześniej napomknąłem o braku „powszechnej dostępności do badacza-jako-człowieka” we *Wsparciu społecznym*. Ja tę dostępność po części przynajmniej od-zyskałem myśląc z „inną” opowieścią, uaktywniającą *wspólne* dla naszej dwójki „mielizny biograficzne”. Nadeszła odpowiednia pora, abym zdradził czytelnikowi ich kolejne imponderabilia.

Otóż, Anna Kacperczyk spuentowała warszawską „inną” opowieść wyłuszczając motyw, który przesądził o wprowadzeniu nas obojga bezpośrednio – a pośrednio też resztę osób biorących udział w warsztatowym

spotkaniu – w wymiar *odczuwalności pokrewieństwa doświadczenia*. Wywołała w ten sposób, po pierwsze, mające Gadamerowski wydźwięk „poczucie wspólnoty doświadczenia”, po drugie zaś, zachęciła mnie (i nie tylko mnie) do materializującego się też i w tym tekście „wysiłku namysłu”, wyznaczającemu/wyznaczanemu przez ten wyjątkowy stan *poczucia* (Witkowski 2018: 159)¹³. Doświadczenie stanowiące swego rodzaju „operator wspólnotowości” (Sulima 1995) sprowadzało się do wyznania, iż badania nad światem opieki hospicyjno-paliatywnej Anna odbiera jako potrzebę zrozumienia i usensownienia doświadczenia choroby przewlekłej, na którą cierpiała jej babcia. Gdy *usłyszałem* to wyznanie doznałem emocjonalnego *wstrząsu*. Spowodowany był on uzmysłowieniem sobie, że *nagle* znaleźliśmy się w tym samym wymiarze doznań, w wymiarze do tej pory istniejącym, ale odległym, wymagającym jakiegoś radykalnego posunięcia, *zdarzenia* dającego sposobność do otwarcia furtki do tej pory zamkniętej¹⁴. I tak się stało...

¹³ Dokładnie rzecz ujmując, Lech Witkowski posługuje się zwrotem „doświadczenie wspólnoty przeżycia”, łącząc Gadamerowskie ustalenia z przypomniałymi przez Ewę Marynowicz-Hetkę, postępującą za Johnem Deweyem, impulsami „uwspólnionego doświadczenia” (w kwestii rozwinięcia tego wątku por. Marynowicz-Hetka 2019a, 2019b). Witkowski (2018: 159) twierdzi, iż „[z]aistnienie takiego doświadczenia jest warunkiem zarówno głęboko realnej obecności uczestników interakcji pedagogicznej jako «gotowości do zaangażowania w spotkanie» (za Jacquesem Maritainem), jak i widzenia realności tego spotkania jako doprowadzenia do «doświadczenia» wspólnoty przeżycia”.

¹⁴ Bardzo szczególnym przypadkiem, niejako „zaocznie” rozszerzającym naszą wspólnotę dzięki podzielanemu przez nas doświadczeniu przeżycia, jest opowieść Arta Bochnera o kryzysie tożsamości akademickiej, uświadomionej w prawdzie narracyjnej jako spowodowana śmiercią jego ojca. Na tę opowieść natrafiamy w artykule-świadczeniu przemiany *It's about time. Narrative and the divided self* (Bochner 1997). Moment, który intryguje mnie w tej chwili najbardziej dotyczy opisu sceny, kiedy to podczas sympozjum naukowego do Arta dociera wiadomość, że ojciec zmarł. Oznajmia mu ją współlokator hotelowego pokoju i kolega, Herb Simons, który wcześniej odebrał telefon od sekretarki Arta, gdy ten brał prysznic. Czytamy: „Gdy siedziałem w kącie i obserwowałem Herba zajmującego się załatwianiem moich spraw, przywołałem w pamięci czasy, kiedy to próbowałem rozmawiać z nim o moich zainteresowaniach dotyczących zrobienia badań nad śmiercią i umieraniem. Te rozmowy nigdy nie zabrnęły zbyt daleko. Herb odrzucał moje zaproszenia do zagłębienia się w ten temat, a ja czułem się rozczarowany tym, że nie mogliśmy się porozumieć w tej kwestii. Teraz zacząłem rozumieć, dlaczego tamte rozmowy były takie frustrujące i sztuczne. Wówczas rodzice Herba już nie żyli, a moi tak. Dla Herba śmierć była spersonalizowana, dla mnie pozostawała akademickim problemem. O czym musieliśmy rozmawiać w takich okolicznościach? Jak mogliśmy mówić tym samym językiem? W wyniku śmierci mojego ojca wszedłem w inny wymiar, ten, który gdzieś był zagubiony, kiedy Herb i ja próbowaliśmy poprzednimi razy rozmawiać o śmierci. **Wciąż nie rozmawialiśmy o śmierci i stracie, ale gdy Herb spojrział na mnie z drugiego końca pokoju, poczułem rodzaj komunii, która wydarza się, kiedy dwoje ludzi spleta się w tej samej materii doświadczenia**” (Tamże: 420; tłum. i wyróżnienia własne – M.K.). Do opowieści tej w kontekście „zwrotów” ku autoetnografii i mojego w nie zaplecenia, nawiązuję Iwona Kabzińska (por. w tym tomie: 112, przyp. 3).

W artykule pisanym w 2007 roku, jednym z pierwszych tekstów wydanych w Polsce na temat autoetnografii, a więc *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* (2010c)¹⁵, przedstawiam w formie małej autobiografii (Wejland 2013; Tamże inne nawiązania do tego terminu) opowieść o chorobie i umieraniu mojego dziadka. Jest tam wątek szpitalnej szyby, za którą po raz ostatni przed śmiercią widziałem dziadka żywego. „Szpitalna szyba” to nic innego jak metafora losu oddalania się człowieka od człowieka – kończenia *wspólnej drogi życia* dorastającego chłopca i jego Nauczyciela, będącego „autorytetem u stóp”, by użyć zgrabnego zwrotu Lecha Witkowskiego (2013). Oddalania się będącego skutkiem umierania dziadka poza domem, wedle wzorca „śmierci zdziczałej” (Ariès 1992), co spowodowało moje wejście w żałobę trwającą... ponad dwadzieścia lat. Kiedy rozpoczynałem swoje badania w hospicjum *naprawdę nie byłem świadom* tego, jak konstytutywny stanie się dla mnie przybliżany wymiar doświadczenia, biorąc pod uwagę tkwiący w nim potencjał sensotwórczy/formatywny. Do *przełomu* doszło w 2005 roku na hospicyjnym korytarzu. Przywołam stosowną opowieść *in extenso*, aby czytelnik mógł wejść wspólnie ze mną na ścieżkę, na którą ponownie teraz zawracam¹⁶, odnajdując tam wyraźne tropy „autoetnograficznej tożsamości?”.

A potem zaczęła się praca pamięci, która skrzętnie zadbała o przechowywanie czarnobiałego negatywu kliszy fotograficznej. Obraz postaci wpisanej

¹⁵ Historia powstawania i wydania tego tekstu jest instruktywna pod kątem „oswajania” się polskiego odbiorcy z myślą autoetnograficzną. Artykuł najpierw został przyjęty do monografii zbiorowej pt. *My i wy. Spory o charakter racjonalności nauki* (Płonka-Syroka 2010), a następnie, na prośbę wydawcy (opieram się na informacji ustnej, uzyskanej od redaktora naukowego *My i wy*, czyli Bożeny Płonki-Syroki), powołano super recenzenta, w celu dokonania ponownej oceny *O przełomie autoetnograficznym...* W efekcie podjętych działań, z wiadomych sobie powodów, wydawca zażądał wycofania mojej pracy z tomu w druku. Wówczas, Bożena Płonka-Syroka zaproponowała, abym zgłosił artykuł do opublikowania w będącej wtedy w przygotowaniu innej monografii zbiorowej, na co przystałem. W tej samej książce ukazał się jeszcze jeden mój tekst (patrz Kafar 2010d), który wcześniej także został odrzucony, tym razem przez redaktorki monografii pt. *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje* (Łeńska-Bąk, Sztandara 2009). Powodem (lub pretekstem do) tego wykluczenia była opinia recenzentki, przedstawiona w formie zarzutu, że artykuł „ma charakter wynurzeń autobiograficznych”. Sądzę, że po upływie ponad dekady i otwarcu przestrzeni poważnych periodyków naukowych, jak chociażby „Przegląd Socjologii Jakościowej” (nr 3, 2014), „Kultura i Społeczeństwo” (nr 3, 2017), czy „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” (np. nr 1, 2017; nr 1, 2019) na autoetnograficzny dyskurs, tego typu sytuacja albo w ogóle nie miałyby miejsca, albo też prawdopodobieństwo jej wystąpienia bardzo wyraźnie zmniejszyłoby się.

¹⁶ Piszę „ponownie”, gdyż uczyniłem to już przy innej okazji w 2016 roku; warto nadmienić, że tematycznie skorelowana ona była z kwestiami, do których tutaj się odnoszę (zob. Kafar 2016: 167–170).

w okienną ramę; Dziadek był na nim zawsze po tamtej stronie, oddzielony przezroczystą, szklaną materią. Szyba szpitalnego okna tworzyła rozstęp, niemożliwą do pokonania granicę, mimowolnie przypominającą o braku, o niedopełnieniu właściwego pożegnania. Dopiero po latach śmierć (...) wreszcie pozwoliła mi zbliżyć się do siebie samej i... z powrotem do Niego, przynajmniej częściowo zasklepiając jątrzącą się ranę.

Jesień 2005 r., hospicjum.

W pokoju Zbyszka trwają prace porządkowe. Wkrótce powinny się skończyć, więc postanawiam nie odchodzić zbyt daleko. Przechodzę do końca korytarza i cofam się (...). Jeszcze raz idę tą samą drogą. Nie zatrzymuję się. Zaglądam do hospicyjnych pokoi. Prawie wszędzie widzę schorowane ciała, do których podłączone są kroplówki i inne aparaty medyczne. Docierają do mnie wycinki rzeczywistości. Przesuwają się przed moimi oczami: twarz pogrążona w niemym bezruchu, bezwładnie zwisająca ręka, lekko rozchyłone usta. Słyszę pojękiwania, czuję zapach potu i wydzielin. Wszystko nagle miesza się i łączy w jeden strumień, przenikając mnie na wskroś. Czuję mrowienie rozchodzące się po całym ciele i lekki zawrót głowy. Siadam w fotelu sąsiadującym z parawanem służącym odgradzaniu zmarłych pensjonariuszy od pozostałych – żywych; jeszcze i to, prześwituje rynna, na której przetrzymuje się ciała, nim zjawia się po nie... Głęboko oddycham – dotykam zstępującej na mnie śmierci...

To doświadczenie jest niewytłumaczalne i nieporównywalne z żadnym innym znanym mi wcześniej. Byłem tu dziesiątki razy, czułem te same zapachy, widziałem tych samych ludzi – ale dziś ułożyły się w wyjątkowy wzór, objawiający coś, na co bardzo długo czekałem; dowiaduję się o tym dopiero teraz, pisząc te słowa... (Kafar 2010c: 340).

Przywoływana już Laurel Richardson, w książce uchodzącej w środowisku rdzennych amerykańskich autoetnografów z kręgu Ellisowsko-Bochnerowskiego za pozycję klasyczną, przypomina w ślad za Carolyn Heilbrun, że „nie naśladujemy życia, ale żyjemy «liniami opowieści»”, i dodaje: „Proces czytania na nowo [ang. *rereading*] swych prac i umieszczania ich w historycznym i biograficznym kontekście ujawnia stare linie opowieściowe, z których wiele nie zostało jeszcze wyartykułowanych. Danie im głosu stwarza szansę przepisania, ponownego znarratywizowania [ang. *to rewrite them, to renarrativize*] naszego życia. **Dlatego też pisanie opowieści o własnych «tekstach» jest sposobem nadawania sensu i zmieniania życia**” (Richardson 1997: 5; tłum. i wyróżnienia własne – M.K.).

Jakiego sensu nabiera więc „przepisanie” opowieści o dziadku, przeciągającym się przeżywaniu żałoby po nim i jej domykaniu za pomocą epifanii śmierci doświadczonej w hospicjum? Z pewnością przekracza ów sens granicę narracyjnej repetycyjności, trzymającej opowiadającego w horyzoncie bliskim „narracji chaosu” (Frank 1995: 97–114). Występując wspólnie z „inną” opowieścią Anny Kacperczyk i zawartymi w niej „liniami

opowieści”, moja opowieść staje się istotnym elementem przedsięwzięcia realizowanego w synergicznym duecie – Anna Kacperczyk/Marcin Kafar; przedsięwzięcia za podstawę obierającego **żywe międzyludzkie doświadczenie, transformujące monadycznie ukierunkowany egzystencjalny ból w radość owocnego (autoetnograficznego) współdziałania.**

Bibliografia

- Ariès P.
1992 *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.
- Bochner A. P.
1997 *It's about time. Narrative and the divided self*, „Qualitative Inquiry”, nr 4, s. 418–438.
2014 *Coming to narrative. A personal history of paradigm change in human sciences*, Walnut Creek.
- Bochner A. P., Ellis C.
2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*, New York.
- Frank A. W.
1997 *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, Chicago–London.
- Kacperczyk A.
2006 *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej*, Łódź 2006.
2012 *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, s. 32–63.
2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32–74.
- Kafar M.
2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 63, nr tematyczny pt. *Codziennie i niecodziennie. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, s. 79–101.
2010a *O idei verbum interius i zastosowaniu formy bardziej pojemnej w opisie antropologicznym*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczanie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji*, Wrocław, s. 249–282.
2010b *Zwroty zapoznane – zwroty dokonane. Autobiografia w myśleniu etnograficznym i antropologicznym*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *„Zwroty” badawcze w humanistyce. Konteksty poznawcze, kulturowe i społeczno-instytucjonalne*, Olsztyn, s. 111–233.
2010c *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335–353.

- 2010d *Bliskie relacje w doświadczeniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 353–366.
- 2013 *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej*, Łódź.
- 2016 *„Prawdziwe zmyślenie” w praktyce badawczej. Między doświadczeniem „bycia w terenie” a doświadczeniem literatury – podróż z Paulem Austerelem*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, 147–172.
- 2019 *Looking for Self at the intersection of „Master/master” discourses*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 126–147.
- 2021 *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner or how I became harmonized with the autoethnographic life. An autoformative story*, [w:] T. E. Adams, R. Boylorn, L. M. Tillmann (red.), *Advances in autoethnography and narrative inquiry. Reflections on the legacy of Carolyn Ellis and Arthur Bochner* (w druku).
- Kuligowski W.
2001 *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań.
Kultura...
- 2017 *„Kultura i Społeczeństwo”*, t. 61, numer tematyczny pt. *Autoetnografia* (red. K. Kaniowska).
- Lofland J. i in.
2009 *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, wstęp i red. nauk. przekładu E. Hałas, przeł. A. Kordasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska, Warszawa.
- Łeńska-Bąk K., Sztandara M. (red.)
2009 *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, Opole.
- Marynowicz-Hetka
2019a *Pedagogika społeczna. Pojmowanie aktywności w polu praktyki*, Łódź.
2019b *The school of thought. Relational processes of lasting existence and transformation*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 109–127.
- Płonka-Syroka B. (red.)
2010 *My i wy. Spory o charakter racjonalności nauki*, Warszawa.
Przegląd...
- 2014 *„Przegląd Socjologii Jakościowej”*, t. 10, numer tematyczny pt. *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?* (red. A. Kacperczyk).
- Richardson L.
2001 *Getting personal. Writing-stories*, „Qualitative Studies in Education”, nr 1, s. 33–38.
1997 *Fields of play. Constructing an academic life*, New Brunswick–New Jersey.
- Sendyka R.
2015 *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków.

Sulima R.

- 1995 *Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 229, s. 52–64.

Wejland A. P.

- 2013 *Zaangażowanie i autobiografia*, [w:] M. Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź, s. 9–17.

Witkowski L.

- 2007 *Wstęp do problemu fenomenologii czytania*, [w:] L. Witkowski, *Między pedagogiką, filozofią i kulturą. Studia, eseje, szkice*, t. 3, Warszawa, s. 29–66.
- 2013 *Autorytet i wartości u stóp*, „Er(r)go – Teoria – Literatura – Kultura”, nr 1, 44–69.
- 2018 *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, Kraków.

Anna KACPERCZYK*

AUTOETNOGRAFICZNA INICJACJA

Chcąc pojąć, trzeba samemu doznawać

(Dante Alighieri 1902: 52)

Początkowo miałam zamiar napisać do tej książki artykuł o autoetnografii kolaboracyjnej. O tym jak wytwarza się wiedzę wspólnie i jakie rodzi to problemy. Zabierając się do pisania, miałam dość przejrzysty plan działania. Zamierzałam dokonać systematycznego przeglądu różnych form kolaboracji, jakie dotąd wydarzyły się w polu autoetnografii, poddać je krytycznemu oglądowi, a następnie poklasyfikować, uporządkować, dokonać metodycznej oceny najważniejszych wymiarów i aspektów takiej kolaboracji. Wyszukać jej niuanse. Wskazać na związane z tym dylematy oraz płynące dobrodziejstwa. Wyróżnić, przeanalizować, podsumować, a przez to *uporządkować i oczyścić pole*. Uczynić je klarownym i zrozumiałym.

Jednak pisanie moje grzęzło na mieliznach, a tekst nie chciał się rozwinąć, ani osiągnąć dojrzałej postaci. Czułam wyraźnie, że to, co próbuję zrobić zawiera w sobie jakiś rodzaj asekurantwa; trzymania się za przesłoną metodyczności i systematycznej analizy, by uchronić się przed „płynięciem” w dziedzinę literatury, osobistego zwierzenia, które nie leży w polu akceptowalnych form naukowej autoprezentacji, jakich mnie wyuczono w procesie mojej akademickiej socjalizacji. Czułam się jak osoba, która trzyma się kurczowo znajomego klifu metodologii i w tej średnio wygodnej pozycji ogląda pole autoetnografii właśnie z tej perspektywy: w kucki, na odległość, z doskonałym widokiem na szeroki horyzont, a jednak bez ryzyka umocnienia sobie stóp, a tym bardziej pełnego zanurzenia się w płynnej otchłani autoetnografii.

* Katedra Metod i Technik Badań Społecznych, Uniwersytet Łódzki.

„Lutyńszczyzna”

Gdybym miała usytuować siebie w polu praktyk badawczych socjologii musiałabym stwierdzić, że moje myślenie o tym, czym jest badanie i w jaki sposób należy się do niego zabierać, zostało uformowane pod silnym wpływem „szkoły Lutyńskiego”. W swoim habilitacyjnym autoreferacie ujęłam to w ten sposób: „Moje podejście do procesu badawczego silnie formatowane było przez łódzką szkołę metodologiczną¹ – grupę badaczy skupionych wokół profesora Jana Lutyńskiego, którego ja sama nie znałam osobiście, ale który oddziaływał na nas – młodych adeptów socjologii – poprzez swoje teksty oraz żywy przekaz zapośredniczony przez jego uczniów i współpracowników, a moich nauczycieli – Zygmunta Gostkowskiego, Ilonę Przybyłowską, Annę Kubiak, Włodzimierza A. Rostockiego, Marię Szymczak, Jolantę Lisek-Michalską, Pawła Daniłowicza, a także żonę profesora – Krystynę Lutyńską” (Kacperczyk 2016a).

Metodologów z łódzkiego ośrodka łączyło przekonanie, że podstawowym celem ich pracy jest doskonalenie warsztatu badawczego socjologii poprzez tworzenie coraz bardziej adekwatnych i pewnych technik i procedur badawczych (Gostkowski 1966: 66). Podejście takie wywodziło się z przekonania, że o wartości badań socjologicznych decyduje docieranie do rzetelnych i wiarygodnych informacji (Kubiak, Krzewińska 2015: 140). Próby uczynienia procesu badawczego efektywnym, miały opierać się na wynikach konkretnych badań o celach metodologicznych. Dla Lutyńskiego i jego uczniów metodologia miała więc wymiar praktyczny i empiryczny zarazem.

Pamiętam, że zapoznawanie się z metodologicznymi tekstami Jana Lutyńskiego podczas zajęć z „Metod badań społecznych” było dla nas studentów pewnym szczególnym rodzajem „udręki”. Przebrnięcie przez nie wymagało sporej dozy determinacji i samozaparć, ale kiedy już raz przyswoiło się tę ramę pojęciową i interpretacyjną, ten sposób myślenia o procesie badawczym – wszystko stawało się czytelne i jasne, a elementy składowe badania odnajdywały swoje właściwe miejsce. Lutyński wprawdzie zwracał uwagę na bardzo wiele wymiarów i aspektów sytuacji badania, które potencjalnie mogą wypaczać obraz badanego zjawiska, lecz mimo to, wizję pracy badawczej w jego ujęciu cechuje pewien rodzaj założonej z góry klarowności i prostoty.

Zaczyna się od tego, że badacz stawia pytania odnoszące się do interesującego go zjawiska społecznego. Pytania te muszą być dobrze postawione, zawierać poprawnie zdefiniowane pojęcia i spełniać kryteria logiczne.

¹ Na temat łódzkiej szkoły metodologicznej patrz Kubiak, Krzewińska 2015; Grzeszkiewicz-Radulska, Krzewińska 2015; Krzewińska 2015.

Zadając pytania, badacz zawsze odnosi się do tego, co na dany temat powiedzieli do tej pory inni. Musi być świadom dostępnej literatury przedmiotu oraz dotychczasowych dokonań swoich poprzedników. Głównie po to, aby – jak nas uczono podczas zajęć – „nie wyważać otwartych drzwi”, czyli nie szukać odpowiedzi na pytania, które ktoś już rozstrzygnął. Tak więc badacz usytuowany w określonym kontekście społecznym stawia pytania i poszukuje na nie odpowiedzi.

Będzie to robił w sposób *naukowy*, tzn. planowo, systematycznie i krytycznie; z dużą świadomością prowadzonych przez siebie czynności badawczych, własnych ograniczeń poznawczych, języka, jakim się posługuje, teorii, po które sięga, narzędzi, jakich używa. Wszystko po to, aby prowadzone przez niego badanie cechowała jawna i przejrzysta procedura (w wariacie idealnym: dająca się powtórzyć), dostarczająca wiedzy intersubiektywnie sprawdzalnej.

W ujęciu Lutyńskiego (1994: 12) badanie naukowe stanowi zorganizowaną działalność, która ma na celu dostarczenie uzasadnionych twierdzeń. Twierdzenia te są uzasadnione na tyle, na ile znajdują odzwierciedlenie w zebranych materiale empirycznym. Musi dać się je z niego wywieść i to w nim znajdują oparcie późniejsze wnioski badacza (Tamże: 110). Pozostając, przynajmniej przez pewien czas, do dyspozycji badacza materiały są tym, co badacz „bierze na warsztat”, co poddaje obróbce i opracowaniu, i co w ostatecznym rozrachunku dostarcza legitymizacji całemu procesowi badawczemu. Te materialne źródła stanowią podstawę prowadzonej analizy, uzasadnienie dla wysuniętych wniosków oraz niezbędny element kontroli procesu badawczego. Jak pisze Lutyński, wiedza naukowa „[j]est to wiedza tworzona przez profesjonalistów i pod wieloma względami można ją przeciwstawić wiedzy potocznej. Jej podstawy nie stanowią mało uporządkowane, czy wręcz przygodne doświadczenia i przekazy, lecz systematyczne badania, mające na celu sformułowanie i uzasadnienie sądów o społecznej rzeczywistości. Podobnie jak we wszystkich naukach, to uzasadnienie jest warunkiem akceptacji sądów przez innych członków środowiska badaczy i wejścia ich w skład ogólnego dorobku. (...) Sądom należącym do tej wiedzy można (...) zawsze przyznać (...) ustalony stopień pewności, uwzględniając to, na jakim empirycznym materiale są one oparte. Proces badawczy, łącznie z materiałami, dostępny jest przy tym kontroli innych osób, zwłaszcza badaczy, którzy mogą je uznać bądź odrzucić. (...) Wiedza będąca rezultatem badań zmierza więc do obiektywizacji, do uniezależnienia od doznań poszczególnych jednostek, a nawet grup, do tego, aby mogła być zaakceptowana przez wszystkich na podstawie określonych danych” (Tamże 1994: 12–13).

Uczono mnie zatem, że wiedza naukowa tworzona przez profesjonalistów w sposób zasadniczy różni się od wiedzy potocznej; że podstawę poznania

naukowego stanowią systematyczne badania oparte na rzetelnie zebranych i utrwalonych źródłach; i że celem wysiłków badawczych jest sformułowanie uzasadnionych sądów na temat rzeczywistości społecznej (Tamże).

Uczono mnie, że proces badawczy jest pracochłonny, czasochłonny i kosztochłonny, dlatego należy go bardzo precyzyjnie zaplanować. Nigdy nie żałować czasu na tworzenie koncepcji badawczej, na formułowanie coraz bardziej skonkretyzowanych pytań badawczych, na szczegółowe roztrząsanie tego, jakim językiem nazywać to, co badane; jaką zbiorowość badać; jak dobrać jednostki do badania; wreszcie, jakich technik otrzymywania materiałów użyć i jak przeanalizować zebrany materiał.

Badacz ma do wyboru cały szereg technik otrzymywania danych – standaryzowanych lub niestandaryzowanych; opierających się na obserwacji bądź na procesach wzajemnego komunikowania się; na bezpośredniej lub pośredniej komunikacji z badanymi. Najważniejsze jest, żeby rozumieć, że nie ma lepszych i gorszych technik otrzymywania materiałów – są tylko techniki lepiej lub gorzej stosowane, a dokładniej: lepiej lub gorzej dostosowane do postawionego problemu badawczego.

Przyjęcie takiej perspektywy, takiej wizji procesu badawczego, wymagało od nas, młodych adeptów socjologii, mozolnej pracy nad przemodelowaniem własnego sposobu myślenia oraz przejścia od zwykłych pytań, jakie stawiamy sobie na co dzień, do pytań problemowych, które w odniesieniu do jakiejś zbiorowości stawia sobie badacz. Miało to swoje konsekwencje epistemologiczne, ponieważ dawało adeptom przekonanie, że uzyskany w ten sposób szkielec procesu badawczego ma charakter neutralny, że stanowi przezroczystą konstrukcję, po której sprawnie porusza się badacz i z której różnych punktów dokonuje oglądu rzeczywistości i notuje swoje spostrzeżenia. Badacz jest tu *niewidoczny*. Skrywa się za przesłoną efektów swojej pracy i nigdy nie mówi z poziomu „ja”. Powinien jednak być świadom swojego „zakrzywiającego” wpływu na uzyskiwane rezultaty. Jego czynności muszą więc być poddawane autorefleksji – głównie po to, by w ostatecznie powstałym obrazie badanego zjawiska wyeliminować własną obecność jako *żywego, czującego, emocjonalnego człowieka*.

Wejście w teren

W trakcie studiów, tak jak wiele moich koleżanek i kolegów, podejmowałam się udziału w badaniach sondażowych w roli ankieterki. Dotarcie do „terenu badania” oznaczało wówczas długą podróż do odległych podlódzkich wiosek lub małych osiedli, co zajmowało zazwyczaj pół

dnia, a na miejscu można się było spotkać z nieobecnością respondenta albo mniej lub bardziej dosłowną odmową. Ruch firanek w oknie. Chłód wiatru na polu. Szczekanie psów, podskakujących na metalowych łańcuchach. Nikogo wokół. Lub wychodzi ktoś i mówi, że nie ma tego, kogo szukamy. Kiedy będzie? Nie wiadomo, może jutro. Brak telefonów uniemożliwiał kontakt i umówienie się na kolejne spotkanie. A więc ruletka. Przypadek decydował czy w listopadowy dzień uda się usiąść i porozmawiać z respondentem, czy będzie to droga odbyta „na marne”.

„Trudny teren” oznaczał także inne zagrożenia. Wśród studentów z mojego roku krążyła anegdota o jednej z naszych koleżanek, która swojego respondenta z łódzkiej kamienicy zastała w stanie upojenia alkoholowego. Odmowę udziału w badaniu wyraził w sposób pozawerbalny chwytając za siekiere. Ankieterka w jednej chwili rzuciła się do ucieczki. Nie miała problemu z oceną sytuacji i rozstrzygnięciem co ważniejsze: życie czy badanie.

Zdarzały się także chwile dobrych spotkań, gdy respondenci odnosili się do nas życzliwie, gościli nas w swoich domach, częstowali herbatą i ciastem, chętnie odpowiadając na zadawane pytania. Te właśnie ludzkie odruchy, stwarzające płaszczyznę do spotkania, były jednak sprzeczne z obowiązującym protokołem – instrukcja dla ankieterów zakładała, że mamy odmawiać jakichkolwiek poczęstunków i koncentrować się na pracy – zbieraniu danych. W sondażowych badaniach terenowych kontakt z badanym był nie tylko zapośredniczony, ale niejako blokowany przez instrukcję ankieterską, która ograniczała możliwość swobodnej ekspresji ze strony ankietera. Nie przewidywano prawdziwego spotkania z drugim człowiekiem, ale raczej projektowano rodzaj sytuacji formalnej, w której obie strony pozostawały mniej lub bardziej skrupowane w z góry określonych rolach: ankietera i ankietowanego. „Respondent” był tu traktowany instrumentalnie, nie jako pełny człowiek, ale jako ten, który „udziela odpowiedzi na pytania”² (Rostocki 1992a: 29).

² Pracownicy Katedry Metod i Technik Badań Społecznych w swoich analizach bardzo często zwracali uwagę na przedmiotowe traktowanie badanych i pochyłali się nad etycznymi problemami asymetrycznej relacji badacz – respondent. Przykładem tego podejścia był między innymi doktorat Andrzeja Rostockiego pt. *Bezbronny respondent. Trudność pytań w wywiadzie kwestionariuszowym* (1992a), czy też jego tekst na temat kłamstwa obronnego respondentów (Rostocki 1992b). W ramach wydawanej przez Katedrę serii „Analizy i próby technik badawczych w socjologii” podejmowano także problemy humanizacji procesu badawczego (Gostkowski 1992), które w jakiejś mierze mogły być postrzegane jako zmierzające ku upodmiotowieniu relacji z osobami badanymi w sondażach. Jednakże w warstwie argumentacyjnej wyrażały przede wszystkim troskę o pomyślny przebieg procesu badawczego, o wystąpienie u respondenta „prawidłowych” procesów psychicznych sprzyjających uzyskiwaniu wartościowych danych oraz niepokój o efekt ankieterski jako czynnik rzutujący na uzyskiwane wyniki badań.

Gdzieś w tle była wizja innych badań podsuwana nam przez *Kryzys i schizmę. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* Edmunda Mokrzyckiego (1984), które czytaliśmy z wypiekami na twarzy. Na zajęciach ze współczesnych teorii socjologicznych profesor Krzysztof Konecki przeniósł nas w czasy pierwszej szkoły chicagowskiej oraz odkrywał przed nami metodologię teorii ugruntowanej (Glaser, Strauss [1967] 2009; Konecki 2000), w której zaczyna się od kontaktu z danymi, od rozmowy, od zaobserwowanego szczegółu, od odkrycia tego, co najbardziej przyziemne, a dopiero potem w miarę nieustającej interakcji z tym, co w terenie, tworzy się obraz całości badanego zjawiska, postępując *à rebours* (Gorzko 2008) procesu konceptualizacji i operacjonalizacji.

Gdzieś w tle istniały także inne wersje światów badawczych upodmiotowiające badanego, zakładające dostęp do jego intymnego świata, pozwalające badaczowi spotkać się z drugim człowiekiem i w tym spotkaniu oraz poprzez nie ujrzeć swoją własną twarz (Wyka 1994). Jednakże na poziomie praktycznym wymagano od nas samodzielnego stworzenia koncepcji badawczej według wytycznych Jana Lutyńskiego, co dopełniało nasz proces metodologicznego auto-formatowania i wpychało nas raczej w ramy podejść neopozytywistycznych.

Zgłębianie tajemnicy

Uczono mnie, że proces badawczy jest pracochłonny, czasochłonny i kosztochłonny, i na to byłam gotowa, ale nikt nie mówił o emocjonalnym i energetycznym aspekcie wejścia w teren. O tym, jakie emocje w samym badaczu uruchamia ten proces i jakie energie budzi oraz wyczerpuje zanurzenie w badanie terenowe. Tego doświadczyłam dopiero później, podczas obserwacji prowadzonej na oddziale hospicyjnym, którą odbywałam pod koniec czwartego roku studiów w ramach obowiązkowej praktyki dyplomowej. Wejście w teren w tym przypadku było głębokim doznaniem „rozjeżdżania się” planu badania z rzeczywistością, teorii z praktyką, tego, co deklarowane z tym, co faktycznie przeżyte.

Podjęłam się zbadania tego, jak wygląda opieka hospicyjna na terenie Łodzi. Na moim *Harmonogramie przebiegu praktyki dyplomowej* widnieją stosowne pieczęcie. Planowany tytuł pracy magisterskiej brzmi: *Łódzkie hospicja – analiza monograficzna*. A w punkcie „Zagadnienia do zbadania w czasie trwania praktyki” wyróżnione są dwa zadania: „a) przeprowadzenie wywiadów swobodnych z personelem i wolontariuszami badanego hospicjum; b) przeprowadzenie obserwacji uczestniczącej”. Inte-

resowało mnie szczególnie to, jak wyglądają relacje między personelem a pacjentem w takim miejscu, głównie w kontekście realizowania potrzeb człowieka umierającego. Byłam po lekturze obszernej literatury tanatologicznej dostępnej w tym czasie³, znałam najważniejsze teksty z socjologii medycyny, które odnosiły się do instytucjonalnego kontekstu sprawowania opieki nad ludźmi nieuleczalnie chorymi. Postawiłam sobie szereg pytań problemowych⁴ i... I na każdym niemal kroku czułam niestosowność moich praktyk badawczych w tym miejscu⁵.

Największe opory mam przed zadawaniem pytań. Wiem, że części zadać nie mogę w ogóle – ze względu na dobro i stan chorego. Czy mam prawo penetrować intymne zakątki życia [ich] rodzin? Czy mogę pytaniem sugerować myśl podważającą słuszność ich decyzji życiowych? (notatki terenowe, 21.9.1994)

Doświadczałam głębokiego rozszczępienia pomiędzy celami badawczymi, jakie mnie tu sprowadziły, a charakterem tego miejsca i tym, co się tu odbywa. Lecz napięcie to byłam skłonna interpretować głównie w kategoriach własnej nieudolności badawczej, braku właściwego przygotowania oraz własnych zahamowań przy zdobywaniu materiałów.

Nie mam zupełnie „wolnej ręki”. Czuję się skrupowana. (...) Nie chcę przeszkadzać ani wchodzić nikomu w drogę i to wisi nade mną jak fatum. Tamuje moje kroki, więc tkwię w jednym miejscu. Nie wiem co mi wolno, a co nie.

³ Głównie za sprawą wykładu monograficznego poświęconego tanatologii prowadzonego przez dr. W. A. Rostockiego oraz wskazywanych przez niego lektur.

⁴ W swoim projekcie badawczym stawiałam pytania o to: I. Jak pracownicy postrzegają swoje miejsce i rolę w procesie umierania nieuleczalnie chorego człowieka? 1) Jaki jest stosunek personelu do śmierci i procesu umierania w przypadku nieuleczalnej choroby pacjenta? 2) Co pracownicy hospicjum rozumieją pod pojęciem „godna śmierć”? 3) Na ile są zorientowani w świecie wewnętrznych przeżyć pacjentów i ich potrzeb? I na ile są w stanie te potrzeby realizować? 4) Jak wygląda kontakt personelu z nieuleczalnie chorym pacjentem? Czy ich relacje przebiegają w otwartym kontekście świadomości, w zamkniętym czy w kontekście podejrzenia? (Glaser, Strauss 1964; [1965] 2016). 5) Jak pracownicy hospicjum ustosunkowują się do problemu eutanazji? II. Jak zorganizowana jest opieka nad pacjentem w badanym hospicjum?

⁵ Ogromną pomocą było dla mnie wsparcie dr Ilony Przybyłowskiej z Katedry Metod i Techniki Badań Społecznych, która była gotowa na każdym etapie wysłuchiwać moich rozterek i wątpliwości początkującej badaczki. Nie podsuwała mi gotowych rozwiązań ani rozstrzygnięć, raczej słuchała moich relacji z terenu i zadawała pytania, wskazywała właściwe lektury. To ona pożyczyła mi swój egzemplarz książki Anny Wyki *Badacz społeczny wobec doświadczenia* (1994). W tej superwizji, jaką roztoczyła nade mną, dawała mi coś bezcennego – swoją obecność, zdolność słuchania, akceptację. Dzięki niej byłam w stanie podjąć temu zadaniu.

Jak daleko mogę się posunąć w pytaniu. Do jakiej granicy moja chęć zdobycia informacji, które mnie interesują jest uzasadniona. Oh, gdybym tak mogła być niewidzialna!!! Zajrzeć w każdy kąt. Ale oni tu wszyscy na mnie patrzą... Czekają aż zacznę zadawać konkretne i rzeczowe pytania. A ja nawet nie wiem, czego szukam. Chciałam tu po „prostu być”, zobaczyć jak to wygląda. I co? Tkwię wciąż w miejscu. A czasu jest coraz mniej. Zawsze, gdy tam idę mam poczucie, że nie odrobiłam lekcji, że przychodzę nieprzygotowana (notatki terenowe, 22.9.1994).

Jak mocno musiała być wbudowana w moją wizję procesu badawczego idea „neutralnego” obserwatora, że byłam skłonna przyznać się sama przed sobą, że marzyłam o byciu niewidzialną dla innych w terenie? „Widzieć, nie będąc widzianym, i reprezentować, samemu unikając przedstawienia” (Haraway 1991; tłum. własne – A.K.). Taka „wojerystyczna” tendencja wynikała zapewne z mojej nieśmiałości oraz niepewności początkującej badaczki, która wolałaby się schować w kącie i po cichu w spokoju obserwować, niż być wystawioną na spojrzenia innych. Niosła też w sobie piętno wykształcenia, jakie odebrałam; odbijało się ono wciąż echem, zdradzając potencjalne deficyty w moich kompetencjach interpersonalnych. Przezroczyści badacz, obecny i spostrzegający, lecz nieingerujący, byłby przecież tym, który nie musi ponosić konsekwencji prawdziwego spotkania z drugim człowiekiem i przyjmowania odpowiedzialności za nie.

Jednocześnie wciąż obserwowałam własne wymykanie się z pola badania i wchodzenie w pole „bycia tutaj”, wspólnego doświadczania, co z punktu widzenia założonego planu badawczego było „traceniem czasu”, a z punktu widzenia spotkania z drugim człowiekiem było jedyną rzeczą, jaką można było zrobić.

Wożę na wózkul panią R. [pacjentka hospicjum – przyp. A.K.] i jestem z nią przez dłuższy czas. Właściwie nic poza tym (notatki terenowe, 14.9.1994).

Pani A. najbardziej narzeka na nudę i monotonię swojej egzystencji. Leży, bo jest po wylewie. Nowotwór piersi jest niegroźny u niej i nie daje żadnych niepokojących zmian. Mówi, że jej się przykrzy – i powtarza to z częstotliwością cztery razy na pół godziny. Narzeka, że „rodzina przyjdzie i pójdzie, a ona tu zostaje sama” – tęskni. Chciałaby być w domu. W domu zawsze jest inaczej – tam toczy się życie, a ona tutaj... poza nim, na skraju, dzień za dniem, godzina za godziną, zdana na łaskę tych, którzy przychodzą. Nie ma do nikogo żalu. Wie, że rodzina ma własne życie i nie poddała ciężarowi opieki nad nią. Łatwo się wzrusza do łez niemal. Lubi czuć czyjąś dłoń przy sobie. Rozmawiając o niczym, powtarzając po trzy razy te same zdania i frazy, trzyma kurczowo swoją dłoń, poklepuje ją i ściska. Jest taka ciepła... Ona... Za chwilę ją odejdę, a ona nie będzie miała komu powiedzieć, że jej się przykrzy... (notatki terenowe, 21.9.1994)

Miałam szereg oczekiwań co do tego, jakim miejscem jest hospicjum. I od pierwszej chwili doznawałam jednego zaskoczenia za drugim, a moje wyobrażenia, z którymi tu przyszedłam, sypały się jak domek z kart. Hospicjum jako miejsce doświadczeń granicznych kojarzyło mi się z kontemplacyjnym spokojem i ciszą, z wielką wrażliwością personelu na potrzeby podopiecznych. Z podmiotowym ich traktowaniem. Przede wszystkim jednak rozumiałam hospicjum jako miejsce przelamujące redukcjonistyczny model opieki medycznej, w którym przestaje obowiązywać zмова milczenia wobec chorego. O śmierci i umieraniu mówi się otwarcie, pozwalając umierającym na występowanie w ich prawdziwej tożsamości – ludzi będących u kresu swej drogi. Pierwszym i największym zaskoczeniem był fakt, że żaden z podopiecznych Domu nie wiedział, że umiera⁶. Pierwszy tydzień badania terenowego podsumowałam notatką:

1. Hospicjum to nie jest miejsce straszne, jest miło, panuje pogodna atmosfera. 2. Pacjenci nie pytają uporczywie o swój stan, ale wprost przeciwnie: uporczywie i konsekwentnie zaprzeczają swojej śmiertelnej chorobie (wypierają niepokojące informacje, nie domyślają się lub nie chcą się domyślać; może to morfina?). 3. Nie wszyscy chorzy wiedzą gdzie trafili – nie wiedzą, co to jest hospicjum. Jeśli umieścili ich krewni – to zwykle proszą oni personel by nie udzielać choremu szczegółowych informacji na temat miejsca, w którym się znaleźli i nie zdradzać prawdy (notatki terenowe, 7.9.1994).

Pracownicy deklarowali:

Lepiej żeby pacjent wiedział, od początku. Wtedy uczy się tolerancji, życia z chorobą. Jeśli nie wie nawarstwiają się sytuacje tragiczne i wszystko jest w zakłamaniu (wywiad z pracownikiem socjalnym hospicjum, 8.9.1994).

W rzeczywistości jednak pacjenci hospicjum o swoim poważnym stanie nie wiedzieli i – jak się zdawało – nie chcieli go znać ani roztrząsać. Wstępne wywiady psychologa z nowo przyjętymi na oddział ujawniały głęboką rozbieżność pomiędzy tym, co zdiagnozowali lekarze a tym, co sami chorzy wiedzieli o swojej chorobie.

Czytając swoją relację z badania terenowego dostrzegam, jak liczne zastosowałam filtry przy opisie swoich pierwszych wrażeń.

Wchodzącego wita wysoko umieszczony napis „Tę odrobinę, którą czynić możemy, czynimy z wielkim sercem”. W drodze do hospicjum mija się oddział domu pomocy przeznaczony dla osób przewlekle chorych. Uderzający jest niezwykle ruch, jaki tu panuje (...). Po chwili zauważa się, że ożywienie

⁶ Tak było w trakcie mojej obserwacji we wrześniu i październiku 1994 roku.

to jest domeną personelu, który krząta się niestrudzenie wśród wyważonego bezpośpiechu i cichego spowolnienia podopiecznych. W powietrzu unosi się cytrynowy zapach środków czyszczących... (Kacperczyk 1995: 110)

Dlaczego nie wspomniałam o słodkawym zapachu ropy, moczu i ludzkich wydzielin, wszędzie tutaj obecnym, zmieszanym z tą chemiczną cytrynową nutą, która miała go przykryć, wywabić, ale nigdy nie udawało się jej przesłonić faktu, że mieszkają tu starzy, schorowani ludzie, tracący kontrolę nad własną fizjologią, których ciała niedomagają? Może uznałam, że byłoby to nie w porządku wobec personelu, który wykazywał tyle starań i dbałości o czystość.

Podłogi polerowane są „do błysku” kilka razy dziennie; ich zamiataniu, zmywaniu i froterowaniu nie ma końca. Salowe uwijają się na korytarzu i w pokojach. Toczą się wózki ze świeżą bielizną i pościelą. Trwa zamiana brudnego w czyste. Drzwi do sal półotwarte, wszędzie gwar i ruch (...). Ogólne wrażenie krzątania potęgowane jest zderzeniem zabieganego personelu ze statyką ludzi naznaczonych wiekiem i chorobą. Starsze kobiety poruszają się niespiesznie, czasem z ogromnym trudem. Niektóre spacerują parami bez konkretnego celu, inne wyruszają w długą podróż do łazienki i ściskając drżącą ręką poręcz balkonika z wysiłkiem odmierzają każdy chwiejny krok. Ten powolny ruch kontrastuje z dynamizmem personelu, w którym potwierdza on swój status osób zdrowych i energicznych – zaangażowanych w opiekę nad słabymi. Za wahadłowymi drzwiami dzielącymi dom pomocy od hospicjum ruch ten przygasa. Większość pacjentów jest tu leżąca, a ci, którzy chodzą włączają się do ruchu po drugiej stronie lub siadają na fotelach w hallu.

Wśród pracowników toczą się zwyczajne rozmowy dotyczące codzienności. Są to rozmowy ludzi zdrowych i pracujących zaabsorbowanych światem spraw spoza murów domu pomocy. Przez to odnosi się wrażenie, że miejsce to tętni życiem. Generalnie bowiem charakter tego miejsca przeznaczonego dla ludzi starych i schorowanych wyznaczają ludzie młodzi. Ci pierwsi muszą się podporządkować narzuconym przez nich normom i granicom. Pokolenie w „wieku produkcyjnym” – w pełni sił, definiuje reguły gry. Wszystko, co „przed” nimi i „po” nich stacza się w infantylność, dla której nie ma miejsca w świecie ludzi aktywnych, świadomych i pracujących na rzecz pozostałych (Tamże: 110).

Przeglądałam dzisiaj mój dziennik obserwacji z 1994 roku i znajduję wiele zapisów, które nie mogły pojawić się w żadnym z raportów, bo były zbyt osobiste, bo wykraczały poza ramy zaplanowanych czynności badawczych, a przede wszystkim nie odnosiły się do zakresu poszukiwanych informacji. A jednak się zdarzyły i wraz z całym kontekstem sytuacji, w których uczestniczyłam, wpływały na to, jakim badaczem się staję, jakim socjologiem i jakim człowiekiem.

Sięgam do tamtych wspomnień. Brnę jak w zaspach. I staje mi przed oczami scena na korytarzu, widok staruszki w różowym szlafroku, poruszającej się o balkoniku w tempie pół kroku na minutę, która wyruszyła „w długą podróż do łazienki i ściskając drżącą ręką poręcz balkonika z wysiłkiem odmierza każdy chwiejny krok” (Tamże). I mnie, naiwnie głupiej, nierozumiejącej jeszcze niczego, która podbiega do niej i pyta czy może jej jakoś pomóc. I spotyka jej wzrok trzeźwy, choć udręczony, i jej krótkie pytanie: „No jak mi pani pomoże?”. W tej jednej chwili oblewa mnie fala wstydu, bo nagle rozumiem, że wobec tego, co się tutaj dzieje, jestem całkowicie bezradna. Naprawdę nie mam nic do dania. Nic do zaoferowania. A zaraz potem zdaje sobie sprawę z jeszcze większej niestosowności mojej propozycji. Nagle rozumiem, że ona ma swoje własne zadanie do wykonania, zadanie, które sama sobie wyznaczyła i może je wykonać wyłącznie samodzielnie, nawet, jeśli zajęłoby jej to pół dnia. Moja niefrasobliwa propozycja udzielenia pomocy (w czym? w szybszym dotarciu do łazienki?) w istocie godzi w resztki jej autonomii, z tak wielkim trudem podtrzymywanej, tak wielkim wysiłkiem odgrywanej. Wystąpiłam w tej scenie z pozycji osoby młodej, której wydawało się, że staruszka idzie „za wolno” i że trzeba jej w związku z tym pomóc. Zawstydzenie. Bezradność. Potężna lekcja pokory dla mnie. I nagła świadomość, gdzie jestem i w czym uczestniczę, zrozumienie własnego usytuowania w przestrzeni społecznej Domu. Ja – „po stronie” personelu.

Jeden z profesorów z naszego Instytutu zaczął mnie nazywać, trochę złośliwie a trochę żartobliwie, „samarytanką” – sugerując, że mój wybór tematu badań wynika z chęci poświęcania się dla innych. Inny powiedział, że to, co robię to prawdziwa etnografia. Żaden z nich jednak nie rozumiał, że najważniejsze dokonania poznawcze miały miejsce **we mnie**. I nie znalazły odzwierciedlenia w badawczych raportach.

Starałam się wykonać rzetelnie swoje zadanie, zebrać dane na temat miejsca, w którym się znalazłam, tak jak mnie uczono. Stawiałam się każdego dnia na oddziale, podejmowałam próby, prowadziłam obserwacje, realizowałam wywiady – wszystko w napięciu, czy to się uda, w niepewności, czy robię to dobrze, czy postępuję właściwie. A przecież pobyt w hospicjum był też częścią mojej własnej historii. Byłam młodą dziewczyną, która spodziewała się dziecka, przyjmowała zastrzyki, żeby donosić ciążę i wielokrotnie korzystała z pomocy siostry oddziałowej z oddziału hospicyjnego przy tych iniekcjach. Poznawałam szczegóły osobistego życia każdej z pracownic, ich sytuację rodzinną, preferencje kulinarne, dowiadywałam się o członkach ich rodzin oraz domowych pupilach. Relacje z pracownicami Domu stawały się elementem mojego własnego życia, mojej sieci społecznej.

Wydarzenia, w których uczestniczyłam, stały się częścią mojej biografii, moich emocji i mojego ciała. W sposób nieopisywalny przenikały mnie. Sceny, których się nie zapisuje, bo nie wiadomo, jak je zinterpretować, ani

co z nimi potem zrobić. Sceny rozpaczy, gdy wśród słodkawego zapachu wydzielin zmieszanego ze środkami czystości obserwujesz ostatnie godziny udreki pacjentki, która nie ma siły się podnieść, a chce się napić herbaty i opowiada ci w malignie, że ona musi wrócić do swoich dzieci, bo to ona będzie się nimi opiekowała, a nie one nią. Wiesz, że ona już stąd nie wyjdzie. Widzisz jej wyniszczone ciało. Brak zębów, brak włosów. Widzisz jej ból. I chcesz uciekać! Całe twoje ciało wydiera się z tego miejsca, pełnego nagle śmierci i cierpienia, pragnie się stąd uwolnić, wydostać się na zewnątrz, odetchnąć świeżym powietrzem. Czujesz, jak rozdziera cię od środka to pragnienie, jak cię stąd wyrывa, ale podajesz łyżeczkę tej gorzkiej herbaty... bo chciała się napić. Trwasz na miejscu, bo tak trzeba.

Pod koniec mojego pobytu na oddziale opieki paliatywnej pomyślałam, że jestem już „skażona” ich [personelu] sposobem odreagowywania tej sytuacji. Nie od razu udało mi się to uchwycić. Trudno było mi to określić, ale na początku czułam bardzo wyraźnie różnicę w moim i ich [personelu] podejściu do wszystkiego, co się tutaj dzieje. Odniosłam wrażenie, że pracownicy, „ludzie stąd” traktują to wszystko zbyt lekko, zbyt łatwo przechodzą nad tym do porządku dziennego. Później przyszło mi do głowy, że taki styl bycia pozwala im normalnie funkcjonować i że ja stosuję teraz dokładnie te same metody na zachowanie równowagi.

Takie zaskakujące było dla mnie, że tu toczy się normalne życie, że między ludźmi trwają zwykle codzienne spory, żarty, słowne utarczki, plotki, pretensje... Tu, gdzie nad każdym chorym śpi anioł śmierci, trwa gwar normalnego życia, bucą froterki, szeleszczą szczotki w nieustannym ruchu, wózki z jedzeniem hałasują jak na targu, a salowe pokrzykują jak przekupki. Grają telewizory, ktoś roznosi gazety... Codziennie tak samo... Nie wyczuwa się żadnego **zamierania**. Świadoma roli tego miejsca nie mogłam jego wysublimowanej idei pogodzić z obrazem, jaki zastałam. Dziś [pod koniec mojego pobytu w hospicjum] stwierdzam ze zdziwieniem, że nic mnie już w tym obrazie nie zaskakuje, bo to, co obce, stało się bliskie i znajome przez fakt uczestnictwa. I nie wiem już teraz czy przez swoje **wejście** straciłam szerszą perspektywę, czy też mam jeszcze w sobie „trzeciego” – milczącego obserwatora, który nie da się zwieść pozorom. Po powrocie do domu myślę o hospicjum i o tym, że oni tam umierają jak o czymś najzwyklejszym w świecie... Jakby taka była ich rola... I z takim jakimś spokojem, że nic nie mogę na to poradzić. I nawet, jeśli **nie pomyślę sobie**: „to już ich problem” – to jakoś czuję, że jestem *poza* tym, co oni przeżywają. I nawet, jeśli coś zrobię – coś, co utonie w morzu ich przedśmiertnych potrzeb – to tkwię tutaj spokojna, okryta płaszczem zakłamania – bo przecież właściwie nie spotykam się z umierającym, kiedy on nie wie, że umiera. A jeśli jednak ja to dostrzegam w pogłębiających się interwałach ich gasnącej świadomości, coraz bardziej komatycznej i „nie z tego świata”, w narastającym bólu, którego śmiertelnej mocy nie znają jeszcze, choć muszą go znosić... – nawet, jeśli widzę jak niewiele czasu im już pozostało

- to wciąż przychodzę do chorych, a nie umierających. W naszym świadomym **obcowaniu śmierć jest nieobecna** i być może na tym polega fenomen „naszej” (personelu i osób z otoczenia) nieobecności w ich procesie umierania
- zakamuflowanym i stłumionym... Nawet tu, w hospicjum (Tamże: 124).

Prowadzenie badania empirycznego w hospicjum stacjonarym z pewnością było dla mnie doświadczeniem *formatywnym*. Nie tylko przez fakt, że udało mi się zrealizować zadania badawcze w „trudnym terenie” i podołałam próbie stworzenia obrazu tego miejsca, ale raczej, a może przede wszystkim, za sprawą strumienia przeżyć, których nie miałam gdzie ulokować, które nie mieściły się w ramach pracy magisterskiej (Tamże), a potem doktorskiej (Kacperczyk 2006). Te treści, które musiały zostać przesłonięte w rzeczowych raportach, jednak nie zniknęły, lecz pracowały podskórnie. Tętniąc jak podziemna rzeka prowadziły mnie w stronę coraz bardziej *upodmiotowionego* podejścia do uprawiania nauk społecznych.

Monolit pęka

Kolejnym ważnym wyłomem w kamiennym bloku puryzmu metodologicznego i badań zorientowanych scjentystycznie była dla mnie informacja o tym, że istnieją i są rozwijane tzw. metodologie feministyczne (Haraway 1991). Gdy o nich pierwszy raz usłyszałam, myślałam, że to jakiś żart albo pomyłka wynikająca z zasadniczej nieznamomości podstaw metodologii. Wydało mi się niezrozumiałe i co najmniej niepoprawne rozumowanie, w którym ktoś traktuje przedmiot swego zainteresowania lub usytuowanie osoby prowadzącej badanie jako kryterium wyodrębnienia metodologii. Przecież metodologia jest jedna. Zmieniają się tylko przedmioty badania, co pociąga zmianę pytań oraz użytych technik otrzymywania materiałów, ale przecież metodologia jest neutralna wobec przedmiotów badawczego oglądu, „patrzy na to, co widzi” i relacjonuje, co udało się ustalić. Byłam tego pewna. Tamci się mylą! Nie ma żadnego uzasadnienia dla istnienia „metodologii feministycznej”. A jednak ona istniała (Reinharz 1979, 1992; Haraway 1991). „Postuluję politykę i epistemologię ulokowania, pozycjonowania i sytuowania – pisała Donna Haraway (1991: 195) – w ramach której to częściowość i stronniczość, a nie uniwersalność, stanowią warunek słyszalności przy wysuwaniu roszczeń do racjonalnej wiedzy. Chodzi o twierdzenia dotyczące życia ludzi; widok z perspektywy ciała, zawsze złożonego, pełnego sprzeczności, strukturyzowanego i strukturującego ciała – przeciwko widokowi z lotu ptaka, znikąd, z upraszczającego punktu widzenia” (tłum. własne – A.K.).

Wspominam o tym, bo było to bardzo symptomatyczne – ta pierwsza myśl o własnej nieomyślności i zawierzenie temu, czego mnie uczono. W tym akcie odrzucenia, ośmieszenia, uznania za coś nieadekwatnego, niewłaściwego – doświadczyłam *jednocześnie* zamykania się w swoim paradygmacie i nieoczekiwanego otwierania się na coś nowego, co jest niezrozumiałe i niepojęte. Owe „feministyczne metodologie” były myślą, która zasiewa niepokój. Pojawiła się wątpliwość, a wraz z nią wyjście z pudełka, w którym siedzę i dostrzeżenie, że moje oparte na naukach Lutyńskiego podejście do praktyki badawczej, które uznawałam za jedynie *możliwe, prawidłowe, poprawne* – też można ująć w szerszą w ramę, spojrzeć z jeszcze wyższego poziomu, z innej strony. Ujrzyć jako czynność uwikłaną *politycznie, klasowo, rodzajowo*.

I to był szok, że można pomyśleć w ogóle coś takiego. Wychylasz się z boks, w którym siedzisz i nagle widzisz, że są inne boksy. Nagle widzisz, że twoje działania badawcze też są uwikłane w liczne praktyki i spojrzenia, że nie istnieje neutralna metodologia, ale rzeczywistość rozlicznych praktyk kulturowych, wśród których mieści się ta właśnie – prowadzenie badań społecznych w takim lub innym stylu.

To „rozwalalo” monolit – ta pierwsza wątpliwość. A gdy monolit już raz pęka, zaczynają go rozsadzać siły wody i erozji, w szczeliny szybko wrasta roślinność. W kamień wrzyna się życie i rozpiiera skałę. Bo życie jest silniejsze niż skały czy kamienie.

W procesie tym ważny wyłom stanowiła dla mnie „analiza sytuacyjna” Adele E. Clarke (2003, 2005), która, podobnie jak „epistemologie feministyczne”, kładzie szczególny nacisk na ucieleśnioną naturę wszelkich konstrukcji poznawczych oraz usytuowany charakter każdej wytwarzanej wiedzy (ang. *situated knowledge*). Lecz remodelowanie wyuczonych przeze mnie wizji metodologii nie szło wcale tak gładko. Kiedy pierwszy raz czytałam *Situational analysis. Grounded theory after the postmodern turn* (Clarke 2005), toczyła się we mnie burzliwa walka „nowego” ze „starym”. I na stwierdzenie Clarke: „Większość ruchów metodologicznych koncentruje się wokół badań, w których «głos» jednostki i jego reprezentacje stanowią sedno sprawy (ang. *lay at the heart of the matter*). Zawierają one autoetnografię, interpretatywną etnografię, nowe biografie i historie życia, interpretatywną fenomenologię, liczne formy analizy narracyjnej, badania feministyczne” (Tamże: xxviii ; tłum. własne – A.K.), wykrzykiwałam w swoich notatkach: „Co to za typologia??? Przedmiot badania miesza się z techniką zbierania materiałów oraz technikami analizy. Trzeba ich wszystkich wychować po Lutyńskiemu...”. By na koniec podsumować: „Opieram się i jeżę. Staję dęba!!! Nie chcę przyjąć, ale wciąż muszę przyznawać rację, kawałek po kawałku...” (notatki z lektury *Situational analysis*, 4.7.2005).

Na tym etapie stopniowo dokonywały się we mnie wciąż małe zwroty i drobne przesunięcia w sposobie myślenia, które miały z pewnością swój udział w procesie „rozmontowywania” scjentystycznie zorientowanego programu badań, poszerzania horyzontu epistemicznego (Wejland 2011: 16) i „zarażania” się autoetnograficznym spojrzeniem.

Autoetnografia

Pomimo tego, że rosła we mnie świadomość innych spojrzeń i doświadczałam nagłych „wychynięć” poza własny ograniczający horyzont (Tamże), wiele rzeczy było dla mnie jeszcze nienazwanych i zaledwie przeczuwanych. Moja droga ku autoetnografii dopiero nabierała kierunku. W tym czasie (od marca 2007 roku) rozpoczęłam badanie nad społecznym światem wspinaczki i w pewnym momencie poczułam silną potrzebę „użycia siebie”, odwołania się do osobistego doświadczenia jako nieodzownego elementu procesu badania. Była to potrzeba głównie poznawcza, związana ze zrozumieniem istoty podstawowego działania w studiowanym świecie, a dotyczyła bezpośrednio źródła wiedzy, jakie stanowiło dla mnie moje ciało (Kacperczyk 2012).

I wtedy odkryłam autoetnografię. Zaczęłam czytać na ten temat. Upewniać się co do tego, że to właściwy trop, że mam prawo wyjść ze strefy komfortu i „wrzucić się” w pole działań, które badam; nauczyć się działania będącego centralną kategorią mojej analizy, zobaczyć jak to jest się wspinać, by dotrzeć do tego, jak odczuwają to inni. W praktykach tych ewidentnie byłam pod wpływem Leona Andersona (2006), którego teksty zakładały teoretyzowanie oraz pogłębioną analizę świata dokonywaną z pozycji „insidera”, a dodatkowo zawierały silne legitymizacje dla użycia własnych doświadczeń jako źródeł wiedzy.

Autoetnografię w wydaniu analitycznym było mi łatwo zaakceptować, ponieważ apelowała do wartości i pojęć obecnych w scjentystycznym projekcie uprawiania nauki i była bliska temu, czego mnie wcześniej uczono. Rozpoznawanie ewokacyjnych autoetnografii przychodziło mi z wielkim trudem. Kiedy w 2007 roku natrafiłam na pracę Stacy Holman Jones *Autoethnography. Making the personal political* (2005), zżymałam się i odczuwałam wewnętrzny opór. Zachowałam notatki, gdzie pokrzykuję do autorki: „Co za bzdury!!!”, albo „Wydaje mi się to chwytem poniżej pasa”, „chwytywanie za emocje”. Gubiłam się w tych pomieszanych stylach, „zmaconych gatunkach” (Geertz 2005). Nie rozumiałam, co ma wspólnego performans z uprawianiem nauki. Czy Holman Jones opisuje proces uczenia się, proces wewnętrznej przemiany, proces analizy czy proces badania?

Zastanawiałam się, jaka jest tu właściwie rola badacza. Notowałam: „Czy celem jest opowieść o tym, jak zmieniał się badacz? Czy dochodzenie do wniosków na temat samego przedmiotu badania? Badacz i jego obiekt są ze sobą wprawdzie nierozzerwalnie związani. Ale nie są tym samym. Przy autoetnografii – zaczynają być. Choć wyobrażam to sobie tak, że jedynie w momencie generowania materiału do analizy – potem badacz przenosi się dalej – staje się analitykiem własnych przeżyć – ale już nimi nie jest” (notatki z lektury *Autoethnography. Making the personal political*, 2007).

A jednak wbudowywał się we mnie ten tekst. Przetrawiałam go i przyswajałam. Czytając, pomалу zawierałam temu, co czytam i czułam, jak przesuwały się dotychczasowe punkty ciężkości; punkty podparcia neopozytywistycznej maszyny wytwarzania wiedzy.

Aż wreszcie, w toku kolejnych poszukiwań opracowań autoetnograficznych natrafiłam na teksty Marcina Kafara. Pierwszym, który przemówił do mnie był artykuł *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* (Kafar 2010). Ten szkic mnie olśnił. Pokazał mi autoetnografię jako epifaniczne zdarzenie biograficzne, które przydarzyło się konkretnym badaczom na ich ścieżce praktyk badawczych. Autor przywołał osobiste historie Arthura Bochnera, Carolyn Ellis, Laurel Richardson, a także swoje własne, koncentrując się na przełomowych momentach, po przejściu których nie ma już powrotu do poprzedniego sposobu uprawiania nauki.

Przemiana tych badaczy była dogłębna. Ich doświadczenia życiowe sprawiały, że niemożliwe stało się uprawianie przez nich nauki jako jałowego mentalnie i drenującego intelektualnie „nurzenia się w czystej teorii naukowej” (Tamże). Radykalna zmiana optyki pchała ich w stronę pragmatyzmu, kazała zajmować się praktycznymi aspektami życia społecznego i tworzenia prawdziwej (ugruntowanej) „teorii społecznej”. Scjentyistyczny obraz świata uległ przewartościowaniu – okazał się „dziurawy” i nieadekwatny względem praktyki życia społecznego. Scjentyzm nikomu nie pomaga, nikogo nie chroni, nie sprawia, że ludziom żyje się lepiej, że rozwiązane zostają problemy praktyczne. Radykalna zmiana światopoglądowa idzie w kierunku sprawiedliwego działania, powtarzał za Arthurem Bochnerem Marcin Kafar, a poznanie naukowe ma mu jedynie instrumentalnie służyć. Byłam tym ujęta.

Autoetnograficzny zwrot prezentuje nowy paradygmat, nowy sposób widzenia rzeczywistości społecznej oraz praktyki badawczej. Nie jest to już jedynie sposób gromadzenia danych czy technika badawcza, ale osadzony głęboko w podstawowych założeniach ontologicznych i epistemologicznych sposób docierania do tego, co *ważne*, co *zasadnicze*, co *formujące* i *fundamentalnie ludzkie*. Nie chodzi o budowanie teorii naukowej – abstrakcyjnej

i oderwanej od życia, dystansującej się wobec doznań istot odczuwających cierpienie lub niesprawiedliwość i pozorującej wolność od wartości – ale o teorię społeczną służącą ludziom, a może nawet wszystkim żywym istotom, mającym prawo do lepszego życia (por. Plummer 2019). Autoetnograficzna wykładnia sięga samych *podstaw uprawiania nauki*.

Tekst *O przelocie autoetnograficznym w humanistyce* był dla mnie jedną z tych narracji, które porządkują chaotyczny obraz otoczenia i wskazują ukryty w nim ład, a jednocześnie pozwalają usytuować siebie wobec tego, co i jak robią inni w polu uprawiania nauki. Waga tego tekstu polegała także na tym, że kazał mi spojrzeć na badacza jako na *żywego człowieka*, osadzonego we własnym ciele i emocjach, ukształtowanego przez linie zakotwiczeń autobiograficznych. Pozwoliło mi to spojrzeć szerzej na własną działalność poznawczą, otworzyło mnie na nowy sposób patrzenia na to, co jako badacz wytwarzam, w jakie obszary wchodzę i co wnoszę do budowanej przeze mnie wiedzy.

Ten tekst przemówił do mnie, wybrzmiał znacząco, „zarezonował”. Poruszył mnie także na innym poziomie, gdy nagle odkryłam, że jego autor, wcale o tym nie wiedząc, podzielił ze mną pewne ważne osobiste doświadczenia, gdy chodząc po tych samych co ja korytarzach, przemierzając te same sale, a być może i spotykając tych samych ludzi, prowadził badanie w łódzkim hospicjum stacjonarnym – tym samym, w którym ja o dekadę wcześniej realizowałam swoje.

Słyszę pojękiwania, czuję zapach potu i wydzielin. Wszystko nagle miesza się i łączy w jeden strumień, przenikając mnie na wskroś. Czuję mrowienie rozchodzące się po całym ciele i lekki zawrót głowy. Siadam w fotelu sąsiadującym z parawanem służącym odgradzaniu zmarłych pensjonariuszy od pozostałych – żywych; jeszcze i to, prześwituje rynna, na której przetrzymuje się ciała, nim zjawią się po nie... Głęboko oddycham – dotykam zstępującej na mnie śmierci... (...) To doświadczenie jest niewytłumaczalne i nieporównywalne z żadnym innym znanym mi wcześniej. Byłem tu dziesiątki razy, czułem te same zapachy, widziałem tych samych ludzi – ale dziś ułożyły się w wyjątkowy wzór, objawiający coś, na co bardzo długo czekałem; dowiaduję się o tym dopiero teraz, pisząc te słowa... (Kafar 2010: 9).

Jak mogłyby nie poruszyć mnie te słowa?! Uruchamiały przecież wciąż żywe i nienazwane jeszcze części mojego własnego doświadczenia. Mieszały się z nim. Prowokowały do ich wyciągnięcia na światło, do ich zredefiniowania. Budziły nieopisywalne dotąd fragmenty moich dawnych przeżyć i pozwalały na powrót je zintegrować.

Jak, mając za sobą doświadczenie pracy badawczej w hospicjum, nie poczuć więzi z kimś, kto dzieli się podobnym wyznaniem? Jak, po przeczytaniu czegoś takiego, nie odczuć łączącej nas nici porozumienia? Jak

nie powrócić do swoich własnych doświadczeń, nie zobaczyć ich w innym świetle, jako czegoś istotnego, czego nie wolno mi pominąć, o czym nie wolno zapomnieć?

Byłam bardzo ciekawa tego autora, choć nie przyszło mi wtedy do głowy, że go kiedyś osobiście spotkam. Stało się to zupełnie nieoczekiwanie. Podczas pierwszego Transdyscyplinarnego Seminarium Badań Jakościowych w Kazimierzu, zorganizowanego z przez profesora Dariusza Kubinowskiego w 2011 roku, Marcin sam podszedł do mnie po sesji panelowej i wręczył mi swoje świeżo wydane *Biografie naukowe* (2011). Ponieważ wciąż trzymałam w pamięci jego tekst *O przelocie autoetnograficznym*, od razu przywołałam go w naszej rozmowie i wyznałam, jakie zrobił na mnie wrażenie. I tak zaczęła się nasza wspólna (autoetnograficzna) przygoda.

Pierwsze spotkanie zapoczątkowało kolejne, współpracę nad wydaniem numeru o autoetnografii w „Przeglądzie Socjologii Jakościowej” (Kacperczyk 2014a). Marcin przygotował do tego tomu wywiad z Carolyn Ellis (Kafar, Ellis 2014) i artykuł (Kafar 2014), a następnie mój udział w kolejnej książce Marcina z cyklu „Perspektywy Biograficzne” (Kacperczyk 2016b). Rok później zaczęliśmy wspólnie prowadzić warsztaty z autoetnografii.

Mosty i otchłanie

Podczas jednej z konferencji usłyszałam referat badaczki, która prezentowała swoje bardzo interesujące studium związane z cielesnością i ucieleśnieniem, a omawiając metodologiczną stronę swojego projektu odwołała się do autoetnografii. Z sali padło później pytanie, jaki rodzaj autoetnografii zastosowała. Wtedy powiedziała, że „oczywiście analityczną” i z wielką pogardą w głosie stwierdziła, że nie ma nic wspólnego z projektami autoetnografii ewokacyjnej. Ta nuta pogardy, wyższości i wyrażone w ten sposób całkowite odrzucenie pewnych form uprawiania nauki dały mi wtedy do myślenia. Odślaniały dyskursywną przepaść pomiędzy tymi dwoma podejściami do autoetnografii i tendencję do sytuowania form emocjonalnych niżej, potraktowania ich jako czegoś gorszego lub zgoła bezwartościowego, nienależącego do świata nauki, na co poważnemu badaczowi nie wypada się powoływać.

Dostrzegłam już wtedy to zasadnicze pęknięcie paradygmatyczne pomiędzy analitycznym a emocjonalnym ujmowaniem autoetnografii. Dzieliło ono światy praktyk badawczych na „scjentyistyczny i przeinte-

lektualizowany program opisu rzeczywistości społecznej” oraz ewokacyjny program „pielęgnowania żywego doświadczenia” (Kacperczyk 2014b, 2017).

Pisząc swoje bazujące na autoetnografii teksty dotyczące roli strachu we wspinaczce (Kacperczyk 2012, 2016b), sięgałam do własnych zasobów pamięci ciała i odczuć, żeby lepiej zrozumieć sytuacje i sposób doświadczania tych emocji przez wspinaczy. Temat sprzyjał odwołaniu się do ewokacji i autoetnografii sugestywnej, ja jednak wciąż poruszałam się w polu autoetnografii analitycznej. Tu czułam się bezpieczniej. Nie potrafiłam wyjść poza bliską mi „lutyńszczyznę”. To w niej byłam „u siebie”.

Patrząc na praktyki autoetnograficzne przez pryzmat teorii światów społecznych (Shibutani 1955; Strauss 1978, 1987, 1993; Becker 1974, 1982; Corbin 1998; Clarke, 1990, 1991; 2003; 2005), widziałam je jako uniwersum zróżnicowanych segmentów działalności naukowej, które nieustannie toczą walkę o przetrwanie, o prowadzenie badań według *własnych* reguł i na mocy stworzonych przez siebie legitymizacji. Każdy z tych segmentów wytwarza określoną ideologię, ale również aktywnie walczy na arenach sporów akademickich, by poznać oddzielić się od innych podobnych sobie światów.

To właśnie robili Carolyn Ellis i Arthur Bochner (2006), angażujący się całym swoim życiem w autoetnograficzne praktyki ewokacji, kiedy oddzielali swoje podejście do autoetnografii od praktyk realizowanych przez Leona Andersona (2006). To robił także Anderson, który wszedł w pole autoetnografii, ale przedefiniował ją na swój własny sposób, tworząc jej nową analityczną odmianę i prowokując tym krystalizację idei narracji ewokacyjnych. Poza nimi istnieje także szeroka sfera badaczy, którzy nigdy się w te rewiry nie zapuszczają, trzymając się z daleka od form pisarstwa naukowego wyrażanego w pierwszej osobie. Trwa tutaj walka. Ścieranie się światów. Negocjowanie granic i sfer wpływu.

Patrząc na te procesy z socjologicznej perspektywy, uważałam, że w świecie badań społecznych dla każdego jest miejsce, że mamy tu po prostu do czynienia z odmiennymi rodzajami podejść do uprawiania nauki. Każdy uczestnik społecznego świata nauki realizuje takie praktyki poznawcze, na jakie go stać – jakie jest w stanie skutecznie w oparciu o swoje zaplecze *naukowe, biograficzne i emocjonalne*. Dostrzegałam też, że są badacze o różnym temperamencie i o różnych możliwościach „grania” swoimi emocjami. I tak, jak nie można nikogo nakłonić do wyboru autoetnografii jako drogi poznawania, tak samo nie można nikogo zachęcać do takiej albo innej formy uprawiania autoetnografii. „Autoetnografia wybiera człowieka, a nie człowiek autoetnografię” – myślałam.

Translacje

I nagle zdałam sobie sprawę, że wszystko, co do tej pory robiłam w polu autoetnografii stanowiło jedynie *translacje*. Moje dotychczasowe artykuły „o autoetnografii” stanowiły po prostu rodzaj przekładów, w których dokonywałam zamiany żywego języka autoetnografii na zdystansowany i porządkujący opis metodologicznego tekstu. Moje artykuły (Kacperczyk 2012, 2014, 2017) mówiły o nowych kierunkach rozwoju badań społecznych językiem zrozumiałym dla uczniów Jana Lutyńskiego i Stefana Nowaka. Dokonywałam przekładu perspektyw nowego formatywnego paradygmatu anonsowanego przez Carolyn Ellis i Arthura Bochnera (Ellis 1993; 1995; 1997; 2004; 2009; Bochner 1997; 2014; Ellis, Bochner 2000, 2006) na język zrozumiały dla metodologów wyszkolonych w paradygmacie scjentyistycznego zawierzenia.

Jeśli potraktować paradygmat jako uniwersum symboliczne, wytwarzające specyficzne uprawomocnienia dla zachowania spójności podejmowanych praktyk, można by tu mówić o procesie „nihilacji”⁷, która z zasady „zaprzecza realności wszystkich zjawisk albo interpretacji zjawisk, o ile nie pasują do danego uniwersum” (Berger, Luckmann 2010: 168). Nihilacja może dokonywać się na dwa sposoby. Po pierwsze, poprzez nadawanie zjawiskom postrzeganym jako dewiacyjne negatywnego statusu ontologicznego (Tamże). Wówczas wszelkim definicjom istniejącym poza uniwersum symbolicznym przypisuje się niższy status ontologiczny i poznawczy i traktuje jako coś gorszego, mniej wartościowego. Po drugie, można zastosować zabieg „tłumaczenia”, polegający na „opanowaniu wszelkich odbiegających od normy definicji z pomocą *pojęć* należących do własnego uniwersum” (Tamże: 169). Jak piszą Berger i Luckmann, „[c]elem tej procedury jest włączanie tych [obcych] koncepcji do własnego uniwersum i w ten sposób ostateczne ich zlikwidowanie. Zatem koncepcje dewiacyjne trzeba *przełożyć* na pojęcia pochodzące z własnego uniwersum” (Tamże).

Wówczas stosując własny aparat pojęciowy, wchłaniamy do naszego dyskursu niebezpieczne treści i wypowiadamy je we własnym języ-

⁷ W rozprawie Petera Bergera i Thomasa Luckmanna pt. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, „nihilacja” przedstawiana jest jako jeden z dwóch mechanizmów pojęciowych pozwalających aktywnie podtrzymywać dane uniwersum symboliczne. Drugim z nich jest „terapia”, polegająca na tym, że stosuje się mechanizmy pojęciowe „w celu zachowania aktualnych lub potencjalnych dewiantów w obrębie zinstytucjonalizowanych definicji rzeczywistości” (Berger, Luckmann 2010: 165). O ile terapia „posługuje się mechanizmami pojęciowymi, aby każdego zatrzymać w obrębie danego uniwersum”, o tyle „nihilacja stosuje te mechanizmy, aby usunąć wszystko, co znajduje się poza tym uniwersum” (Tamże: 168).

ku, niejako neutralizując ich heretycką moc. W ten sposób zachowania pozanormatywne zostają poddane kontroli za pomocą znanego języka i wtłoczone w konwencję akceptowanych praktyk. Berger i Luckmann twierdzą, że uniwersum symboliczne zmierza do totalizacji, zawłaszczenia całej rzeczywistości tak, by żaden z jej elementów nie wykroczył „poza jego sfer[ę] pojęciową. (...) jego definicje muszą za wszelką cenę obejmować całość bytu” (Tamże: 170).

I chociaż moje „translacje” z całą pewnością nie z taką intencją były przeze mnie tworzone, mogły przecież pośrednio „pracować” na rzecz scjentyistycznej wizji uprawiania nauki i umacniania jej dotychczasowych form. Ja sama postrzegałam swoje teksty o autoetnografii jako torujące drogę nowym sposobom wytwarzania wiedzy, a nie jako zmierzające do ich osłabienia. Mój sposób pisania wynikał raczej z niemożności „mówienia innym językiem” niż mnie wyuczono. Jeśli przyjąć Gadamerowską wizję języka jako centrum ludzkiego bytowania i uznać, że ludzka wspólnota dokonuje się właśnie w języku – można rozumieć te moje wysiłki i decyzje jako niemożność opuszczenia własnego uniwersum i wyjścia poza nie; nawet jeśli na horyzoncie dostrzega się coś, czego nie umie się jeszcze nazwać lub wyrazić inaczej.

Bliższa była mi rola rzeczniczki nowych podejść, stwarzającej warunki dla ich wysłuchania. Tak rolę przekładu ujmuje Michel Callon, dla którego „translacja jest również wyrażaniem w swoim własnym języku tego, co mówią inni i czego chcą, (...) ustanawianiem siebie w roli rzeczownika. Pod koniec całego procesu, jeśli się on powiedzie, tylko zgodne głosy będą słyszalne” (Callon 2014: 325).

Mimo że moją intencją nie była próba anihilacji nowych ujęć paradygmatycznych poprzez ich językowe zawłaszczenie, z całą pewnością następowała w przybliżanym tu procesie przekładu *utrata treści*. Przekład jest zawsze rodzajem interpretacji, która wprowadza uproszczenia i powoduje, że pewne ważne elementy mogą ulec w nim umniejszeniu, zatarciu lub zagubieniu. Zagrożeniem jest tu nie tylko słabej jakości tłumaczenie, ale fakt, że efekt finalny może odbiegać od oryginału, prowadząc do pomieszania pojęć, niezrozumiałości tego, co tłumaczone lub wręcz tłumaczenia błędnego, prowadzącego na manowce. *Traduttore – traditore* (tłumacz – zdrajca) głosi aforyzm, bo zrozumiałość nieznanego obszaru uzyskuje się często poprzez jego okrojenie. Co traciły moje teksty, gdy dokonywałam translacji *żywych* autoetnografii w *rozważania o autoetnografii*? Czego w nich brakowało?

Mając dobre rozeznanie w polu praktyk autoetnograficznych i chyba dość dobrze rozumiejąc autoetnografię, wyczuwając jej puls, wiedząc, czym jest i na czym tak naprawdę polega, nie umiałam zebrać się na odwagę „odsłonięcia się”, czyli wypowiedzenia czegoś z perspektywy

osobistego doświadczenia. Może nie miałam o czym mówić albo też tematy, o których mówić bym mogła, przerastały mnie i czułam, że nie zdołałabym ich podźwignąć.

Tak czy inaczej, kooperując z Marcinem Kafarem przy realizacji projektu niniejszej książki, ukazującej autoetnografię w Polsce, czułam się jak „impostor” – ktoś, kto „nie ma prawa tu być”, kto w nieuprawniony sposób skrywa się za bezpiecznym pancierzem opowieści „o autoetnografii”, unikając trudu opowiedzenia czegoś z pełnym zaangażowaniem przy jej użyciu, *autoetnograficznym językiem*. Miałam też poczucie, że w ramach dotychczasowego trybu pracy nie mam nic więcej autentycznego do zaoferowania, nic, co byłoby na tyle żywe, by mogło poruszyć czytelnika. Ta świadomość napawała mnie jakimś rodzajem nostalgii, poczuciem odzienia i izolacji, jaki może odczuwać osoba, która chce czegoś dotknąć przez folię, lub która patrzy na morze, ale trzyma się kurczowo brzegu i nie odważa się zanurzyć ani popłynąć.

Wszystko to sprawiało, że mój udział w projekcie tej książki zaczął wydawać mi się coraz mniej autentyczny i z coraz większą niechęcią myślałam o swoim niedokończonym – może *niedokańczalnym* – tekście o autoetnograficznej kolaboracji, który według pierwotnego planu miał się znaleźć w tym tomie. Zawierał się w tej sytuacji spory paradoks: „Jak mogę pisać o kolaboracji w istocie nie kolaborując? Jak współtworzyć książkę jednocześnie pozostając w bezpiecznej odległości od tego, co stanowić ma jej esencję? Jak być częścią tego projektu, a jednocześnie w swoich decyzjach analityczno-pisarskich dystansować się do samego medium, o którym mamy dyskutować?”. Wyczuwałam to zasadnicze pęknięcie, które u samych podstaw rozmontowuje nasz projekt i odbiera mu spójność.

Momentem, który mi to uzmysłowił, była jedna spośród dziesiątek rozmów, które odbywaliśmy z Marcinem regularnie – rozmów dotyczących wciąż tego samego: „Jaka ma być ta książka? Jak mamy w niej opowiedzieć o autoetnografii? Jak sprawić, aby forma tworzonej przez nas opowieści «grała», by była performansem na wielu poziomach jej odbioru?”. Jechałam samochodem i rozmawiałam z Marcinem przez telefon. Rozentuzjasmowany opowiadał mi o swoim spotkaniu z bobrem nad rzeką Luciążą. Wśród różnych opowieści, które wymienialiśmy między sobą, przeplatał się wciąż główny wątek naszej wspólnej troski o książkę. I wtedy Marcin rzucił mimochodem, że ma bardzo wiele nowych pomysłów na poprowadzenie książkowej narracji, ale nie chce mi ich narzucać i że **na mnie poczeka**. Te słowa uderzyły we mnie jak grom. Przez dłuższą chwilę nie byłam w stanie wydobyć z siebie głosu. Zawiesiłam się. Niemal czułam, jak zębate koła myśli obracające się w mojej głowie zatrzymują się: „klik” – i nie mogą ruszyć dalej. Głowę wypełniła mi pustka, a właściwie nie pustka, tylko nieruchomy obraz ogromnego stepu

rozciągającego się pod kobaltową kopułą nieba. Oczyma wyobraźni ujrzałam Marcina gdzieś *w oddali*, a ja byłam *tutaj*. Czas stanął w miejscu. Nie mogłam wydusić ani słowa. W tej jednej chwili uzmysłowiłam sobie, że znajdujemy się bardzo daleko od siebie, że ja w mojej drodze do autoetnografii jestem gdzieś indziej niż Marcin, i że mam do pokonania naprawdę długi dystans, zanim go dogonię, zanim dotrę do „współrzędnych” jego położenia, zanim osiągnę punkt, z którego on się wypowiada. Był to nagły i wstrząsający wgląd – jasny obraz sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy. A zarazem doznanie, że mimo wszystko, mimo dzielącej nas odległości, *jakoś* jesteśmy w tym razem, że sytuacja ta obejmuje jego biegnącego po stepie gdzieś w przodzie i mnie przemieszczającą się w dali, na obrzeżach, skrytą w cieniu drzew, biegnącą po torfowisku. Paradoksalność tego obrazu polegała na odczuciu dzielącego nas dystansu, a zarazem żywego doznania, że nadal podążamy dokądś wspólnie, że jesteśmy połączeni w tym ruchu w przestrzeni. Te proste słowa Marcina: „Ja na ciebie **po-****czekam**” – rzucone lekko i bez wysiłku wyrażały szczerą naszą wzajemną relację, jakiś rodzaj troski o wspólną sprawę, solidarnego kroczenia autoetnograficzną ścieżką nawet, jeśli drogi każdego z nas były tak różne i odległe od siebie. Było w tym coś ujmującego i poruszającego, a zarazem oczyszczającego, jak zjonizowane powietrze po burzy.

Głębia osobistego

Zawsze podczas warsztatów, które prowadzimy z Marcinem, gdy przedstawiamy się uczestnikom i ich samych prosimy, by powiedzieli coś o sobie, pojawia się temat *wchodzenia* na autoetnograficzną ścieżkę. Przywołujemy wówczas pokrótce swoje historie „zbliżen” i „oddalen”, próbując usytuować siebie w autoetnograficznej orbicie. Staramy się „nazywać” swoje doświadczenia, rozumiejąc, że mogą one okazać się w jakiejś części *uwspólnione* także dla innych uczestników danego spotkania. I kiedy tak pytamy samych siebie jak to się stało, że zajęliśmy się autoetnografią prawie zawsze w tym kontekście pojawia się wątek naszego spotkania z Marcinem, tego jak na siebie trafiliśmy. Podczas jednego z warsztatów, ku własnemu zaskoczeniu, stwierdziłam: „My z Marcinem jakby... dziwnie te nasze losy się przeplatały. W 1994 roku ja pisząc moją pracę magisterską robiłam etnografię na oddziale opieki hospicyjnej w Łodzi. I okazało się, że w tym samym miejscu tylko parę lat później Marcin prowadził swoje badanie. (...) Także jakoś los wrzucał nas w podobne schematy. Ty Marcin, powiedziałeś, że znalazłeś się w tamtym hospicjum chcąc przepracować śmierć swojego dziadka. Ja znalazłam się [tam] chcąc

przepracować śmierć mojej babci” (warsztaty autoetnograficzne, TSBJ Warszawa, 25.6.2019).

Więc stało się. W chwili, gdy wypowiedziałam te słowa, ustanowiłam nowe połączenie z pokładami własnej pamięci. Wreszcie sięgam wstecz do najgłębiej skrywanej przyczyny moich badawczych wysiłków i starań. Ukrytej tak głęboko, że do samego końca mi samej ona się wymykała. Stosowałam przesłonięcia i omijałam temat. Nie ośmielałam się go poruszyć, ale wreszcie dzisiaj schodzę do Tartaru. Sięgam czegoś *żywego* i *martwego* we mnie, czegoś, czego wolałabym nie dotykać – pytania, które nigdy nie zostało wypowiedziane, a wciąż drąży podziemne tunele – *doświadczenia mojej (nie)obecności podczas umierania bliskiej mi osoby*.

Historia dotyczy mamy mojej mamy, którą w rodzinie nazywaliśmy „babcią Stasią”. Gdy byłam na trzecim roku studiów, zachorowała na raka trzustki, choć nie od razu było wiadomo, co jej dolega. We wrześniu 1992 roku trafiła do szpitala w Piotrkowie Trybunalskim i tam spędziła kilka tygodni. Rokowania nieubrane jeszcze w słowa, diagnostyka w toku, trwanie w szpitalu. W listopadzie przewieziono babcię do Łodzi do Szpitala Barlickiego. Dalsza diagnostyka – tym razem przed podjęciem decyzji o operacji.

Szpital jest zaledwie kilka przystanków od mojego akademika, więc odwiedzam babcię codziennie. Gdy przychodzę pierwszy raz – leży na korytarzu, bo na salach nie ma miejsca. Babcia ma problemy z trawieniem, nie może prawie nic jeść. Wolno jej przywieźć tylko kisiel. Więc gotuję kisiele w moim akademiku. Malinowy, cytrynowy, agrestowy, truskawkowy... i przywożę je do szpitala w słoikach. To jedna z niewielu rzeczy, które mogę dla niej zrobić.

Wreszcie nadchodzi dzień operacji. Razem z innymi członkami mojej rodziny czekamy na werdykt na ruchliwym szpitalnym korytarzu. Piękna młoda lekarka wychodzi do nas i wyjaśnia, że operacja nie powiodła się. „Otworzyliśmy, ale...”. Jej dłonie zarysowują w powietrzu obiekt wielkości niedużego kalafiora, jakby chciała uchwycić tę nieusuwalną niewidzialną rzecz i nam ją unaocznic. „Nie mogliśmy nic zrobić – nie było sensu operować dalej. Wszędzie przerzuty. Zaszyliśmy”. Jesteśmy zdruzgotani. Jednymyślnie podejmujemy decyzję o miłosiernym milczeniu – „Nie możemy powiedzieć babci prawdy”.

Na nasze pytanie: „Co dalej, czy próbować zastosować jakieś alternatywne formy terapii?” – lekarze odpowiadają, że można – „Teraz już nic jej nie zaszkodzi”. Nagle wszystkie procedury stają się dozwolone. Zaczyna się szukanie cudownego leku. Tołpa! Może zadziała. Rozpoczyna się terapia. Uzdrowiający proszek, który babcia miała wypijać wymieszany z wodą... wynoszę codziennie w basenie w postaci ciemno szarego błota. Dobija mnie to. Wzbudza falę wewnętrznego łkania, poczucia rozpacz,

którego nie mogę okazać. Za każdym razem, gdy już docieram do łazienki, by opróżnić i umyć basen zatrzymuję się tam chwilę dłużej, żeby móc się wyplakać. Czuję obezwładniającą bezradność, bezsensowność wszystkich tych działań.

W sieci codziennych, drobnych oszustw byliśmy razem z lekarzami, pielęgniarkami, salowymi – szliśmy ręką w rękę. Wszyscy utwierdzali babcię w przekonaniu, że operacja się udała i że niedługo poczuje się lepiej. Ja także stanowiłam aktywną część tego otoczenia. Schwytana w konwencjonalne przymusy konwersacyjne zapewniałam ją, że stan jej zdrowia się poprawi i niedługo wyjdzie ze szpitala. Nie mogłam udźwignąć tych kłamstw mówionych prosto w oczy. A jednocześnie nie umiałam wypowiedzieć słów prawdy. Łatwiej było podążać ścieżką spełniania jej życzeń i podsuwać jej szarym oczom kojące obrazy powrotu do domu. Była to jakaś forma ucieczki od tego, co się tu naprawdę odbywało.

Nawet mnie przy niej nie było, gdy umierała. Nie towarzyszył jej zresztą nikt z rodziny. Umarła w nocy. Ale mnie nie było *bardziej*, ponieważ w tym czasie... wyjechałam w góry. Wahałam się czy pojechać. Koleżanki, z którymi w październiku zarezerwowałyśmy wspólny sylwester w Tatrach Słowackich wciąż dopytywały: „No i jak, jedziesz?”. Czas mijał, a ja nie mogłam podjąć decyzji. Wreszcie zwyciężyła pokusa złapania oddechu od codziennych wizyt w szpitalu, zyskania chwili dla siebie, instynktowne pragnienie ucieczki z pola walki, choćby na krótko. Może gdybym wiedziała, że babcia umrze, nie ruszyłabym się z miejsca i trwałabym przy niej, ale myślałam wtedy, że wyjeżdżam przecież tylko na kilka dni. 30 grudnia odnalazł mnie wśród słowackich śniegów telegram donoszący, że babcia zmarła. Piękno i majestat gór, strzelistość świerków w kremowej szacie, świetlistych, omiatających intensywny błękit nieba jak podwodne koralowce. Wszystko to stało w skrajnej sprzeczności z nastrojem tego dnia, w którym ulga, że ona już nie cierpi i że my nie musimy już kłamać, mieszała się z głębokim żalem, smutkiem, rozpaczą po stracie. Cały sylwestrowy dzień spędziłam w podróży, żeby dojechać na pogrzeb. Do domu dotarłam tuż przed północą. Z poczuciem, że zawaliłam sprawę, że wyjazd nie był właściwą decyzją, że był rodzajem zdrady. Nie było mnie tylko trzy dni.

Uwięziona w odhumanizowanym kombinacie szpitala moja babcia umierała nie wiedząc, że umiera – lub udając, że nie wie (Glaser, Strauss 1964, [1965] 2016). Otoczona bliskimi okłamującymi ją „w żywe oczy”. Wszyscy razem dzień po dniu doświadczaliśmy „śmierci zdziczałej” i „śmierci na opak” (Ariès 1992). A każdy z osobna był w tym procesie osamotniony, odczuwał ogromny ciężar i bezradność. Historia jak setki innych. Jestem głęboko przekonana, że dzielę to doświadczenie z dziesiątkami osób, które w taki sam sposób zęgały swoich nieuleczalnie chorych

bliskich. Dlaczego nie umieliśmy inaczej? Czy nie można było inaczej? Philippe Ariés twierdzi, że „[u] źródeł tego uczucia (...) leży miłość do drugiego człowieka, lęk przed zadaniem mu bólu i doprowadzeniem go do rozpacz, pokusa, aby go oszczędzać, nie zdradzając mu, że koniec jest bliski” (Tamże: 551). Jak gest miłości – chronienia bliskiej osoby przed prawdą o jej złym stanie – miał jej pomóc i w czym pomagał?

Po śmierci babci długo nie mogłam się pozbierać. Wpadałam w stany odrętwienia i apatii, wszystko stawało mi się obojętne, mało ważne. Nośiłam ciężar swojej winy, która pulsowała we mnie jak podziemna rzeka, domagając się zadawania wciąż tych samych pytań. Chyba właśnie dlatego przez wiele lat w polu mojej działalności badawczej orbitowałam wokół tych samych tematów: relacji z umierającym pacjentem, kontekstów świadomości umierania (Glaser, Strauss 1964, [1965] 2016), opieki paliatywnej i hospicyjnej. To nie mógł być przypadek. Nurtowały mnie zagadnienia, które pozwalały dotknąć tajemnicy, zrozumieć to, co się stało, odkupić swoje winy.

„Antropologia, która ogrzewa serce”

Jest coś obnażającego w osobistym wyznaniu, w ujawnianiu własnych wrażliwych miejsc, w podejmowaniu próby przekroczenia granic tego, co nie daje się wypowiedzieć słowami. Wrażliwe „ja” (ang. *vulnerable self*), które wystawia się na widok publiczny, na spojrzenia innych, to również „ja” podatne na zranienie. A jednocześnie jest to „ja” oświetlane promieniem wewnętrznego oglądu, stojące w reflektorze namysłu nad sobą, nad swoim umiejscowieniem w świecie, zaczynające rozumieć własne uwikłanie.

Dla Ruth Behar bycie „wrażliwym obserwatorem” (ang. *vulnerable observer*) leży w samym sercu tego, co stanowi istotę pracy antropologa, który nie może jedynie patrzeć na terror, traumę czy cierpienie innych, ale musi sam w nich uczestniczyć i być nimi głęboko przejęty, by pozostać żywą częścią ludzkiego świata, który bada. „Nazwij to sentymentalnym, nazwij to wiktoriańskim i dziewiętnastowiecznym, ale powiem ci, że jeśli antropologia nie łamie ci serca, po prostu nie jest już warta uprawiania” – pisze Behar (1996: 177; tłum. własne – A.K.) i w swoich pracach zaświadcza o własnym emocjonalnym uwikłaniu w relacje i zdarzenia z terenu badań. Jej tożsamość formowana przez emocje związane z opuszczeniem rodzinnej Kuby, pojawia się w polu jej pracy terenowej jako naznaczona wielkim smutkiem, wewnętrznym rozdarciem, tęsknotą, poczuciem utraty i wspomnieniami z przeszłości. Badaczka żąda uznania

dla faktu, że przepływy pomiędzy sferami jej *osobistych doświadczeń* oraz *profesjonalnego zaangażowania w badanie terenowe* mogą być etycznie i teoretycznie wzbogacające (Tamże).

Z drugiej strony, możliwe jest pomyślenie innej antropologii, rozumianej jako praktyka, która – nadal będąc zakorzeniona w tym, co emocjonalne i ucieleśnione, włączające osobiste doświadczenie badaczy – czerpie jednak sporo z poczucia satysfakcji płynącego ze wspierających więzi z innymi ludźmi. Anna Cristina Pertierra, opisując własne zaangażowanie w badanie terenowe na Kubie ujawnia swoje uwikłanie w relacje z „tubylcami”, które nie drenują emocjonalnie i nie wystawiają na traumę, lecz budzą w badaczce otuchę i nadzieję, dając jej poczucie włączenia do wspólnoty. Autorka używa określenia „antropologia, która ogrzewa serce” (Pertierra 2007), by w ten sposób rozszerzyć podejście promowane przez Ruth Behar i podkreślić, że „nie tylko traumatyczne emocje utraty i smutku, ale także takie typowo radosne doświadczenia, jak miłość i świętowanie, mogą zainspirować do znaczącej refleksji nad celami i procesami antropologii” (Tamże: 3).

Będąc z pochodzenia Filipinką wychowaną w Australii, Anna C. Pertierra miała zupełnie inny niż Behar stosunek do Kuby jako terenu swoich badań. Z pewnością nie był on naznaczony tak wieloma przedziałożeniami oraz trudnymi emocjami związanymi z doświadczeniem emigracji. Pertierra w latach 2003–2004 prowadziła na Kubie badania na temat lokalnej konsumpcji. Interesował ją wpływ postsowieckich reform na codzienne praktyki zakupowe mieszkańców Santiago. Na skutek tych reform na wyspie rozwinęła się nieformalna gospodarka, działająca w większości przypadków nielegalnie, co stawiało w trudnym położeniu zwłaszcza kubańskie kobiety. Pokonując kolejki, braki towarów, wysokie ceny, nieprzewidywalną ekonomię, bariery prawne i nieustanną inwigilację, każdego dnia staczały one walkę z przeciwnościami losu, by wyżywić swoje rodziny.

Podczas prowadzonego przez siebie badania terenowego, Pertierra poznała, zakochała się i poślubiła mieszkańca wyspy, co całkowicie przemodelowało układ relacji i znaczeń w polu jej badawczych poszukiwań. Antropolożka relacjonuje, że podczas kilkutygodniowych przygotowań do swojego ślubu i wesela, odłożyła na bok zadania badawcze w terenie, a jednak to właśnie w tym czasie doświadczyła najgłębszych wglądów w sferę nieformalnej ekonomii praktykowanej na Kubie (Tamże: 7). Nagle ogólne niedogodności i braki, które dotąd nie przeszkadzały jej, bo stanowiły element lokalnego folkloru oraz intrygujący aspekt tymczasowego przebywania „w terenie” – diametralnie zmieniły sens w kontekście organizowania własnego przyjęcia weselnego. Po raz pierwszy doświadczyła stresów codziennego życia na Kubie oraz frustracji związanych

z byciem konsumentem w kraju deficytu i reglamentowanej żywności. Po raz pierwszy to, co obserwowała i w czym uczestniczyła dotyczyło jej w bardzo osobisty sposób angażując procesy autodefinicji, poczucia własnej wartości oraz wizerunku w oczach najbliższych. Pisze ona: „Zniknęły moje kule relatywizmu kulturowego i trudnych doświadczeń, które były bardziej wodą na młyn pracy doktorskiej; to był *mój* ślub i musiałam w nim być, nie istniał bezpieczny grunt dla zdystansowanej obserwacji” (Pertierra 2007: 9; tłum. własne – A.K.).

Emocjonalna intensywność tego procesu pozwoliła jej naprawdę poczuć i zrozumieć, jaki stres i frustrację przeżywają kobiety podczas pozornie nieistotnych walk o zdobycie dóbr materialnych oraz pożywienia. Wcześniej – nie mając dostępu do takich emocji – nie rozumiała do końca „lamentów” większości swoich informatorów. Wraz ze zmianą własnego usytuowania i konieczności przededefiniowania swojej tożsamości z antropolożki prowadzącej badanie terenowe na Kubie w pannę młodą biorącą tutaj ślub, nagle objęła je w całej pełni. To głębokie osobiste zaangażowanie stało się źródłem ważnych wglądów, pozwalających zrozumieć świat doświadczeń badanych podmiotów, ale jednocześnie odsłaniało także, w jak wielkim dystansie pozostawała wobec nich do tej pory.

Autorka doceniając ogromną wagę przepływów pomiędzy tym, co *osobiste* a tym, co *profesjonalne* w pracy terenowej, relacjonuje swoją potrzebę stosowania rozmaitych technik dystansowania się – technik, które sztucznie oddzielają „życie osobiste” od „życia terenowego” – po to by móc kontynuować badania, a jednocześnie chronić swój dobrostan emocjonalny (Tamże: 3). Owe mentalne podziały między „pracą” a „życiem” traktuje w kategoriach mechanizmów przetrwania (ang. *survival mechanisms*) antropologa (Tamże: 11).

Ruch badaczki na osi *zbliżania się „do”* i *oddalania „od”* studiowanego doświadczenia okazał się w przypadku jej pracy terenowej elementem kluczowym, pozwalającym jej poradzić sobie z dyskomfortem złożonej sytuacji badawczej, w której nastąpiło wysoce nieoczekiwane i niekontrolowane mieszanie się pracy w terenie z życiem osobistym. Badaczka relacjonuje, że znacznie trudniejsze wyzwania stanowiły dla niej momenty, w których nie mogła badawczo „problematyzować” ludzi wokół jako informatorów, musiała odrzucić ochronny płaszcz obserwacji uczestniczącej i w pełni zanurzyć się w interakcje dotyczące jej osobistego życia (Tamże: 10).

Świadoma praca nad własnym emocjonalnym zanurzeniem w pole badań jest niezwykle trudna, o ile nie całkowicie niemożliwa. Badacz ma do niej dostęp *ex-post*, ale raczej nie jest w stanie „zarządzać” tą sferą w trakcie trwania badań. Nie może zaplanować, jakie emocje będzie odczuwał. W terenie zawsze od nowa zmuszony jest stawiać czoła zaskakującym sytuacjom, nieoczekiwanym spotkaniom i uczuciom, jakie się w nim rodzą.

Podczas pracy terenowej granica pomiędzy sferą profesjonalnego zaangażowania a życiem osobistym badacza jest konstruowana sztucznie i powoływana do istnienia zazwyczaj z powodu przyjętych przekonań, że sfery te należy (i można) analitycznie rozdzielić i zachowywać pomiędzy nimi klarowne dystynkcje. Aby osiągnąć taki stan badacz musi wciąż dokonywać szeregu operacji mentalnych i wysiłków poznawczych, by wznosić i podtrzymywać istniejące granice. Ostatecznie i tak okazuje się, że sterylne rozgraniczenie tych sfer nie jest możliwe do utrzymania. W istocie obszary te intensywnie się ze sobą przenikają, a refleksywnemu badaczowi trudno zaprzeczyć, że działa zawsze jako ucieleśniony podmiot zanurzony przede wszystkim w świecie własnego życia – tak jak jest ono przeżywane i doświadczane przez niego samego (por. Kafar 2011; Kacperczyk 2012; 2014b).

Transformacje

Ważnym wymiarem autoetnografii jest jej *transformacyjny* charakter. Teksty autoetnograficzne ukazują przemianę narratorów, a jednocześnie tworzą przestrzeń dla transformacji odbiorców ich narracji. Siła aktów mowy polega na mocy do przekształcania czegoś, co jest wstydlive, bolesne, niejasne, trudne do uchwycenia – w coś, co może stanąć w świetle, co może zostać obejrzone, przepracowane, zrozumiane przez innych. Ellen Bass i Louise Thornton w tekście dotyczącym dziecięcych ofiar molestowania seksualnego wskazują na jeszcze jeden aspekt osobistych narracji – jest nim *nazywanie rzeczy po imieniu*, mówienie prawdy o nich. Urzeczywistnia się wówczas „[m]oc mowy do przekształcania, łączenia ukrytego wstydu, bólu i gniewu w ostre użyteczne narzędzie... do odcięcia kłamstw i oszustwa... pozostawiając czystą twardą pestkę, to jądro prawdy” (Bass, Thornton 1983: 59).

Postulat Bass i Thornton silnie akcentuje terapeutyczny wymiar badań zaangażowanych, przekraczających granice gatunków akademickich. Badania oparte na dialogu, na dzieleniu się osobistymi opowieściami to już nie tylko antropologia, która „łamie lub ogrzewa serca”, ale nauka, która pozwala jednym odzyskać swój głos, a innym usłyszeć go.

Athar W. Frank (1995) postrzega chorych jako zranionych narratorów (ang. *wounded storytellers*), którzy są kimś więcej niż „ofiarami” choroby czy biernymi odbiorcami pomocy medycznej. To osoby, które opowiadając swoje historie, usiłują zrozumieć swoje cierpienie i odzyskać swój głos odebrany im przez chorobę. „Ci, którzy byli przedmiotem raportów innych, teraz opowiadają własne historie. Czyniąc to, określają

etykę naszych czasów: etykę głosu, dającą każdemu prawo do wypowiedzenia własnej prawdy, własnymi słowami” – mówi Frank (Tamże: xiii; tłum. własne – A.K.). W chwili, gdy ludzie zamieniają doświadczenia zranionego ciała w opowieść, doświadczają pewnej formy psychicznego uzdrowienia, dzięki czemu odzyskują status działających, aktywnych podmiotów, kreatorów własnego losu. „Osoba chora, która zamienia chorobę w historię, przekształca los w doświadczenie; choroba, która odróżnia ciało od innych, staje się w opowieści wspólną więzią cierpienia łączącą ciała we wspólnej wrażliwości (ang. *shared vulnerability*)” – pisze autor *The wounded storyteller* (Tamże: xi; tłum. własne – A.K.).

Różnica w pozycjonowaniu chorego jest wówczas znacząca, bo ludzie jako zranieni (ang. *wounded*) – potrzebują jedynie opieki i pomocy, ale jako opowiadający (ang. *storytellers*) wyrażają troskę o innych (Tamże: xii). Pojawia się tu zatem komplementarna postać zranionego uzdrowiciela (ang. *wounded healer*), którego opowieść niesie ulgę nie tylko jemu samemu, ale i innym, doświadczającym podobnego co on cierpienia. Samego zaś narratora jego opowieść, dzielona z innymi i powtarzana przez innych, włącza ponownie do ludzkiej wspólnoty.

Narracje o chorobie⁸, zwłaszcza poszukiwawcze (ang. *quest narratives*), stają się narracjami nowego ładu, wyjściem na wyższy poziom rozumienia własnego położenia oraz własnego życia zarówno w wymiarze głęboko osobistego ucieleśnionego doświadczenia, jak i w wymiarze relacji z innymi. Na tym polega uzdrawiająca moc opowieści. Ten, kto cierpi może stać się źródłem uzdrowienia dla siebie i innych poprzez odkrycie, że choroba może pomóc mu stać się kimś nowym, może zostać wykorzystana jako narzędzie wewnętrznej przemiany.

Jak pisze Ken Plummer, całe nasze życie żyjemy opowieściami i z opowieściami. Nasza ludzka zdolność do opowiadania i słuchania historii jest tym, co odróżnia nas od innych form życia na Ziemi. „Zawsze byliśmy zwierzętami żyjącymi z mocą narracyjną (ang. *narrative power*). Mieszkamy na całym globie w ogromnej liczbie skomplikowanych, powiązanych ze sobą, refleksyjnych historii światów społecznych. (...) Nasze narracje nieustannie się rodzą, błyszczą, migoczą, milkną i umierają; niektóre

⁸ Arthur W. Frank (1995) opisuje trzy podstawowe typy takich narracji: narrację zdrowienia (ang. *restitution narrative*) akcentującą pragnienie powrotu do zdrowia, oplecioną wokół pozytywnych scenariuszy; narrację chaosu (ang. *chaos narrative*), której fabuła nie przewiduje poprawy, a zdarzenia opowiadane achronologicznie i bez wskazania związków przyczynowych ujawniają głębokie cierpienie narratora, poczucie utraty kontroli i niemoc; oraz narrację poszukiwania (ang. *quest narrative*), w której narrator usiłuje nadać nowe znaczenie temu, co przeżywa. Choroba staje się wówczas misją poszukiwawczą, a nagrodą w tej misji – jest odzyskanie własnego głosu, by móc opowiedzieć własną historię.

zostają zapamiętane. Mają wpływ na nasze życie codzienne, [które] jest kształtowane, a nawet wymuszane przez opowieści o działaniach innych” (Plummer 2019: viii; tłum. własne – A.K.). Te historie mają moc tworzenia i niszczenia, powstają w określonych okolicznościach z określoną intencją, sytuują się na linii spotkania tego, kto mówi z tym, który słucha, są wysyczone politycznie, a także uwikłane w relacje władzy. Czy pomogą nam stworzyć lepszy świat?



W jednym ze swoich tekstów Carolyn Ellis i Arthur Bochner napisali, że „akt opowiadania osobistej historii jest sposobem oddania głosu doświadczeniom, które są spowite tajemnicą” (Bochner, Ellis, 1992: 79; tłum. własne – A.K.). Dzięki niemu wychodzi na jaw to, co dotąd pozostawało ukryte. I nie chodzi tu jedynie o sam akt ujawniania szokujących faktów, ale raczej, a może przede wszystkim, o znalezienie nowego języka, którym będzie się o nich mówić. Chodzi też o to, aby oddać w dyskursie i za(re)prezentować niemych aktorów oraz głosy, które dotąd podlegały wyciszeniu. Dlatego autoetnograf nie tylko pracuje z ludźmi – obserwując ich, wchodząc z nimi w interakcję, prowadząc wywiady lub włączając ich jako współpracowników własnego projektu badawczego – ale, na bardzo podstawowym poziomie, *otwiera się na dialog z nimi*.

W dużej mierze na nasze nawyki i schematy myślenia o badaniu ma wpływ nabyta wiedza o tym, co *prawidłowe* i *akceptowalne* w praktykowaniu badań społecznych, oraz tym, co *nieakceptowalne*, *nieetyczne* i *niedopuszczalne*. Co jest metodologicznie śliskie, a co akademickie i uzasadnione? Co jest błędem, a co wyrazem profesjonalizmu?

Przez wiele lat w moich badaniach pozostawałam „produktem” szkoły Lutyńskiego, w której badacz musi dokładnie wiedzieć, gdzie jest jego miejsce, i w której jest w stanie zdystansować się wobec tego, co sam czuje i przeżywa. Ten sposób pozycjonowania *siebie w badaniu* wyjściowo sformatował moje spojrzenie. Szukam tego, co jasne, abstrakcyjne, porządkujące pole. Czy słusznie? Mówiłam swoim czy „lutyńszczyzny” głosem? I jak to się stało, że ten głos przemawiał przeze mnie? Że nadal przeze mnie mówi? Czy realizuję wyuczone schematy postępowania badawczego, bo wydają mi się bezpieczne i oswojone?

Myślę, że nadal potrafię mówić i tak, i tak. W zależności od tego, do kogo kieruję słowa i o czym opowiadam. Wybór jest polityczny i kontekstualny.

Znaczą go tropy mojej własnej biografii naukowej, w której moje formowanie jako badaczki społecznej odbywało się dwoma torami: oficjalnej ścieżki metodologii empirycznej zaordynowanej mi przez program studiów socjologicznych oraz moich osobistych poszukiwań i znaczących spotkań z innymi ludźmi, w polu których życie i badanie przenikały się na bardzo głębokim poziomie.

Bibliografia

- Alighieri D.
1902 *Życie nowe*, przeł. G. Ehrenberg, Warszawa.
- Anderson L.
2006 *Analytic autoethnography*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 373–395.
- Ariès P.
1992 *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.
- Bass E., Thornton L.
1983 *I never told anyone. Writings by women survivors of child sexual abuse*, New York.
- Becker H. S.
1974 *Art as collective action*, „American Sociological Review”, t. 39, s. 767–776.
1982 *Art worlds*, Berkeley.
- Behar R.
1996 *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston.
- Berger P. L., Luckmann T.
2010 *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Warszawa.
- Bochner A. P.
1997 *It's about time. Narrative and the divided self*, „Qualitative Inquiry”, nr 3, s. 418–438.
2000 *Criteria against ourselves*, „Qualitative Inquiry”, nr 6, s. 266–272.
2014 *Coming to narrative. A personal history of paradigm change in the human sciences*, Walnut Creek.
- Bochner A. P., Ellis C.
1996 *Introduction. Talking over ethnography*, [w:] C. Ellis, A. P. Bochner (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 13–45.
- Callon M.
2014 *Wprowadzenie do socjologii translacji*, [w:] E. Bińczyk, A. Derra (red.), *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, przeł. M. A. Chojnacka, Toruń, s. 289–330.

- Clarke A. E.
- 1990 *A social worlds research adventure. The case of reproductive science*, [w:] S. Cozzens, T. Gieryn (red.), *Theories of science in society*, Bloomington-Indianapolis, s. 15-42.
- 1991 *Social worlds/arenas theory as organizational theory*, [w:] D. R. Maines (red.), *Social organization and social process. Essays in honor of Anselm Strauss*, New York, s. 119-158.
- 2003 *Situational analysis. Grounded theory mapping after the postmodern turn*, „Symbolic Interaction”, nr 2, s. 553-576.
- 2005 *Situational analysis. Grounded theory after the postmodern turn*, Thousand Oaks-London-New Delhi.
- Corbin J.
- 1998 *Alternative interpretations: valid or not?*, „Theory & Psychology”, t. 8, s. 121-128.
- Ellis C.
- 1993 *„There are survivors”*. *Telling a story of sudden death*, „Sociological Quarterly”, t. 34, s. 711-730.
- 1995 *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, Philadelphia.
- 1997 *Evocative autoethnography. Writing emotionally about our lives*, [w:] W. Tierney, Y. S. Lincoln (red.), *Representation and the text. Reframing the narrative voice*, Albany, s. 115-142.
- 2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
- 2009 *Revision. Autoethnographic reflections on life and work*, Walnut Creek.
- Ellis C., Bochner A. P.
- 1992 *Telling and performing personal stories. The constraints of choice in abortion*, [w:] C. Ellis, M. G. Flaherty (red.), *Investigating subjectivity. Research on lived experience*, Thousand Oaks, s. 79-101.
- 2006 *Analysing analytic autoethnography. An autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 429-449.
- 2000 *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 773-768.
- Frank A. W.
- 1995 *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, Chicago.
- Geertz C.
- 2005 *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków.
- Glaser B. G., Strauss A. L.
- 1964 *Awareness contexts and social interaction*, „American Sociological Review”, t. 29, s. 669-679.
- [1965] 2016 *Świadomość umierania*, przeł. P. Tomanek, Kraków.
- [1967] 2009 *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, przeł. M. Gorzko, Kraków.

- Gorzko M.
2008 *Procedury i emergencja. O metodologii klasycznych odmian teorii ugruntowanej, Szczecin.*
- Gostkowski Z.
1966 *O założeniach i potrzebie empirycznych badań nad technikami i procedurami badawczymi w socjologii, [w:] Z. Gostkowski (red.), Analizy i próby technik badawczych w socjologii, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 11-66.*
- Gostkowski Z. (red.)
1992 *Analizy i próby technik badawczych w socjologii, t. 9, nr tematyczny pt. Problemy humanizacji procesu badawczego, Warszawa.*
- Grzeszkiewicz-Radulska K., Krzewińska A.
2015 *O tym, jak napisać biografię naukową (łódzka szkoła metodologiczna), „Przeгляд Socjologiczny”, t. 64, s. 27-49.*
- Haraway D.
1991 *Situated knowledges. The science question in feminism and the privilege of partial perspective, [w:] D. Haraway, Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature, London-New York, s. 183-201.*
- Holman Jones S.
2005 *Autoethnography. Making the personal political, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), The Sage handbook of qualitative research, wyd. trzecie, London, s. 763-792.*
- Holman Jones S., Adams T. E., Ellis C.
2016 *Handbook of autoethnography, New York.*
- Kacperczyk A. (red.)
2014a *„Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 10, numer tematyczny pt. Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?*
- Kacperczyk A.
1995 *Śmierć i umieranie w polskich warunkach kulturowych. Na przykładzie analizy konkretnego przypadku – opieka paliatywna na terenie Łodzi, niepublikowana praca magisterska, Łódź.*
2006 *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej, Łódź.*
2007 *Badacz i jego poszukiwania w świetle Analizy Sytuacyjnej Adele E. Clarke, „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 3, s. 5-32.*
2012 *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki, „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 8, s. 32-63.*
2013 *Praca nad emocjami jako element aktywności górskiej i wspinaczkowej, [w:] K. T. Konecki, B. Pawłowska (red.), Emocje w życiu codziennym – socjologiczne problemy badań nad emocjami, „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 9, s. 70-103.*
2014b *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, „Przeгляд Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32-74.*
2016a *Autoreferat, Wniosek z dnia 26.9.2016 o przeprowadzenie postępowania habilitacyjnego w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie socjologia, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny UŁ, Łódź.*

- 2016b „Nie muszę się tak bać!”. Rola autoetnografii w analizie emocjonalnych aspektów działania wspinaczkowego, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 215–254.
- 2017 Rozum czy emocje? O odmianach etnografii oraz epistemologicznych przepaściach i pomostach między nimi, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 61, s. 127–148.
- Kafar M. (red.)
2011 *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź.
- Kafar M.
2010 *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335–353.
- Kafar M., Ellis C.
2014 *Autoethnography, storytelling, and life as lived. A conversation between Marcin Kafar and Carolyn Ellis*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 124–143.
- Konecki K.
2000 *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa.
- Kubiak A., Krzewińska A.
2015 *Wkład łódzkiej socjologii do wiedzy o społeczeństwie i metodologii badań społecznych. Instytut Socjologii*, [w:] J. Grotowska-Leder, E. Kwiatkowski (red.), *Szkoły naukowe i kierunki badań na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego. Tradycja i współczesność*, Łódź, s. 135–206.
- Krzewińska A.
2015 *Łódzka szkoła metodologiczna w narracji „świadków”*, [w:] G. E. Karpińska, A. Krupa-Ławrynowicz (red.), *Przestrzenie i ludzie. Konteksty antropologiczne*, Łódź, s. 9–22.
- Lutyński J.
1994 *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Łódź.
- Mokrzycki E. (red.)
1984 *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa.
- Pertierra A. C.
2007 *Anthropology that warms your heart. On being a bride in the field*, „Anthropology Matters Journal”, t. 9; https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/55 (data dostępu: 25.11.2018).
- Plummer K.
2019 *Narrative power. The struggle for human value*, Medford.
- Reinharz S.
1979 *On becoming a social scientist. From survey research and participation to experiential analysis*, San Francisco.
1992 *Feminist methods in social research*, New York.
- Rostocki W. A.
1992a *Bezbronny respondent. Trudność pytań w wywiadzie kwestionariuszowym*, Łódź.

- 1992b *Kłamstwo obronne w ujęciu M. Ossowskiej a etyczne problemy wywiadu kwestionariuszowego w socjologii*, [w:] Z. Gostkowski (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 9, numer tematyczny pt. *Problemy humanizacji procesu badawczego*, Warszawa, s. 39-51.
- Shibutani T.
1955 *Reference groups as perspectives*, „*American Journal of Sociology*”, t. 60, s. 562-569.
- Strauss A. L.
1978 *A social worlds perspective*, [w:] N. Denzin (red.), *Studies in symbolic interaction*, Greenwich, s. 119-128.
1987 *Qualitative analysis for social scientists*, Cambridge.
1993 *Continual permutations of action*, New York.
- Wejland A. P.
2011 *Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, [w:] M. Kafar, *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 15-36.
- Wyka A.
1993 *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa.

Marcin KAFAR*

PODRÓŻUJĄC Z CAROLYN ELLIS I ARTEM
BOCHNEREM ALBO JAK ZHARMONIZOWAŁEM SIĘ
Z AUTOETNOGRAFICZNYM ŻYCIEM
OPOWIEŚĆ AUTOFORMATYWNA W WERSJI 2.0¹

*[N]igdy nie rozumiałem w pełni swoich wierszy,
domyślając się od dawna, że autorstwo to rzecz wątpliwa,
a wszystko, czego wymaga się od tego, kto wziął pióro do ręki
i pochylił się nad kartką papieru, to ustawić mnóstwo rozsianych
w duszy dziurek od klucza w jedną linię,
tak żeby nagle padł przez nie na papier promień słońca.*

Wiktor Pielewin, *Mały palec Buddy* (2003: 323)

Od paru dni intensywnie myślę o tym moim referacie przygotowywanym na *Symposium o autoetnografii i badaniach narracyjnych. Uhonorowanie dziedzictwa Carolyn Ellis i Arta Bochnera*², setki myśli przebiegają mi przez głowę, pośród nich także być może ta najważniejsza, a więc od czego powinienem zacząć swoje wystąpienie. Zapisuję i zaraz potem usuwam z ekranu komputera dziesiątki zdań; to paradoks, wszystkie one wydają

* Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

¹ Praca została sfinansowana przez Narodowe Centrum Nauki, Polska, w ramach grantu *Idiomy formatywne w biografiiach naukowych. Kontekst amerykański*, decyzja nr DEC-2017/01/X/H56/00941. Niniejszy tekst jest zmienioną (rozbudowaną treściowo i wyedytowaną pod kątem lektury przez czytelnika polskiego) wersją artykułu pt. *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner, or how I became harmonized with the autoethnographic life. An autoformative story* (Kafar 2021, w druku).

² Chodzi o wydarzenie oryginalnie zatytułowane *Symposium on autoethnography and narrative inquiry. Honoring the legacy of Carolyn Ellis & Art Bochner*, które odbyło się w dniach 3-5 stycznia 2019 roku w Dolphin Beach Resort, St. Petersburg, Floryda, USA.

się być trafione i nietrafione jednocześnie. Jak to możliwe? Szukam najmocniejszych zaczepów, powoli zdając sobie sprawę z jak złożoną materią doświadczeń przychodzi mi się mierzyć. „Pamiętaj, do kogo będziesz mówić”, powtarzam bezgłośnie, ale i to okazuje się ledwie doraźnie pomocną wskazówką, już po chwili palec ponownie wędruje ku przyciskowi „Usuń”. Przerzucam notatki, otwieram na chybił trafił leżące na biurku książki i kopie artykułów, pozwalam sobie na kolejną porcję burzy mózgu. Nastrojam się. Znam ten stan doskonale, stan, w którym moja głowa i ciało ulegają naprzemiennie a to skrajnemu twórczemu niepokoju (ten najbardziej poruszający występuje w odmianie budzącej mnie w środku nocy i przymuszającej do myślenia, myślenia, myślenia...), a to znowu redukującemu jego zwodniczą emocjonalną siłę spokojowi ducha – wiem, że w końcu to ten drugi przeważa, tak dzieje się zawsze, wcześniej czy później, ale dzieje się zawsze...

„«Zacznijcie od opowieści», mówię moim studentom, kiedy zmagają się oni z otwarciem eseju albo przygotowaniem wykładu”, pisze Arthur Bochner, próbując znaleźć najlepszy sposób na rozpoczęcie swej powieści *Coming to narrative* (Bochner 2014: 13; tłum. własne – M.K.), dalej zaś tłumaczy: „Zdecydowałem się podążyć za własną radą. Pomijając wszystko inne, czy książka o narracji nie powinna zaczynać się od opowieści? Narracja może być gęstym, trudnym w odbiorze, skomplikowanym tematem, gdy tymczasem ja nie chciałbym już na samym początku utracić czytelników topiąc ich w oceanie mrocznej terminologii. Zdecydowanie bardziej wolę pozwalać im zanurzać palec niż nurkować. Moim celem jest stopniowo zapraszać czytelników do podróży ze mną, podróży, w trakcie której wspólnie będziemy coś odkrywać i tworzyć” (Tamże; tłum. własne – M.K.).

Masz rację, Arthurze, twoja rada jest nieoceniona, wielokrotnie już wcześniej za nią podążyłem, ale od jakiej opowieści powinienem zacząć tym razem, mój przyjacielu i przewodniku po narracyjnym królestwie? Gdzie ukryta jest ta opowieść? Jak mogę ją odnaleźć i wnikać w nią?

Ponieważ pat myślowy przeciąga się, postanawiam zająć się innymi rzeczami. Otwieram skrzynkę mailową i... znajduję w niej wiadomość od Tony’ego Adamsa. Tony przesyła drugą, wciąż jeszcze roboczą wersję programu wspomnianego *Symposium*. Wersję pierwszą odebrałem parę tygodni temu, wówczas skupiłem się na studiowaniu wnętrza folderu; z wielkim zainteresowaniem tropiłem informacje, kto i z jakim tematem przyjedzie, ekscytowałem się także możliwością spotkania „na żywo” chodzących legend zwrotu interpretatywnego w Stanach Zjednoczonych (swoją obecność w wydarzeniu zapowiedzieli np. Norman Denzin i Laurel Richardson). Cieszyłem się również na rysującą

się w stosunkowo nieodległej perspektywie sposobność zobaczenia się z bliższymi i dalszymi znajomymi (kiedyś studentami Carolyn i Arta, a dziś, w większości, już samodzielni badaczami – Chrisem J. Pattem, Davidem Purnellem (pознаłem ich w trakcie mojego pierwszego pobytu w Department of Communication, USF³, instytucjonalnej kolebce autoetnografii (oba uczyli się ze mną na kurs „Autoethnography”, prowadzony przez Carolyn [Ellis]) czy Csabą Osvathem, moją bratnią duszą z Węgier, z którym z kolei w 2016 roku wspólnie braliśmy udział w zajęciach „Narrative Identity” u Arta [Bochnera]).

Gdy piszę te słowa, uświadamiam sobie, jak wiele już przeżyłem w trakcie moich dotychczasowych wypraw do Tamy, ile osób poznałem, uświadamiam też sobie, że... właśnie zacząłem opowiadać moją opowieść...

Równoległe z pracą pamięci, wykonuję czysto mechaniczne czynności zapisywania na laptopie pliku z programem *Symposium*. Następnie sprawdzam, czy dokument się otwiera i wtedy to dociera do mnie, iż do tej pory pomijałem bardzo istotną rzecz, a mianowicie okładkę nadesłanego folderu. Jak to możliwe, że z pola widzenia umknęła mi grafika, która tak mocno koresponduje z tematem mojego wystąpienia – *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner, or how I became harmonized with autoethnographic lives?!*

Otóż, na wspomnianej okładce umieszczono cztery fotografie. Na trzech spośród nich Art obejmuje Carolyn, oplata ją swym ramieniem lub zwyczajnie wyciąga ku niej rękę. Sceneria wypełniająca tło tych właśnie obrazów jest różna: na pierwszym ze zdjęć stykamy się z surowym górskim klimatem, podkreślonym językiem lodowca spływającego do morza lub jeziora (czyżbym obcował z Alaską lub Skandynawią, o podróżach do których Art i Carolyn wspominali w trakcie naszych rozmów?); druga z fotografii ukazuje najpewniej, co wnoszę po okazjonalnej bluzie Carolyn z napisem „PANAMA”, krajobraz Ameryki Centralnej, wypełniony bujną roślinnością i cudowną wodospadową kaskadą; zdjęcie trzecie przenosi z kolei widza do wnętrza nowoczesnej amerykańskiej(?) restauracji; po powiększeniu zawartości pliku odczytuję umieszczony na ścianie napis „spirited” oraz ucięte kończącym się kadrem słowo „coldf...” lub, co wydaje się być bardziej prawdopodobne, „goldf...”; może to znaczyć np. „goldfields”, czyli „złotonośne pola” – moja wyobraźnia natychmiast podchwytuje ten trop i biegnie w rejony Dowson City i im podobne, gdzie, jak przypuszczam, daje się poczuć ducha „prawdziwej” Ameryki z okresu gorączki złota i gdzie sam chciałbym się pewnego dnia znaleźć). Zastanawiam się, czy tam właśnie udali się Carolyn i Art? Czwartą fotografię odróżnia

³ University of South Florida (Tampa, USA).

od poprzednich obecność na niej nowych bohaterów pierwszego planu. Tym razem są to Zen i Buddha, czworonożni przyjaciele Carolyn i Arta, często występujący w ich autoetnograficznych opowieściach. Przyglądam się przez moment temu zdjęciu, starając się przypomnieć sobie ciepłą i gęstą sierść lekko nadpobudliwej Zen, a także szczególną psią serdeczność Buddy, obu spotykanych przeze mnie w trakcie moich pobytów na Florydzie w 2016 i 2018 roku. Jednocześnie z tyłu głowy po-brzmiewa mi głos Carolyn, tłumaczącej niezwykłą zażyłość występującą między nią a Buddhą prostymi słowami: „She’s my girl”.

Im dłużej trwa moje obcowanie z okładką sympozyjnego programu, tym bardziej wydaje się być ona interesująca pod względem skrywanych szczegółów. Czuję się niczym detektyw-amator, czyli ktoś, kto znajduje upodobanie w odkrywaniu (niekoniecznie przez proces dedukcji!) tego, co na pierwszy rzut oka jest nieoczywiste, a co przynależy po części do sfery konceptualnej, do sfery racjonalnego odbioru rzeczywistości, po części zaś mieści się w wymiarze wielobarwnych skojarzeń, gdzie do głosu dochodzi wyobraźnia i mocno zwykle efemeryczna pamięć. Czy jednak, jeśli chodzi o te ostatnie, nie tworzą one w gruncie rzeczy czytelnego (przynajmniej dla mnie) znaczeniowego wzoru? Dopadł mnie i ciągle trwa wrażeniowy zawrót głowy. Próbuję go okiełznać, ale nie jest to proste. Zastanawiam się, co jest jego źródłem. Klamra czasu? Ona sama, czy też – bardziej – to, co ją wypełnia? A więc ludzie, spotkania z nimi i ich myślami, zmysły uruchamiane przez wielorakość zapachów, dźwięków, barw? Pewnie wszystkiego jest tu po trochu, lecz jednocześnie – to przekonanie wzrasta we mnie z każdą mijającą chwilą – owo „po trochu” występuje w dobrze dobranych proporcjach, dla których recepturę napisało... życie. Co zatem skrywa owa klamra czasu?



Jeden z najbardziej poczytnych współczesnych polskich pisarzy, Michał Witkowski w powieści *Wymazane*, opisuje utopijne prowincjonalne miasteczko – tytułowe *Wymazane* – uchwytyjąc jego chronotopiczną specyfikę poprzez winiety lokalnych osobliwości zdarzeń, ludzi, miejsc... Pośród dostępnej czytelnikowi palety wywoływanych w ten sposób obrazów znajduje się także opis tamtejszej biblioteki. Czytamy więc: „Biblioteka była budynkiem piętrowym, ze schodkami, dość mocno przekrzywionym z powodu położenia na wyjątkowo bagnistym terenie, tak że książki spadały z półek. A co jakaś spadła, ja podnosiłem i w ciemno ją brałem, bo bagno zawsze wybierało dla mnie najciekawsze pozycje. Nawet jak na po-

zór nic ciekawego, brałem do domu, czytałem od deski do deski i zawsze w końcu znajdowałem ten fragment, z którego powodu bagno dla mnie tą książkę wybrało” (Witkowski 2017: 59).

Przypominanie sobie tego akurat fragmentu powieści Witkowskiego sprawia, iż rozmywają się istniejące we mnie „granice zapomnienia” i wyruszam w podróż do Edynburga, Edynburga odzyskiwanego we wspomnieniach po kilkunastu latach od ostatniego w nim pobytu – *mojego* Edynburga, gdzie mieszkowałem od 2002 do 2006 roku. W Polsce pisałem wtedy doktorat w tzw. trybie z wolnej stopy, w Edynburgu zaś pracowałem, zyskując dzięki, ujmując to nieco żartobliwie, dobremu przelicznikowi walutowemu możliwość większej swobody w organizowaniu własnego czasu. Miesiące jesienne, zimowe i wczesnowiosenne spędzałem zatem w Polsce, prowadząc m.in. badania antropologiczne w hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych, natomiast przez resztę roku przebywałem w Edynburgu. Moje życie tam nie odbiegało wiele od życia mnicha, biorąc pod uwagę jego regularność. Praca (głównie w restauracjach i hotelach) trwała zwykle 12-13 godzin na dobę, dzień lub – zdecydowanie rzadziej – dwa dni wolne w tygodniu poświęcałem często na „wypadki” do biblioteki Uniwersytetu Edynburskiego, tudzież innych bibliotek miejskich, gdzie poszukiwałem tekstów nieosiągalnych w bibliotece uniwersyteckiej. Profil moich zainteresowań był dość szeroki, jednakowoż posiadał on swój rdzeń w postaci motywu doświadczenia choroby i wszystkiego, co pozwoliłoby mi je w miarę dogłębnie zrozumieć. Co ważne, w swoich poszukiwaniach starałem się nie ograniczać ani dyscyplinarnie, ani paradygmatycznie, dzięki czemu biblioteczne wędrówki były wielowątkowe i często szły „na ukoś” różnych podejść, dając mi sposobność poznawania myślowych światów niekiedy całkiem względem siebie rozbieżnych. Naszkicowaną tu strategię najchętniej określiłbym strategią „wyczekiwania”. Zachowywałem się niczym narrator *Wymazanego*, dla którego to właśnie tajemnicze bagno wybierało książki, a on zdawał się ślepo mu ufać, w zamian zyskując te fragmenty, z powodu których przychodziło mu trafiać na jakąś pozycję; nigdzie się nie spieszyłem, na poły świadomie ulegając hipertekstualnemu stanowi „flow”, by posłużyć się klasycznym pojęciem Mihály Csíkszentmihályi’ego (1990). Zatapiałem się w książkowej kontemplacji, kontemplując wyczekiwałem. Wyczekiwałem na co? Tego nie umiałem wysłowić aż do momentu, gdy pewnego dnia natknąłem się na książkę... *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, autorstwa Carolyn Ellis (1995). Tekst ten nieomal natychmiast, po kilku pierwszych zdaniach, wyrzucił mnie do góry nogami, stał się „intelektualną epifanią”, by użyć poręcznego terminu Grażyny Kubicy (2019). Jako taki przemówił do mnie już nie jedynie poprzez fragmenty, ale całym sobą, dając mi podpory do tego, jak

sam chcę myśleć, badać, a przede wszystkim pisać o chorobie. W tamtym czasie nie przypuszczałem, że minie zaledwie 5 lat, a Carolyn Ellis, *ta sama* Carolyn Ellis wypełni obwolotę mojego egzemplarza *Final negotiations* piękną dedykacją: „Dla Marcina, który podziela moje zainteresowania miłością, stratą i życiem. Z ciepłymi pozdrowieniami, Carolyn”.



W 2009 roku byłem już po obronie doktoratu (jego tytuł brzmiał: *Ja, Antropolog – Ja, Człowiek. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*) i zacząłem osadzać się instytucjonalnie na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Jego ówczesne władze otwierały się na działania interdyscyplinarne i współpracę międzynarodową, m.in. oferując wybranym w konkursie pracownikom możliwość odbycia stażu naukowego w wybranej zagranicznej placówce. Kiedy dotarła do mnie informacja o planowanym konkursie, postanowiłem skorzystać z okazji i złożyłem aplikację na wyjazd do Department of Communication, USF, macierzystej placówki profesorów Ellis i Bochnera. Marzyłem o znalezieniu się w świecie już dość dobrze rozpoznanym przeze mnie od strony tekstowej, nie przypuszczałem wszakże, iż owe marzenia faktycznie mogą się ziścić. Wedle realnej, jak sądziłem, oceny sytuacji pozostawały one raczej w sferze marzeń niedościgłych, aniżeli tych do spełnienia. Wkrótce potem okazało się, że jednak się myliłem. W lutym 2010 roku zdobyłem się na odwagę i wysłałem list do Carolyn [Ellis] i Arta [Bochnera]. Wiadomości tej daleko było do akademickiej suchości, z jaką zazwyczaj mamy do czynienia szczególnie w przypadku inicjowania kontaktów akademickich. Ja postawiłem na coś zupełnie innego. Napisałem maila bardzo osobistego w swej wymowie, przedstawiałem się jako osoba, której niezwykle bliskie jest przesłanie skrywane w opowieściach narracyjno-autoetnograficznych. Zresztą, słowo „autoetnografia”, tak mi się dziś wydaje, nie było słowem najważniejszym – tym, co odegrało w największym stopniu rolę w moim ciężeniu ku *społecznemu światu autoetnografów*, a więc też ku *konkretnym przejawom autoetnograficznego życia* był stojący za nimi ideał nasączania nauk społecznych **rysem humanistycznym**. W *Final negotiations* znalazłem sformułowania, z którymi natychmiast się zharmonizowałem. Mógłbym powtórzyć tutaj to, co Art Bochner przywołuje w każdym nieomal wariacie swojej fundującej opowieści o pierwszym spotkaniu z Carolyn Ellis, spotkaniu toczącym się wokół *Final negotiations* w wersji pierwotnych notatek: „Ona daje mój wykład. Kim jest ta kobieta?” (Ellis 2009a: 112; tłum. własne – M.K.).

Moje spotkanie z Carolyn Ellis jako autorką pierwszej powieści obstalowanej na autoetnograficznym prawidle, nacechowane było podobnymi, choć oczywiście zapośredniczonymi przez tekst emocjami. *Tak, Arthurze, ja także czułem, że ta kobieta „daje mój wykład”, przedstawiając swój punkt widzenia m.in. w następujący sposób: „Przekraczając granice dyscyplinarne istniejące między naukami humanistycznymi i społecznymi ten dyskurs łączy doświadczenie ludzkie jako przeżywane z badaniami na temat emocji i intymnych więzi, pozwalając «mojemu sercu i głowie iść ramię w ramię».* W trakcie kiedy ów dyskurs staje się częścią perspektywy socjologicznej, moje życie i praca zbliżają się do siebie w znaczący sposób. Efektem jest socjologia ważna osobiście i oczekująca od samej siebie tego, co [Victor] Turner swego czasu powiedział o antropologii, że ta będzie «czymś więcej niż poznawczą grą rozgrywaną w naszych głowach i zapisywaną w – przyznajmy to – poniekąd nużących czasopismach»” (Ellis 1995: 335; tłum. własne – M.K.). Czy, będąc na moim miejscu i biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, dziwiłbyś się, Czytelniku, że nie mogłem uwierzyć własnym oczom, gdy po upływie zaledwie kilku minut od kliknięcia klawisza „Wyślij” (w Polsce była godzina 7.20, w Tampie zaś 2.20) otrzymałem zwrotnego maila, w którym Carolyn wspólnie z Artem entuzjastycznie odnosili się do mojego pytania-prośby o goszczenie mnie w Tampie. Z wypiekami na twarzy czytałem:

Drogi Marcinie,

Art i ja jesteśmy radzi z otrzymania od ciebie listu i możliwości zapoznania się z twoimi pracami. Jak najbardziej, wydaje się, że jesteśmy „bratnimi duszami”. Będziemy szczęśliwi mogąc porozmawiać z tobą o szczegółach dotyczących wspierania cię w otrzymaniu stypendium umożliwiającego twój przyjazd do Tampy, branie udziału w zajęciach i uczestniczenie w naszym programie. (...)

Jesteśmy również zainteresowani odwiedzeniem Polski, ewentualnie daniem wykładów i spotkaniem się z badaczami stamtąd. Jestem zaangażowana w prowadzenie wywiadów z ocalałymi z Holokaustu i umieszczanie w tym projekcie tego, co do tej pory zrobiliśmy w obrębie badań narracyjnych i autoetnograficznych. Czujemy, że wyjazd do Polski jest niezbędną składową tego przedsięwzięcia. (...)

Daj nam znać, jaki będzie następny krok w kontekście składanej przez ciebie aplikacji. Prześlij nam najważniejsze dokumenty i aktualne CV, a my porozmawiamy z naszym szefem na temat możliwości, jakie tutaj mamy.

Wspaniale jest dowiedzieć się o pracy, jaką wykonujesz i usłyszeć, że nasza praca jest pomocna. Czekamy na więcej.

Z pozdrowieniami,

Carolyn i Art (korespondencja mailowa między Carolyn Ellis a Marcinem Kafarem, 20 lutego 2010; tłum. własne – M.K.)

Następnie okazało się – tutaj ponownie użyję słów Arta [Bochnera], które lubi on powtarzać w naszej niekończącej się rozmowie – że korespondencja, jaką utrzymywaliśmy w tamtym czasie była „jedynie początkiem” (ang. *it was only the beginning*); początkiem rozwijania się naszych relacji poprzez współ-uczestnictwo w sytuacjach ukazujących z różnych perspektyw, co znaczy żyć (*autoetnograficznym*) życiem. Tak więc, cóż to znaczy?



ART: Kiedy byłeś tutaj po raz ostatni? To było trzy czy cztery lata temu?

MARCIN: W sumie to było sześć lat temu.

ART: Sześć lat temu?? O mój Boże! Gdy byłeś tu w tamtym czasie struktura mojego Instytutu była nieco inna i, nie pamiętam już, brałeś chyba udział w zajęciach Carolyn i tych prowadzonych przeze mnie wspólnie z Charlesem Guignonem, i byłeś w naszym domu przez jedną noc, ale nie było tego wszystkiego tak dużo, jak tym razem. Wchodziłeś w interakcje z innymi studentami, doktorantami, biorącymi udział w naszym programie, i zwiedzałeś Tampę, i zaczynałeś czuć, wiesz, to, co tu robiłeś, ale odnoszę wrażenie, że tym razem miałeś więcej okazji do prowadzenia zarówno nieformalnych, jak i formalnych rozmów z nami.

MARCIN: I były one dla nas tak samo ważne.

ART: Tak, czuję, że byłeś... Czuję, że gdy odwiedziłeś nas ostatnim razem, występowałeś w roli gościa, ale tym razem czuję, że jesteś przyjacielem i kolegą [ang. *I felt the last time you were a sort of a guest, but this time I feel like you're a friend and a colleague*] (fragment transkrypcji rozmowy między Arthurem Bochnerem a Marcinem Kafarem, Tampa, 30 września 2016; tłum. własne – M.K.).

„Czułem, że gdy odwiedziłeś nas ostatnim razem, występowałeś w roli gościa”, „... występowałeś w roli gościa”... powtarzam, zastanawiając się, Arthuru, nad tym, jak eufemistycznie może brzmieć wypowiedziana przez Ciebie fraza w porównaniu do moich prawdziwych odczuć z pierwszego pobytu w Tampie. Przywołuję *It's about time. Narrative and the divided self* (Bochner 1997), klasyczną opowieść napisaną przez Ciebie po mistrzowsku, jak ujęła to gdzieś Laurel Richardson. W *It's about time* byłeś nad wyraz skrupulatny diagnozując to, co powinno nas niepokoić w neoliberalnym uniwersytecie – „Życie akademickie jest odpersonalizowane, nie zaś poufale; wyposaża ono w sieć zakłóceń uwagi. Sieć ta chroni nas przed inwazją bezradności, niepokoju oraz odosobnienia, z którą zmuszeni bylibyśmy stanąć twarzą w twarz, przyznając sobie prawo do posiadania ludzkiej kondycji. (...) Jednakże przykra prawda jest taka, że jesteśmy odcięci od zwykłego, doświadczającego ja. (...) Wszyscy zamieszkujemy wielokrotnione

światy", pisałeś, a następnie – postępując w ślad za Dewey'owskim wskazaniem – wynotowałeś: „(...) bez względu na to, jak szczerzy pozostaniemy względem tragedii ludzkiej kondycji, wciąż musimy kierować siebie w stronę dającego nadzieję, twórczego działania” (Tamże: 421; tłum. własne – M.K.).

A zatem, mój Nauczycielu, oto ono, „dające nadzieję, twórcze działanie” w postaci następnej odsłony mojej opowieści.

Przymykam oczy i myślami przenoszę się 9 lat wstecz. Moją głowę opanowują ułamki przeżytego doświadczenia związanego z inicjalną wyprawą do Stanów Zjednoczonych. Przede wszystkim – w sposób bezwiedny – skupiam się na skrajnych emocjach, ekscytacji mieszającej się z przejmującym strachem w powodzenie stojącego przede mną wyzwania. Wyciszam się, stopniowo odzyskuję wgląd do swej pamięci i tego, co ją wypełnia. Proces, w jakim biorę udział jest intrygujący, stanowi bowiem swego rodzaju eksperyment przeprowadzany bez przygotowanego wcześniej planu. Eksperyment odnoszący się do jakże plastycznej „substancji” w postaci świadomości *Siebie*. Postanawiam odszukać folder z notatkami, które skrupulatnie sporządzałem. Sięgam po laptopa i krok po kroku przedzieram się przez labirynt wirtualnych plików. Wreszcie docieram do właściwych dokumentów, źródła doskonale oddającego stan mojego ówczesnego wewnętrznego świata. Pod wpływem ponowionej lektury zaczynam przeglądać się w przeszłości. Powoli znika rozstęp dzielący chwilę obecną i „tutaj” od rozciągniętego na kilka tygodni pobytu „tam”. Wyblakłe doświadczenie zakute w słowa na powrót odzyskuje swą barwę, układając się w wymowną konstelację znaczeń.

Moja przygoda z Tampą rozpoczęła się pod koniec sierpnia, a zakończyła na początku października 2010 roku. Otwieram notatkowy plik (stanowi część folderu pt. *Dziennik florydzki*), datowany na 5 września i czytam:

(...) siedzę w pokoju hotelowym. Wstałem dość wcześnie, budzik nastawiłem na 7.30, ale nie mogłem się podnieść, zwyczajnie nie mogłem się podnieść... Przed zejściem na śniadanie rozmawiałem z M. Powiedziała mi, że kupiła słuchawki; kiedy wróciłem ze śniadania próbowaliśmy się połączyć, ale znów bezskutecznie.

Dzisiaj czuję się lepiej niż przez ostatnie dni; wyjątkiem było wczorajsze popołudnie. Wyjazd do Ybor City pozwolił mi złapać oddech, choć nie wiem na jak długo; po południu poczułem głód myśli, pracy z książkami. Byłem w bibliotece, wieczorem odpowiadając na list Carolyn napisałem, że czuję „thought-fever”; bardzo wzmocniła mnie wczesnoranna rozmowa z M., jej zapewnienia o szczerości i głębokości oddania, napomknięcie o „organicznej wręcz tęsknocie”, które działa jak *punctum* w fotografii...

Ybor przypomina polskie skanseny; park kulturowy; ale przed wejściem do niego wpadłem do baru-sklepu, gdzie stała lada z jedzeniem i gdzie można się było częstować jajkami, kawą i czymś tam jeszcze typowo „kubańskim”. Na Palm St. podążał za mną człowiek, który był wystylizowany na odświętowanego Kubańczyka, choć tego ostatniego chyba nigdy wcześniej nie miałem okazji spotkać. Po paru godzinach ten sam „Kubańczyk” wsiadł do autobusu linii nr 5, którym jechałem i od wejścia zakrzyknął: „Good mornin’ everybody”; siedziałem na siedzeniu poprzedzonym pustą przestrzenią przeznaczoną na wózek dla osób niepełnosprawnych, więc byłem dobrze widoczny. Zbliżając się do mnie „Kubańczyk” lekko podniósł do góry prawą dłoń i powtórzył „Good mornin’”; czy rzeczywiście kierował to powitanie wprost do mnie? Tak je odebrałem. Z jakichś względów nie odpowiedziałem jednak na to pozdrowienie. Gdy jesteś w obcym miejscu, każdy człowiek, który wysyła sygnały mogące świadczyć o nawiązaniu z tobą choćby najmniejszej nici porozumienia traktowany bywa jak zbawienie, skąd więc wziął się mój dystans? (...)

Wracając po południu z biblioteki spotkałem w hotelowym hallu pokazną grupę Afroamerykanów, głośno o czymś rozprawiali. Wszyscy mieli na sobie niebieskie koszule. Do windy wsiadłem z matką i kilkuletnim chłopcem, który wrzeszczał i wymachiwał rękoma, by zaraz potem na całego zacząć walić pięściami w ścianę windy. Opasła kobieta próbowała go okiełznać, wykrzykując z całych sił: „Stop hangin’ the things...”, byłem dla nich całkiem przeźroczysty...

Przeskakuję do pliku z datą 18 września.

Tęsknię za wszystkim, co zostawiłem w Polsce — napisałem, a dalej: (...) po przebudzeniu intensywnie myślałem o wyobcowaniu, jakiego tutaj doznaję. Zastanawiałem się m.in. czy moje budzenie się wczesnym rankiem nie jest związane z nostalgią, i, po części przynajmniej, z przemożną potrzebą bycia już z powrotem w Polsce. Zostało mi zaledwie 12 dni do wyjazdu. Wczoraj przestałem rozumieć, co do mnie mówi Jason [pracownik recepcji w hotelu, gdzie mieszkam]. Czyżbym w ten sposób podświadomie odcinał się od miejsca, w którym jestem?

Później wydarzyła się zaskakująca sytuacja. Odjeżdżałem z przystanku przy skrzyżowaniu East Fowler Av. and McKinley Dr. W ostatnim momencie zorientowałem się, że chcę kupić bilet całodobowy zamiast jednorazowego. Wsunąłem dolara i głośno zacząłem się zastanawiać, co zrobić dalej. *Day ticket* kosztuje \$3.75, ja miałem przy sobie tylko \$3.63 w drobnych i banknot 5-dolarowy. Prosta sprawa — wrzucam pięć dolarów i po kłopotcie. Prosta sprawa, ale nie dla mnie, nie dziś. Byłem tak wyabstrahowany z biegu zdarzeń, że nie do końca panowałem nad tym, co się działo. Kierowca, widząc moje zmieszanie, zagadnął, „Where are you getting at?”, na co ja bezmyślnie odpowiedziałem, „I need a day pass”, „Where do you want to go”, dopytywał, „Downtown”, odrzekłem wreszcie, co zostało skwitowane machnięciem ręki

i drukiem owego nieszczęsnego *day ticket*; usłyszałem jeszcze, „I’m giving you a day ticket. Go in the back”. Posłusznie przemieściłem się na tył autobusu. Działalem automatycznie. Gdy już nieco ochłonąłem, zdałem sobie sprawę z tego, że prócz mnie wszyscy obecni «na pokładzie» są czarnoskórczy. Właściwie nie powinno mnie to dziwić, zważywszy że komunikacją publiczną poruszają się tutaj głównie *people of color* (jak stosując się do zasad poprawności politycznej nazywa się ich w świecie akademickim), tymczasem poczułem się jakby nagle ktoś odsłonił przede mną kurtynę, umożliwiając dostęp do nierozpoznanej dotąd społeczno-kulturowej sceny. Spektakl, jaki ujrzałem chętnie zatytułowałbym „Obcy pośród obcych”; co ciekawe – puszczam wodze wyobraźni – gdybym uzupełnił go podtytułem „Autobusowe wędrówki po Tampie”, byłbym w stanie rozciągnąć go także na inne sytuacje (lub, by trzymać się metaforyki dramatu: kolejne akty tego samego przedstawienia). Jak choćby tę, gdy wybrałem się do znajdującej się na obrzeżach miasta bazy NATO. Na którymś z przystanków wsiadł staruszek. Jego atrybutami były ogromnych rozmiarów sombrero i walizka, a właściwie waliza na kółkach. Za staruszkim (mianuję go Dziadkiem) do autobusu wtoczyła się czarna kobieta z dwoma dziewczynkami (matka z córkami?). Dziadek usiadł na siedzeniu z przodu autobusu, dziewczynki zaś przechodziły dalej, ale gdy były na wysokości Dziadka ten delikatnie dotknął ramienia jednej z nich, uśmiechając się. Później wciąż zerkał na dziewczynki, a one na niego. I taka niema wzrokowa gra toczyła się między nimi do momentu, w którym Dziadek pomachał do nich; dziewczynki odpowiedziały na ten gest bardzo dyskretnie, odmachały, wcześniej jednak skrupulatnie sprawdzając, czy matka na nie nie patrzy. Wreszcie dotarliśmy w pobliże bazy, wysiedliśmy z autobusu na ostatnim przystanku dla cywili, Dziadek i ja (dziewczynki i ich domniemana mama ulotniły się gdzieś po drodze), i tak oto zostaliśmy skazani na siebie. Nie trzeba było długo czekać, by Dziadek zaczął zerkać na mnie, ja zaś – siłą rzeczy – na niego. Wreszcie cedząc słowa znaczone silnym południowym akcentem, zapytał: „Are you a catholic?”, następnie, nie czekając na odpowiedź stwierdził: „You have blue eyes. Like me”, „We’re brothers”, rzuciłem od niechcienia, a Dziadek, orkiestrując się ze mną potwierdził: „Yes, we’re brothers through our blood”, i tak zakończyła się nasza z góry skazana na utknięcie w martwym punkcie *small-talk*. Każdy z nas udał się w swoją stronę. Ja w okolice płotu natowskiej bazy, by porobić zdjęcia stojących tam samolotów, Dziadek, kto wie, dokąd...

Czytam następną porcję notatek i znajduję w nich wpis, odnoszący się do spotkania z Dziadkiem. Otóż, pod datą 22 września, Carolyn, reagując na mą opowieść, skwitowała ją następująco: „He must have been crazy”. Ciekawi mnie, co powiedziałaaby – do tej pory nie miała jeszcze okazji tego zrobić – na inne moje spotkania z ludźmi bezdomnymi (Dziadek z dużą dozą prawdopodobieństwa należał do kasty ludzi bezdomnych)? Człowiekiem z Rowerem, z którym regularnie ucinalem sobie pogawędki

na przystanku autobusowym posadowionym na granicy kampusu uniwersyteckiego, czy, przede wszystkim, z Robi' im *vel* Gipsym, napotkanym przeze mnie w Clearwater. Robi *vel* Gipsy – tak właśnie się przedstawił, zaczepił mnie na przystanku przy centrum handlowym, skąd odjeżdżał autobus do Tamy; był współczesnym *hobo*, niziutkim człowiekiem występującym pod postacią garstki kości obciążniętych ogorzałą skórą. Historia jego życia, opowiedziana mi przy trzech piwach i siedmiu papierosach na głowę, momentami jako żywo przypominała obrazy z klasycznej powieści Eddy'ego Joe Cottona, *Hobo. A young man's thoughts on trains and tramping in America* (2002). Kręciła się wokół motywu czterokrotnego objechania wzdłuż i wszerz Stanów Zjednoczonych. Słuchałem jej z zapartym tchem, przepuszczając po drodze cztery autobusy poruszające się wedle rozkładu co godzinę. Do Tamy wróciłem ostatnim możliwym, ulegając resztkom zdrowego rozsądku, które zwyciężyły z chęcią/potrzebą obcowania z pulsem żywego życia uosobionym przez... amerykańskiego trampa. Jakże wymownym jawi się w tym kontekście następujący notatkowy *passus*:

Wróciłem do hotelu. Jest późny wieczór. W głowie kręci mi się od zasłyszanych opowieści i wypitego piwa, którym ochoczo raczył mnie Robi *vel* Gipsy. (...) Jutro idę na zajęcia z „Autoetnografii”, na co w ogóle nie mam ochoty po tym, co dziś się wydarzyło. Odnoszę wrażenie, że prawdziwe życie toczy się gdzie indziej, nie zaś na uniwersytecie (fragment *Dziennika florydzkiego*, 21 września 2010).



O ile główny wątek poprzedniej odsłony mojej opowieści, zasadzał się na wywołanym przez Artę motywie mojego uprzedniego statusu w społecznym świecie rdzennych autoetnografów („Czułem, że gdy odwiedziłeś nas ostatnim razem, występowałeś w roli gościa”), ukazanego poprzez wejście w wymiar intymnych przeżyć, o tyle teraz spróbuję wydobyc sens, jaki skrywa druga część zdania będącego *kluczem do uchwycenia istoty kształtowania się relacji między mną, Carolyn i Artem* – „ale tym razem czuję, że jesteś przyjacielem i kolegą”.

Rozmowę, w której to zdanie się pojawia mam nagraną na dwóch nośnikach, dyktafonie i kamerze wideo; odtwarzając tę drugą wersję widzę, z jak wielkim przejęciem Artę się wyraża; buduje przekaz nie tylko za pomocą słów, ale też posługując się mimiką, uzupełnianą przez odpowiednią gestykulację rąk. To zresztą typowe dla niego. Jako osoba

z powodzeniem ćwicząca/doskonaląca się kiedyś w sztuce oratorskiej (por. np. Bochner 2014: 26, 46), nie tylko umie świetnie przedstawić swą argumentację⁴, ale także – wtedy, gdy coś go naprawdę porusza – podeprzeć ją uzewnętrznąoną wrażliwością, co stanowi widomą oznakę bycia autentycznym⁵. Jeżeli faktycznie i tym razem miało to miejsce, z pełnym przekonaniem stwierdzam: *Arthurze, po raz kolejny dajesz mi do myślenia*⁶.

A zatem myślę, posługując się strumieniem świadomości; myślę o kulturowym tle działającym niczym aplikacja w smartfonie (nie zwracamy przecież na nią uwagi, tymczasem ona nieustannie pracuje formatując

⁴ Kunszt Arta w obrębie sztuki argumentacji docenia również Carolyn [Ellis], pierwszorzędnie oddająca jego styl debatowania w *Researcher as subject*. Zwracając się do swej studentki, Sylvii Smith, Carolyn mówi: „Zauważ, jak Art umiejętnie unika odpowiedzi na pytania, wmanewrowujące go w konieczność określania niezbywalnych kryteriów. On zawsze stara się znaleźć równowagę między rygiorem a wyobraźnią. Żyje w przekonaniu, że jeśli za bardzo zwiążesz się z regułami, prawdopodobnie nigdy nie zrobisz niczego interesującego” (Ellis, Bochner 2000: 749–750; tłum. własne – M.K.).

⁵ „Uzewnętrzniona wrażliwość” stanowi oznakę autentyczności w odmianie, którą chętnie nazwałbym „odgrywaną autentycznością” lub „ucieleśnioną autentycznością”. Jest ona wyznacznikiem przeżywania autoetnograficznego życia (ang. *living the autoethnographic life*), którego wiodącym przejawem staje się wykazywanie postawy dążenia do zintegrowania różnych wymiarów obecności człowieka w (akademickim) świecie społecznym wedle zasady ważności tego, o co dbamy (ang. *the importance of what we care about*) (Bochner 2008; patrz także Bochner 2014: 26). W przypadku Arta przejawy odgrywanej/ucieleśnionej autentyczności są powtarzalne i często łączą się z innym zasadniczym atrybutem autoetnograficznego *emploi*, a mianowicie podatnością na zranienie (ang. *vulnerability*). W bezpośrednich dostępnych dla mnie zachowaniowych sferach ujawniały się one, prócz prowadzonych przez nas rozmów, także w trakcie zajęć ze studentami (szczególnie w ramach kursu „Narrative Identity”, o którym wspominałem na początku tego tekstu) oraz podczas brania udziału w wydarzeniach publicznych (konferencjach, sympozjach itp.), gdzie Art (jak też i Carolyn) nie wzbraniał/li się np. przed jawnym okazywaniem emocji. Tak pojmowany stosunek do „autentyczności” zbieżny jest z wypełnianiem dewizy: „Przeżywanie autoetnograficznego życia równoznaczne jest z przeżywaniem usensownionego życia” (ang. *Living the autoethnographic life means living the meaningful life*). Autoetnograficzne życie toczy się tam, gdzie dochodzi do codziennego komunikowania się, w którym wytwarzane są specyficzne znaczenia (Tamże: 58). „Autoetnografia obraca się wokół pragnienia większej autentyczności, większej świadomości, większego otwarcia nawet wtedy, gdy jest to bolesne, nawet wtedy, gdy stawia cię w nie najlepszym świetle; oto cały ja”, wyjaśnia Art (fragment transkrypcji rozmowy między Arthurem Bochnerem, Carolyn Ellis i Marcinem Kafarem, Tampa, 4 kwietnia 2018; tłum. własne – M.K.). Tak pojmowana postawa „autentyczności” należy oczywiście do tego samego zbioru, co przekonująco wyłuszcza przez Carolyn [Ellis], inna *par excellence* autoetnograficzna postawa odpowiadająca formule „szczerść i prawda” (por. Ellis 2007, 2009b).

⁶ Parafrazuję słynną aforystyczną sentencję Paula Ricoeura, „Symbol daje do myślenia” (Ricoeur 1987).

i filtrując przekaz informacji, którymi w określony sposób się posługujemy), o tym niezwykle ważkim, bo *właśnie kulturowym* zapleczu modelującym *specyficznie sprofilowane* możliwości naszych wzajemnych rozpoznań. Myślę też o kontekście języków naturalnych, jakimi się posługujemy, angielskim i polskim (moim pełnym zanurzeniu w polskim i częściowo w angielskim oraz pozostających w asymetrii względem niego językowych kompetencjach Arta i Carolyn; myślę o naszym „naturalnym” rozmijaniu się, ale również odnajdowaniu na tym polu). Myślę także o postrzeganiu przez nas czasu i przestrzeni, w połączeniu z odmiennymi sposobami radzenia sobie z nimi oraz oplatających je czasoprzestrzennych usytuowaniach. O niepewności – u mnie wchodzącej w grę nieustannie – co do poprawności odczytywania komunikatów, wysyłanych mi przez moich amerykańskich „przyjaciół/kolegów” tak w bezpośrednim, jak i pośrednim (za sprawą mediów elektronicznych) kontaktowaniu się. Są to sprawy niezwykle złożone, opierające się na konieczności obustronnego dopowiadania i wyjaśniania, wymagające pozostawania w ciągłej gotowości do, wedle antropologicznego żargonu, dokonywania *przekładu*, w nadziei na osiągnięcie jakiegoś rodzaju *transkulturowego po-rozumienia*. By ująć sprawę zwięźle, dotyczą one w ostatecznym rozrachunku *nieredukowalnej idiomatyczności* światów, z których wyrastają i/lub w których bywają Carolyn S. Ellis/Carolyn, Arthur P. Bochner/Art i Marcin Kafar/Marcin, gdy wchodzą ze sobą w interakcję. Myślę wreszcie o... i czuję, jak zniecała znalazłem się przepastnym „lesie rzeczy”; przeraża mnie perspektywa dalszego zapuszczania się w niego, przynajmniej w tej chwili. Uznaję, iż zdecydowanie rozsądniej będzie obrać ścieżkę na skróty; opatrzona jest ona drogowskazem zdarzeń znoszących – a jednak! – ograniczenia co do „możliwości naszych wzajemnych rozpoznań”, zdarzeń wprost już nawiązujących do jakości określanych przez Arta słowami „przyjaciel” i „kolega”.

Zdarzenie I

Jest marzec 2013 roku. Otrzymuję od Carolyn maila, w którym donosi ona, że planuje przyjazd do Polski. „Cześć, nie zgadniesz – pisze ona – 19 maja na kilka dni przylatuję do Warszawy. Będę odwiedzać jednego z ocalałych [Jerry’ego Rawickiego], z którym współpracuję. Nie mogłabym darować sobie okazji znalezienia się razem z nim w tamtej przestrzeni. Ma on 85 lat i po raz pierwszy wrócił do Polski. Przebywał w getcie warszawskim podczas powstania. Jeśli mógłbyś przyjechać do Warszawy w tym tygodniu (20–25 maja), z wielką radością spędziłabym z tobą kilka godzin, ale wiem, że to daleka podróż, więc nie spodziewam się, że się zjawisz” (korespondencja mailowa między Carolyn Ellis a Marcinem Kafarem, 23 marca 2013).

Wbrew obawom wrażanym przez Carolyn, odpowiadam entuzjastycznie na jej chęć zobaczenia się ze mną. Sprawnie radzimy sobie z ustaleniem szczegółów spotkania; planujemy m.in. odbycie rozmowy o autoetnografii i – wcześniej – moją pomoc w filmowaniu Carolyn i Jerry'ego przy pracy.

Archiwum pamięci otwiera się teraz na dobre, uruchamiając kalejdoskop scen, które rozegrały się 7 lat temu: powitanie z Carolyn w lobby hotelu „NOVOTEL”; wspólna podróż metrem do dzielnicy, gdzie rodzina Jerry'ego wynajmuje dom; zapoznanie się z nim (na tę okoliczność wyjątkowo zapadły mi w pamięci pełny ciepła uścisk dłoni i rozmowa po polsku – dałem Jerry'emu bukietik konwalii, a on, urokliwie łącząc polski z angielskim, nazwał je „lilijkami”); arcyciekawe, bo transkulturowe, transetniczne i transreligijne śniadanie; skutecznianie „collaborative interviewing” (po śniadaniu wszyscy przeszliśmy do salonu, Carolyn i Jerry posadowili się przy ławie, wcielając się w aktorów pierwszego planu, pozostali uczestnicy spotkania stanowili widownię; Jerry, stymulowany przez Carolyn, występował w zwielokrotnionej roli opowiadającego teścia, dziadka, świadka odległej przeszłości, czy wreszcie autoetnograficznego współ-badacza (ang. *autoethnographic co-researcher*)); wyjazd do miasta Carolyn, Jerry'ego i mnie – odwiedziny znaczących miejsc, punktów, które w serii spontanicznie wywołanych wspomnień Jerry'ego przenosiły nas w głąb wojennych doświadczeń, dając sposobność rozumienia ich poprzez kompilację świadomości podwojonego, a momentami nawet potrojonego „ja” (Jerry-młody chłopiec, Jerry-starszy mężczyzna spotykający swoje młodsze „ja” oraz Jerry-„naiwny autoetnograf”); kosztowanie wiedeńskiego sernika na zewnątrz warszawskiej kawiarni i zwykle-niezwykłe bycie ze sobą; wieczorne rozmawianie, nie tylko o autoetnografii, lecz też, o tym, co stało się za dnia... A oto co stało się za dnia, widziane zdublowaną parą „the ethnographic I's/eyes”⁸:

CAROLYN: (...) Jestem bardzo szczęśliwa, że mieliśmy okazję współdoświadczyć bycia razem z Jerryem w Warszawie. Ogromnie podoba mi się to, jak wspólnie pracowaliśmy. Wszedłeś w tę sytuację nie znając Jerry'ego i nie mogłeś być bardziej przepełniony współczuciem i dbały. Natychmiast orientowałeś się, co powinno być zrobione, pomagałeś i mi, i Jerry'emu. Czasem ty

⁷ Sformułowanie „naiwny autoetnograf” nie ma wydźwięku pejoratywnego. W tym wypadku chodzi o osobę, która nie przeszła profesjonalnego kursu autoetnografii, wykazuje się natomiast naturalnym autoetnograficznym zmysłem, jest *autoetnograficznie uwrażliwiona*. Jerry Rawicki to ktoś, kto wedle mego przekonania posiada w sobie cechę „autoetnograficzności” (por. przyp. 11 w tym tekście) i owocnie stosuje ją we współpracy z Carolyn [Ellis].

⁸ Sięgam oczywiście po skarżenie, z których korzystała Carolyn tworząc swoją *The ethnographic I* (Ellis 2004).

i ja pracowaliśmy razem; kiedy indziej ty i Jerry pracowaliście razem – jako że ja nie znam polskiego wasza dwójka zajmowała się różnymi rzeczami; innymi razy ja oraz Jerry pracowaliśmy wspólnie, ponieważ między naszą dwójką występuje intymny związek oparty na wzajemnym zaufaniu. Wszelako pod koniec dnia cała nasza trójka pracowała razem. On już cię uwielbia, ty uwielbiasz jego, a ja uwielbiam was obu. Nie poradziłabym sobie dziś bez ciebie, za co jestem ci bardzo wdzięczna. Jerry potrzebował kogoś, kto nie będzie spuszczał go z oka ani na chwilę, ale też potrzebował kogoś, kto zajmie się nim tak, aby nie czuł, że wziął na siebie zbyt dużo. Nie miałam pojęcia, jak dużo on potrzebuje, jako że do tej pory nie współdziałałam z nim tak długo w taki sposób. A zatem potrzebowałam, abyś zajął się wideofilmowaniem, odnajdowaniem rzeczy, odczytywaniem mapy, zamawianiem taksówki. Bez ciebie nie zrobilibyśmy o wiele więcej niż dostanie się do ściany⁹.

MARCIN: Carolyn, mówisz o czysto technicznych sprawach, ale przecież w trakcie pierwszej części rozmowy, którą uskutecznialiśmy w domu Jerry'ego, kiedy dzielił się on swoimi odczuciami itd., byliśmy, że tak powiem, w różnych wymiarach jednocześnie. Mówiliśmy po angielsku, po polsku oraz równocześnie po polsku i angielsku. W ten sposób, znaczenie opowieści, którymi dzielił się Jerry, a także znacznie całej sytuacji, w jaką byliśmy zaangażowani stopniowo ulegały zmianie. Był to wyraźny proces wspólnego odnajdowania czegoś i odkrywania siebie w tymże procesie.

CAROLYN: I Jerry był naszym głównym obiektem troski, co bardzo doceniałam. On musiał być głównym obiektem troski dla mnie, ale nie musiał być dla ciebie, tymczasem ty także uczyniłaś go głównym obiektem troski, i myślałam, że to było niesamowite. Bardzo niewiele osób stać na podobne odnalezienie się w sytuacji, która tego wymaga. Dla przykładu, gdyby Art był ze mną, to wiem, że mogłabym na nim polegać, ale w twoim przypadku natychmiast stało się jasne, że również mogę na tobie polegać, co w efekcie sprawiło, że i ja mogłam być elastyczna względem tego, co się działo. Nie wiedzieliśmy, co może się wydarzyć następnego dnia – może padać, Jerry może nie czuć się na tyle dobrze, aby wyjść, tak więc mieliśmy dziś jako pewnik. Chciałam wypełnić to, względem czego miałam przekonanie, że spodoba się Jerry'emu i będzie dla niego istotne. Daliśmy radę to zrobić...

MARCIN: Tak, daliśmy radę...

CAROLYN: W którymś momencie pomyślałam: „Powinniśmy wziąć taksówkę, powinniśmy wziąć taksówkę”, ponieważ to by sprawiło, że Jerry'emu będzie łatwiej, ale zobaczyłam, jak wielką frajdę sprawiało mu spacerowanie i ROBIŁ to.

MARCIN: Tak, to jest to, co również zauważyłem.

⁹ Chodzi o fragment muru byłego getta warszawskiego w dzielnicy Muranów, usytuowanego w podwórzu ul. Siennej 55 i ul. Złotej 62. Jest to miejsce cieszące się dużą popularnością wśród Żydów odwiedzających Warszawę. Sytuacja, do której odwołujemy się w przywoływanej tu rozmowie, stała się inspiracją do nadania tytułu utrzymanemu w konwencji autoetnografii kolaboracyjnej filmowi dokumentalnemu pt. *Behind the wall* (reż. Carolyn Ellis, Michał Golebiowski i Jerry Rawicki, Total Film Production 2013).

CAROLYN: Rozumiem to, bo sama mam problemy z biodrem. Tak więc będąc w stanie zrobić to wszystko – myśleć o sobie jako kimś, kto zмага się z problemem i dodatkowo sprawuje opiekę nad kimś innym – to było po prostu piękne. Nigdy nie zapomnę dzisiejszego dnia; nigdy w życiu go nie zapomnę; i nigdy nie zapomnę tego, jaką rolę ty w nim odegrałeś.

MARCIN: Dziękuję, oczywiście nie czuję się najważniejszą częścią tego procesu, ale z pewnością byłem/jestem częścią tego, co się dziś wydarzyło.

CAROLYN: Jesteś tego częścią, a ja czułam się mocno związana z tobą, kiedy robiliśmy tę bardzo osobistą/intymną [ang. *intimate*] rzecz razem, co ostatecznie sprowadzało się do dbania o Jerry'ego. Było tu wiele warstw, ponieważ częścią tego, co się dzieje jest ponowne utożsamienie [ang. *re-identification*] Jerry'ego z Polską po tych wszystkich latach i tak właśnie się stało. Ty jesteś Polakiem, jego mocne zespolenie się z tobą było dziś częścią procesu uzdrawiania [ang. *healing*]; kiedy o tym myślę, chce mi się płakać, jako że właśnie to było czymś niesamowicie znaczącym w kontekście ponownego zjednoczenia się Jerry'ego z miejscem getta, gdzie zawędrowaliśmy. Czy możesz sobie wyobrazić, jak ważne to jest nie tylko dla niego, ale dla uzdrowienia w ogóle, uzdrowienia dokonującego się w obrębie tego niezwykle trudnego do zniesienia doświadczenia?

MARCIN: Pamiętasz tych ludzi stojących przy ścianie? Kiedy dowiedzieli się, że Jerry jest ocalałym, nagle zostawili swojego przewodnika i ruszyli do niego, żeby posłuchać, co on ma do powiedzenia.

CAROLYN: O tak! To było niesamowite.

MARCIN: Wszyscy podeszli do Jerry'ego i chcieli posłuchać jego opowieści. Znienacka zaczął być w centrum procesu i zaczął być tego świadom. To było niewiarygodne – cała ta sytuacja.

CAROLYN: Tak, a ty to nagrywałeś. Jestem szczęśliwa, że oni myśleli, że Jerry jest moim ojcem, i po prostu nie mogłam wyprowadzić ich z błędu, że tak nie jest, ponieważ czuliby się rozczarowani... Mam na myśli to, że stworzyli sobie w głowach historię o córce, która przyprowadza ojca pod ścianę. Wszyscy wykonali ten gest [*oplecenia ramionami* – przyp. C.E., M.K.], kiedy tylko Jerry powiedział, że jest ocalałym. Czy można uzyskać więcej uprawomocnienia ponad to, co otrzymał on w tamtym momencie?

MARCIN: A pamiętasz, jak szybko Jerry chciał znaleźć się pod ścianą? Szedł szybciej i szybciej, w chwili gdy zobaczył ludzi zgromadzonych przy ścianie.

CAROLYN: Tak, a ja stałam tam i myślałam: „Proszę – zwracając się do człowieka, który prowadził tamtą wycieczkę – proszę bądź tym, kim mam nadzieję, że jesteś, ponieważ jeśli Jerry nie powiedziałby, że jest ocalałym, ja miałam zamiar to zrobić”. I przewodnik okazał się tym, kim chciałam żeby był, co potwierdziło się w chwili, kiedy i on zwrócił się do Jerry'ego.

MARCIN: Niesamowite.

CAROLYN: Tak, to był ten moment, i w tym momencie pomyślałam: „Nic więcej nie musi się zdarzyć. To wystarczy – po prostu to wystarczy” (fragment transkrypcji rozmowy między Carolyn Ellis a Marcinem Kafarem, Warszawa, 21 maja 2013; tłum. własne – M.K.).

Zdarzenie II

Dzień po rozmowie z Artem, kiedy to namyślał się on nad zmianami, jakie zaszły między nami („Czułem, że gdy odwiedziłeś nas ostatnim razem, występowałeś w roli gościa, ale tym razem czuję, że jesteś przyjacielem i kolegą”), ja i M. byliśmy gotowi, by wyruszyć w drogę powrotną z Tamy do Polski (tym razem przyjechaliśmy do Tamy razem). Wczesnym popołudniem wynieśliśmy bagaże przed główne wejście hotelu i, w oczekiwaniu na przyjazd Arta, który zapowiedział, że odwiezie nas na lotnisko, delektowaliśmy się zawieszonym, wilgotnym powietrzem zaciągającym miasto; przy okazji – wznosząc się ponad podziały ideologiczne – gawędziliśmy z grupą podchmielonych „rednecków” z Kentucky. Art zjawił się punktualnie, jak zwykle zresztą. Niestety, wyglądał na niemilosiernie zmęczonego. Przyznał, że nie spał prawie całą noc, po tym, jak przeczytał szowinistyczny wpis na tweeterowym koncie Donalda Trumpa (wybory prezydenckie w Stanach miały odbyć się za dwa tygodnie i wokół coraz bardziej gęstniała polityczna atmosfera). Niespodziewanie, ale i szczęśliwie dla nas, po minięciu paru przecznic na East Fowler Av., zobaczyliśmy Arta w najlepszym wydaniu; zmęczenie wyparowało, a w zamian pojawiło się fantastyczne poczucie humoru. „Jak ty to robisz?”, zapytałem go, „Co robisz?”, zapytał w odpowiedzi, „Jeszcze przed chwilą wyglądałeś na bardzo zmęczonego”, powiedziałem, „Ach, ja zwyczajnie cieszę się z bycia z wami, rozkwitam przy tym”, z werwą w głosie odrzekł.

Wkrótce dotarliśmy do lotniska, odnaleźliśmy odpowiedni zjazd z autostrady i wjechaliśmy w strefę „drop off”. Po odstawieniu bagaży na chodnik zaczęliśmy się żegnać na tyle wylewnie, że towarzyszące temu emocje chyba wszystkich nas zaskoczyły swą intensywnością. Mniej więcej godzinę później odebrałem maila o następującej treści:

Oboje jesteście dla nas rodziną. Byłem mocno wzruszony naszymi uściskami na pożegnanie. Pozostaniemy przyjaciółmi na zawsze. Szczęśliwej podróży, art i Carolyn (korespondencja mailowa między Arthurem Bochnerem a Marcinem Kafarem, 1 października 2016)

9 października kontynuowaliśmy wymianę mail utrzymanych w podobnym tonie:

Drodzy Carolyn i Arcie,
Minął już tydzień odkąd wylądowaliśmy w Polsce, ale nasze myśli i nasze serca wciąż są na Florydzie. Chciałbym wam podziękować za wszystko, co zrobiliście dla nas w trakcie naszego pobytu w Tampie. Czas, jaki spędziliśmy wspólnie, był niesamowity i niezapomniany. M. i ja codziennie dyskutujemy o naszym doświadczeniu Ameryki i zgadzamy się co do tego, że ta podróż była najwspanialszą spośród tych, jakie odbyliśmy jako para. Wasza gościn-

ność była zachwycająca, wykraczająca daleko poza to, co moglibyśmy sobie wyobrazić. Oboje staliście się dla nas BARDZO ważni. To najpiękniejszy prezent, jakim mogliście nas obdarzyć. Myślę, że życie warto przeżywać dla doświadczania takich właśnie chwil, chwil, kiedy to inni ludzie zaczynają być naszymi przyjaciółmi i rodziną. Kiedy masz takie poczucie, oznacza to, że jesteś szczęśliwą osobą. Arthurze, M. zapytała mnie po tym, jak zacząłem płakać na lotnisku, czy byłbym skłonny zinterpretować tamtą sytuację jako mającą swe źródło w relacjach z moich ojcem. To długa historia, ale prawdopodobnie ona ma rację, próbując powiązać ze sobą te dwie rzeczy. Zaskakującym było dla mnie to, jak się zachowałem, zwykle bowiem jestem bardziej wstrzemięźliwy w okazywaniu emocji i nagle dzieje się coś takiego... Staram się to zrozumieć, ale nie przychodzi mi to zbyt łatwo... Wkrótce napiszę więcej...

Z miłością,
Marcin

Oboje jesteście słodcy. Wspaniale mieć was za członków rodziny. Przykro mi, że twoje łzy domagają się przeprosin. Byłem wzruszony i nawet czułem się bliższy tobie. To jest jedynie początek.

Z miłością, art.

Cóż za wspaniała wiadomość. Emocje są dobre!!! Wasza wizyta naprawdę sprawiła nam radość, pozostawiając uczucie niedosytu, dlatego też cieszę się, że była ona także satysfakcjonująca dla was – jako że była ona taką dla nas. Jesteście teraz rodziną! Tęsknimy za wami i mamy nadzieję, że życie będzie tam dobrze. Z miłością i uściskami carolyn (korespondencja mailowa między Arthurem Bochnerem, Carolyn Ellis i Marcinem Kafarem, 9 października 2016; tłum. własne – M.K.)



Lettuce Lake Park, Tampa, Florida. Stoją od lewej: Marcin Kafar, Art Bochner, Carolyn Ellis, Marta Kozłowska (M.); bohaterki drugiego planu to psy – Zen i Buddha.

Źródło: archiwum Marcina Kafara



Wszystko, z czym się spotkałem i zobaczyłem podczas wędrówek, trudno ująć w tekst, połączyć ze sobą, (...) mam poczucie, że w czasie istnieją tajemne przejścia, które na krótko łączą to, co powinno być poznane i zrozumiane (...)

Siergiej Lebiediew, *Granica zapomnienia* (2011: 110)

Niniejszy ustęp zaczynam pisać ponownie dobywając literackiego zaplecza, i to w podwójny sposób. Po pierwsze, *używam ocierającego się o literacki języka*, mającego za zadanie uplastyczyć opisywane doświadczenia, by uczynić je „ponętymi” dla zmysłów, a przez to i przystępniejszymi w odbiorze. Po drugie zaś *czytam literaturę piękną*, poszukując inspiracji do opowiedzenia swej historii¹⁰. Właśnie odłożyłem *Granice zapomnienia* Siergieja Lebiediewa, natrafiłem bowiem na fragmenty, które pozwalają mi „myśleć dalej” o moich splotach z *autoetnografią*, *autoetnograficznym życiem* i – umożliwiającą harmonizowanie się z nim – *autoetnograficznością*¹¹. Lebiediew, przedstawiając jednego

¹⁰ W tego typu nastawieniu do literatury odnajduję pokrewieństwo z Csabą Osvathem, który stawia przed literaturą zadanie wyzwania w czytelniku twórczej inicjatywy, „(...) od aktu czytania nieodłączne jest stawianie pytania: «Co powinienem zrobić (dosłownie) z tej opowieści lub ze spotkań z bohaterami, zdarzeniami czy wymyślonymi miejscami?»”, pisze Osvath (2018: 2), ugruntowując swe przekonanie o konieczności zawiązywania twórczej relacji z tekstem w doświadczeniu z okresu swego dzieciństwa, „Kończenie książki zawsze animowało mnie i dawało energię mojemu ciału. Poddając się tajemniczemu nawoływaniu ze strony autora/ów, byłem przyzywany do powtórnego wyobrażania sobie rzeczy, odgrywania działań lub też pisania nowych zakończeń, nowych początków, nowych przygód. Czulem, że każda opowieść tęskni za kontynuacją i dopomina się o moje przyczynki” (Tamże; tłum. własne – M.K.).

¹¹ „Autoetnograficzność” nie jest dla mnie tym samym co „autoetnografia”. Autoetnografia bardziej łączy się z praktyką działań badawczych (w różnych odmianach aktów refleksywnych), podczas gdy autoetnograficzność bardziej dotyczy *występujących łącznie idei, wartości i przekonań o proveniencji humanistycznej oraz zgrywającym się z nimi, dostępnym dla niewielu z nas, darem wrażliwości, umiejętnie wykorzystywanym do opowiadania o wewnętrznym i zewnętrznym świecie/życiu człowieka. Autentyczne autoetnograficzne życie może być tożsaczo wyłącznie wtedy, gdy przeniecowane jest autoetnograficznością*. Równocześnie, autoetnografię pozbawioną autoetnograficzności – co w obecnej sytuacji rozpleniających się semantycznych sensów pojęcia „autoetnografii” zdarza się nader często – należałoby postrzegać jako jedno z wielu „odhumanizowanych”, funkcjonujących na „rynku” nauk społecznych narzędzi poznawczych. Autoetnografia nasączona autoetnograficznością staje się natomiast osobistym wyzwaniem zdolnym zmieniać rzeczywistość pod kątem czynienia życia lepszym, poprzez uczestnictwo w procesie negocjowania znaczeń i sensów w oparciu o przeżywane doświadczenie (Bochner, Ellis, 2016: 35–36).

z bohaterów swej powieści, unaocznia motyw przechodzenia człowieka z pozycji „nieobcego” do pozycji „swojego” – członka rodziny. Narrator mówi: „Drugi Dziadek potrafił być pomocny – dzięki wyważonym radom i potrzebnej wiedzy; razem z nim pojawiała się poczucie trwałości życia, jakiego doświadczamy, gdy obok znajduje się człowiek, który wiele przeżył i przyzwyczajony jest do życiowych trudności. Obaj moi prawdziwi dziadkowie zginęli w czasie wojny i Drugi Dziadek stopniowo zajął miejsce starszego mężczyzny w rodzinie, chociaż otwarcie sam siebie nie uznawał za członka rodziny; nie pretendował do tego miejsca, nie starał się wyprzeć pamięci o rodzonych dziadkach, wręcz odwrotnie, odnosił się do niej z szacunkiem. Powoli, przez lata wrastał w rodzinę: dawał sadzonki na działkę, uczył szczepić drzewa, wybierać najbardziej odporny zraz, aby zrastał się z podkładką, smarować maścią sadowniczą, pielęgnować w pierwszych latach – i sam stopniowo zrastał się, przyłączał, jak gdyby znał siłę wolno upływającego czasu, która nie znosi pośpiechu, lecz przyjmuje jedynie drobne wysiłki dnia codziennego – tak pisze się teksty, tak rozwiązuje sprzeczności w relacjach – mały wysiłek tworzący pole, powodujący jego rozrost; to pole najpierw przyrasta pod względem wielkości, a od pewnego momentu zaczyna wykazywać własne cechy tworzące nowe związki, nowe, wcześniej niemożliwe wydarzenia, przypadki, myśli i zachowania.

Pod koniec lata na daczce gotowano dżem – Drugi Dziadek pomagał, mył miedziane miski; przygotowywano też marynaty – wtedy wyciągał sparzone wrzątkiem słoiki. Agrest, porzeczki, jabłka – letnia wilgotność owoców, letni sok gotował się, gęstniał, letni czas obfitości zakreślano na zimę i przechowywano w chłodzie i ciemności; letnie pachnące zioła kładziono do słoików z ogórkami, pomidorami i patisonami, nimi też wyściełane były wiadra z solonymi grzybami puszczającymi pęcherzykowany sok, podobny do niemowlęcej śliny.

Rodzinę tworzy wspólnota relacji budowanych w czasie między różnymi ludźmi, i Drugi Dziadek był stopniowo przyjmowany do tego kręgu, najpierw jako nieobcy, a później jako swój. (...) Drugi Dziadek lubił gry towarzyskie takie jak loteryjka czy karty, tylko ktoś musiał siedzieć obok niego i dotykem rąk podpowiadać, jak grać; i wieczory na daczce pod materiałowym abażurem stawały się dzięki temu właściwe – takie jakie powinny być wieczory na daczce, gdzie zbierali się ludzie w różnym wieku, gdzie nie ma dystansu między pokoleniami, gdzie wszystkich łączy więzy sympatii, dlatego że jest ten, którego niemoc jest schludna i nie powoduje niezręczności, ktoś komu lekko i bez trudu się pomaga; po stole toczyły się pękate beczułki z numerami loteryjki, kładziono na stół karty, nadchodził wieczór i aż nadto dobrze wyczuwało się, że wieczór dla kogoś jest bliższy, a dla kogoś dalszy; wieczór życia.

W ten oto sposób – wyłącznie dzięki sile stopniowej integracji – Drugi Dziadek wszedł do naszej rodziny. Nawiasem mówiąc, nigdy nie mieszał się w typowo rodzinne sprawy; gdy w jego obecności omawiano coś ważnego, sadowił się na krześle w taki sposób, żeby było jasne, że uznaje swoje prawo do obecności, ale nie ma prawa głosu; z każdym rokiem siedział w takich przypadkach coraz pewniej, milimetr za milimetrem zbliżając się do pozy, w której siedzą domownicy, a nie przyjaciele domu; stał się kimś w rodzaju notariusza i zaczęto go nawet specjalnie wzywać, gdy zapowiadała się poważna rozmowa” (Lebiediew 2018: 34–37).

„... gdy zapowiadała się poważna rozmowa...”, powtarzam na głos, raz jeszcze sięgając do zacytowanych paragrafów – pozwalam im rezonować we mnie. Naprzemiennie, uskuteczniam lekturę i robię notatki. Zwykle czynię tak, gdy trafiam na myśli innych, odpowiednio uchwytujące to, co w danej chwili stanowi o ciężarze moich własnych myśli, które są jeszcze nazbyt rozbiegnięte, rozlewają się po umyśle, wyczekując szansy na odpowiednią konkretyzację; wykazuję się spokojem, bo ufam, że „w czasie istnieją tajemne przejścia, które na krótko łączą to, co powinno być poznane i rozumiane” (Tamże: 110). „Co znaczy przynależać do autoetnograficznej rodziny?”, zastanawiam się, szukając podobieństwa między spostrzeżeniami Lebiediewa a tym, co stanowi wyróżnik mojego własnego doświadczenia. Jakie warunki muszą być spełnione, aby ktoś mógł z przekonaniem zawyrokować: „On należy do naszej rodziny”? A co ze mną samym? Jakie znaczenie w konstytuowaniu się pozycji „domownika” ma moje zdanie jako kogoś zawieszzonego między byciem „obcym” a „nieobcym”? Lebiediew nadmienia o „sile stopniowej integracji” w procesie stawania się domownikiem; niewątpliwie, stopniowa integracja wymaga symetryczności, jej siła tkwi w *obustronnym otwieraniu się na i korzystaniu z potencjału*, jaki wyłania się z danego kontekstu relacyjnego. Mierzone taką miarą, przedstawione wcześniej sytuacje przekraczania „autoetnograficznego Rubikonu” (*Zdarzenie 1 i 2*) traktuję, owszem, jako swoiste kroki milowe na drodze zbliżania się do rdzenia autoetnograficznego świata, wszelako nie mniej istotne wydają się być doskonale współbrzmiające z nimi – pozostaną przy tej samej poetyce – kroki małe, owo Lebiediewskie milimetrowe „zbliżanie się do pozy, w której siedzą domownicy”. O ile pierwsze pozwalają na przejście przez bramy wcześniej zamknięte, o tyle drugie umożliwiają wędrówkę po ścieżkach usytuowanych *przed i za* tymiż bramami (wizje to „raptowne projekcje długiego procesu kiełkowania”, twierdzi Émile Cioran (2003: 147)). Kroki duże oraz kroki małe postrzegam jako symbiotyczne i synergiczne zarazem; odzwierciedlają one trwający od prawie dekady ruch osiągania przeze mnie pozycji *nieobcego*, a następnie podmieniają ją na pozycję bycia *swoim*, a także pozycję bycia *autoetnograficznym*

domownikiem. Art w rozmowie, jaką toczyliśmy w lutym 2019 roku, poruszając się w warstwie metakomunikacyjnej, dotyczącej etapów przez jakie przechodziła nasza znajomość, trafnie zauważył że przyjechałem do Tamy w 2010 roku, aby spróbować znaleźć *Siebie* w obrębie „autoetnografii i badań narracyjnych” i że, z jego punktu widzenia byłem „nie w pełni przekonany”; byłem w stanie ewoluowania w kierunku „stopniowego angażowania się w autoetnograficzny sposób bycia”¹². Z perspektywy dziś widziałbym tamto doświadczenie jako usytuowane na *zmieniającej się skali mojego przekonania do autoetnografii* w dostępnych, wielorakich jej przejawach. Kiedy rzeczywistość autoetnograficznych słów (czyli autoetnografia znana przeze mnie wyłącznie w formie tekstualnej) zderzyła się z rzeczywistością życia (a więc moim obcowaniem z skuteczną praktyką autoetnograficzną – w tym również

¹² Art sytuuje te uwagi w szerszym kontekście różnych „dróg, które prowadzą ludzi do autoetnografii”. Wyjaśnia on: „Część z nich pochodzi przez metodologię lub epistemologię; inni przez kryzysy życiowe lub potrzebę życia w sposób bardziej spójny, taki, który pozwala na łącznie tego, co osobiste z tym, co akademickie. Twoją drogę określiłbym jako stopniowe angażowanie się w autoetnograficzny sposób bycia, ontologię, którą czasami nazywam «przeżywaniem życia na modłę autoetnograficzną» (ang. *living the autoethnographic life*). Jesteś dla mnie doskonałym przykładem kroczenia tą właśnie ścieżką. (...) Kiedy myślę o współdzielonym przez nas czasie odkąd jesteś tutaj tym razem i porównuję to z moim doświadczaniem ciebie w 2010 roku, to ewolucja, jakiej podlegasz jawi mi się jako olbrzymi skok.

MARCIN: To bardziej jest rewolucja niż ewolucja [*Śmiech*].

ART: Nie, myślę, że jedno i drugie [*Śmiech*]. Kiedy przyjechałeś za pierwszym razem próbowałeś znaleźć siebie lub umiejscowić siebie, w obrębie autoetnografii i badań narracyjnych. Twoje oddanie jako badacza było jednoznaczne, ale miałaś wahania, tak jakbyś nie do końca był pewien swego. Prawdopodobnie czułeś się onieśmielony okolicznościami, zawiązywaniem nowych relacji w nowym mieście, w nowym kraju. Byłeś jakby kimś, kto stawia na tym gruncie po raz pierwszy stopę. I rzeczywiście było tu dużo do przyjęcia, biorąc pod uwagę mocne ugruntowanie autoetnograficzne, względem którego musiałeś się odnaleźć. Z drugiej strony, wiesz, kiedy zastanawiam się nad tym, gdzie zaczynałaś, dokąd doszedłaś, oczywiście widzę, że i my ewoluowaliśmy. W 2011 roku byłem w trakcie pisania swojej książki [*Coming to narrative* (Bochner 2014) – przyp. M.K.], nie napisaliśmy jeszcze *Evocative autoethnography* [Bochner, Ellis 2016] – nawet nie myśleliśmy o jej napisaniu... i zaproszenia do poprowadzenia warsztatów zaczynały się piętrzyć, tak więc dla każdego z nas jest to stała ewolucja. Wszelako, patrząc na to z oddali, najważniejszym wydaje mi się to, jak ludzie zahaczają się o autoetnografię. Dostają oni upoważnienie od nas, od ciebie i od innych, aby zacząć myśleć o swoim życiu na sposób autoetnograficzny, a później zaczynają odkrywać, że «może mógłbym/mogłabym skonstruować z tego zarówno życie akademickie, jak i dobre życie osobiste», a następnie niektórzy mają na tyle dużo szczęścia, tak jak to stało się w twoim przypadku, gdy spotkałeś się z Jerryem i Carolyn, że angażują się w proces przeżywania życia na modłę autoetnograficzną” (fragment transkrypcji rozmowy między Arturem Bochnerem, Carolyn Ellis i Marcinem Kafarem, Tampa, 2 stycznia 2019; tłum. własne – M.K.).

z przeżywaniem autoetnograficznego życia) poskutkowało to emocjonalnym i somatycznym *wyobcowaniem*, czego świadectwem są przywołane *in extenso* ustępy *Dziennika florydzkiego*. Wszelako wyobcowanie to nie miało charakteru trwałego, nadto okazuje się, że – poddana refleksywnej rewizji – wyróżniająca je pośredniość, o paradoksie!, wpłynęła na wyzwalenie i działanie „siły stopniowej integracji” (równoznacznej poruszaniu się małymi krokami). Czyż bowiem bez zakodowanej w moim świadomościowym krwiobiegu pamięci o wyobcowaniu byłbym zdolny przydać ostatecznie *trans-formującej* wagi warszawskiemu spotkaniu z Carolyn i Jerryem, czy też spotkaniu z Artem na lotnisku w Tampie, ba, czy te „spotkania-wydarzenia”¹³ w ogóle zaistniałyby? – oto jest pytanie!

Niekiedy ambiwalencja stanowi motor napędowy *zmiany*. Bycie w permanentnym stanie liminalnym – mieszkanie w Polsce i Edynburgu; poszukiwania biblioteczne i odnalezienie *Final negotiations* oraz innych prac autoetnograficznych jako wywołujących wrażenie istnienia gdzieś „tam”, w świecie za oceanem wspólnoty opartej o bliskie mi humanistyczne przekonania; zaproszenie i wyjazd do Stanów, szok kulturowy, jaki stał się moim udziałem; dalsze czy to wywołane, czy też podlegające zasadzie szczęśliwego trafu sytuacje trans-formatywnych spotkań międzykulturowych; wszystkie z wymienionych elementów składają się na ciąg wypadków (małych i dużych kroków), które – brane łącznie – prowadzą do miejsca skąd, rozglądając się na boki, patrząc przed siebie i za siebie, spostrzegam, że nie jestem dłużej „nieobcym”,

¹³ Wyrażenia „spotkanie-wydarzenie” używam odnosząc się do koncepcji określonej przez Józefa Tischnera, mianem filozofii dramatu. Tischner, nawiązując do poglądów Emanuela Lévinasa, podkreśla *zwrotne właściwości* podobnych sytuacji, następująco tłumacząc ich głęboko dialogiczną naturę: „Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotkałem. Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania” (Tischner 2006: 19). „Spotkanie z *innym* jest wydarzeniem, które otwiera przez spotkanym i spotykającym nowy wątek dramatyczny. Bodaj pierwszym następstwem spotkania jest zmiana znaczenia przestrzeni, w której znajduje się spotykający. Przestrzeń zaczyna przypominać skrzyżowanie dróg. *Inny*, którego spotykam, znajduje się w ruchu, co sprawia, że i we mnie budzi się świadomość możliwego ruchu. On może się oddalić i odejść lub przybliżyć się, on może pójść w prawo, a ja w lewo, on w lewo, a ja w prawo, ja mogę się unieść, a on wywyższyć lub ja wywyższyć, a on poniżyć. Obojętna dotąd przestrzeń staje się przestrzenią poprzecinaną możliwymi drogami” (Tischner 2017: 5–6). „Spotkanie wydaje się wydarzeniem przypadkowym; nie wiadomo kiedy, gdzie i dlaczego... Gdy jednak nastąpi, okazuje się, że było przygotowane przez całą przeszłość osób, które się spotkały. Widać wówczas, jak istotną rolę we wzajemnym *naprzeciw siebie* odgrywa to, co ci ludzie mają już *poza sobą*” (Tischner 2006: 13).

ani nawet „swoim” zaledwie wizytującym *autoetnograficzny dom*, ale *jestem jego pełnoprawnym domownikiem, jestem integralną częścią „extended autoethnographic family”* (wielopokoleniowej/rozszerzonej autoetnograficznej rodziny¹⁴).

Stawiam kropkę po ostatnim zdaniu i... zaczynam wsłuchiwać się w natrętnie krążące mi po głowie słowo „uzurpacja”; nagle orientuję się, iż niczym gracz w grze komputerowej, przechodzę na następny poziom aktu refleksywnego. Uzurpacja? Otóż to, czy przypadkiem nie uprawiam myślenia życzeniowego, czy nie przedstawiam siebie we własnych oczach i w oczach odbiorcy *tej* opowieści jako kogoś, kim tak naprawdę jednak *nie jestem*? Zdaję sobie sprawę z tego, że potrzeba identyfikacji tożsamościowej jest czymś nadzwyczaj subtelnym, a rzeczona subtelność odnosi się też do trajektorii mojej biografii naukowej (akademickiej) z występującymi w niej wyrazistymi *śladami autoetnograficzności nasączonych sporą dozą... ambiwalencji*. Dopada mnie wspomnienie o wspomnieniu, coś, o czym pozostając pod wpływem upływającego czasu niemal na dobre zapomniałem, by aktualnie to „coś”, korzystając ze stwórczej mocy pisania, odzyskać¹⁵. Zamieniający się w słowa rytmiczny ruch klawiszy laptopa sprawia, iż znów cofam się do wieczoru 21 maja 2013 roku. Siedzimy z Carolyn w pokoju na X piętrze warszawskiego „NOVOTELa” i rozmawiamy o autoetnografii; rozmowa biegnie wartko aż do momentu, kiedy to Carolyn stanowczo nie stwierdza, „(...) inna część mojego identyfikowania siebie jako autoetnografa jest związana z traktowaniem przeze mnie autoetnografii jako aktu politycznego. To jedyna etykieta dająca mi poczucie, że mam wystarczająco dużo autorytetu lub prawomocności, aby uczynić to, co chcę uczynić, przyczyniając się do zmiany społecznej. Dlatego też bardzo ważnym jest dla mnie, dla przykładu, abyś i ty nazywał siebie autoetnografem, gdyż to zwiększa prawomocność autoetnografii” (Kafar, Ellis 2014: 131; tłum własne – M.K). Oficjalna wersja zapisu przytoczonej wypowiedzi znajduje się w artykule *Autoethnography, storytelling, and life as lived. A conversation between Marcin Kafar and Carolyn Ellis*, ale prócz niej jest też wersja nieoficjalna, stanowiąca surowy zapis

¹⁴ Art i Carolyn, częściej niż zwrotem „family” posługują się sformułowaniem „extended family” wtedy, kiedy wskazują na osoby blisko z nimi związane (autoetnograficznie). Często są nimi: Tony E. Adams, Keith Berry, Robin Boylorn, Andrew Herrmann, Stacy Holman Jones, Christine E. Kiesinger, Csaba Osvath, Lisa P. Spinazola, Jerry Rawicki oraz Lisa M. Tillmann.

¹⁵ Lebedewski zwrot „wspomnienie o wspomnieniu” oddaje specyficzny stan pamięci, kiedy mamy do czynienia jedynie z elastycznym zwyczajem pamiętania, „pod wpływem którego tak naprawdę jeszcze bardziej zapominasz: pamiętasz nie to, co było, lecz wspomnienie o wspomnieniu, i przeszłość oddala się, zmniejsza jak przedmiot odbijany w dwóch postawionych naprzeciw siebie lustrach” (Lebediew 2018: 106).

naszej konwersacji, która w pliku, jakim dysponuję opatrzona jest następującym komentarzem: „Powód, jaki podaje Carolyn nie jest dla mnie wystarczający do tego, abym nazywał siebie autoetnografem. Wynikałoby z niego, że jestem podrzędny w stosunku do autoetnografii, co przeczyłoby jednemu z jej podstawowych wyznaczników – bycia praktyką wyzwalającą podmiotowość, w efekcie zaś czyniącą ze świata akademickiego świat głęboko zhumanizowany. Jestem rozdwojony. Znakomicie rozumiem intencję Carolyn, szczególnie po tym, co dziś razem przeżyliśmy, ale jeśli rzeczywiście wyszedłbym jej naprzeciw, wówczas utraciłbym, przynajmniej symbolicznie, niezależność, którą ogromnie sobie cenię. Stoimy w dwóch różnych punktach – Carolyn cała przepełniona jest autoetnografią¹⁶, ja natomiast, w porównaniu do niej, z autoetnografią wciąż zaledwie sympatyzuję, owszem, czuję jej ducha i dostrzegam niewątpliwe walory, lecz czy to wystarczy bym mówił o sobie «autoetnograf»? Obawiam się deklaratywnego etykietowania (...). W wielu przypadkach dyscyplinarno-profesjonalne etykietowanie mocno nas ogranicza¹⁷; (...) autoetnografia z pewnością nie wypełnia po brzegi mojego tożsamościowego horyzontu, nie jest też «jedyną etykietą, za którą będąc czuję, że mam wystarczająco dużo autorytetu lub prawomocności, aby uczynić to, co chcę uczynić»; te odkrycia są w takim samym zakresie niepokojące co intrygujące! Ciekawi mnie, co z nich wyniknie w przyszłości...”.

„W czasie istnieją tajemne przejścia, które na krótko łączą to, co powinno być poznane i zrozumiane”... Nie wiem, dlaczego tak się dzieje, ale dzieje się. Tajemne przejście, szczelina w czasie przyciąga mnie ukazując *trzecią drogę*. A więc *jestem autoetnografem czy nie jestem?* A może *nim bywam*, po prostu? Nie chcę i – mam tego głębokie poczucie – nie mogę wyrzekać się *autoetnograficzności w sobie*; gdybym tak postąpił musiałbym poddać anihilacji znaczącą partię swego doświadczenia, w jakimś sensie przemieniłbym je zatem w karykaturę, stałbym się *karykaturalny*. Autoetnografą czyni ze mnie **ponawiana obecność i współ-uczestnictwo w sytuacjach przenicowanych autoetnograficznością**, a żeby być bardziej precyzyjnym – **ponawiana oraz potwierdzana obecność i współ-uczestnictwo** w tego typu sytuacjach. Byłem obecny w 2013 roku w Warszawie i uczestniczyłem w praktyce

¹⁶ Interesująco do kwestii tej odnosi się Arthur Bochner – por. w tym tomie: 21; przyp. 16.

¹⁷ Sądzę, iż pierwotnie moja niechęć do bycia etykietowanym jako „autoetnograf” podyktowana była potrzebą utrzymania odpowiednich proporcji między różnymi aspektami prowadzonych przeze mnie badań, niesłusznie utożsamianych przez niektórych polskich badaczy z autoetnografią nawet wtedy, gdy pozostają one z nią w zaledwie odległych związkach lub, co gorsza, związki te w ogóle między nimi nie występują.

autoetnografii kolaboracyjnej, uskutecznianej przez naszą trójkę: „Carolyn”, „Jerry’ego” i „Marcina”. Nie byłem tylko *świadkiem świadka*, byłem (i jestem) *uczestniczącym świadkiem*, czyli świadkiem, w którym tamto doświadczenie wciąż trwa i z którego wydobywam, w zależności od okoliczności, różne posmaki. Co więcej, wydobywam je nie tylko ja: „Nigdy nie zapomnę dzisiejszego dnia; nigdy w życiu go nie zapomnę; i nigdy nie zapomnę tego, jaką rolę ty w nim odegrałeś”, powiada przecież Carolyn¹⁸, a ja owo nienachalne zobowiązanie przyjmuję, traktując je jako załączek wspólnoty opartej ni mniej, ni więcej tylko na *autoetnograficznym działaniu* („MARCIN: Dziękuję, oczywiście nie czuję się najważniejszą częścią tego procesu, ale z pewnością byłem/jestem częścią tego, co się dziś wydarzyło.

CAROLYN: Jesteś tego częścią, a ja czułam się mocno związana z tobą, kiedy robiliśmy tę bardzo osobistą/intymną rzecz razem”). Byłem obecny i uczestniczyłem w spotkaniu-wydarzeniu, po którym Art, wspólnie z Carolyn, zdobyli się na poruszające wyznania: „Oboje jesteście dla nas rodziną. Byłem mocno wzruszony naszymi uściskami na pożegnanie. Pozostaniemy przyjaciółmi na zawsze”; „Wspaniale mieć was za członków rodziny. Przykro mi, że twoje łzy domagają się przeprosin. Byłem wzruszony i nawet czułem się bliższy tobie. To jest jedynie początek. Z miłością, art”; „Jesteście teraz rodziną! (...) Z miłością i uściskami carolyn”. A wreszcie byłem, jestem i mam nadzieję, że wciąż będę, jak dotychczas, **obecny i uczestniczący** w niezliczonych już sytuacjach **wielowymiarowego przeżywania autoetnograficznego życia** poprzez nadające się na osobne opowieści nieformalne spotkania z Carolyn i Artem „w drodze” oraz „w domu”. Pięknie i mądrze łączące „życie i pracę” rozmowy w ich domu położonym w pobliżu wspaniale pobudzającej wyobraźnię, malowniczej rzeki Hillsborough; wspólne, ponawiane podróże vanem Arta po wieloetnicznej Tampie i stanowiącym kwintesencję „florydzkości” St. Pete; także same spacerki po Lettuce Lake Park czy Temple Terrace Park, miejscach pozwalających oddychać cudowną pierwotnością tropikalnej dżungli – one także odcisnęły na mnie niezatarte piętno, sprawiając, że **jestem tym, kim jestem, bywając autoetnografem i ciągle stając się nim na nowo.**

¹⁸ Także aktualnie Carolyn podtrzymuje swój wyjątkowy stosunek to tego, w czym wspólnie-uczestniczyliśmy w Warszawie w 2013 roku. Na okoliczność wykonania edycji przytoczonego w *Zdarzeniu 1* ustępu transkrypcji, przyznała ona: „Pamiętam to wszystko tak dobrze, jakby działo się wczoraj. Jeden z najbardziej niezapomnianych momentów mojego życia i oczywiście pracy z Jerryem oraz mojej relacji z tobą. To był bardzo szczególny czas. Cieszę się, że zrobiłeś tę transkrypcję” (korespondencja mailowa między Carolyn Ellis a Marcinem Kafarem, 25 lutego 2019; tłum. własne – M.K.).

Bibliografia

- Bochner A. P.
 1997 *It's about time. Narrative and the divided self*, „Qualitative Inquiry”, t. 3, s. 418–438.
 2008 *Communication's calling. The importance of what we care about* (przemówienie prezesa amerykańskiej organizacji National Communication Association, zaprezentowane 23 listopada w San Diego w Kalifornii).
 2014 *Coming to narrative. A personal history of paradigm change in the human sciences*, Walnut Creek.
- Bochner A. P., Ellis C.
 2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*, New York–London.
- Cioran É. M.
 2003 *Święci i tży*, przeł. wstępem opatrzył I. Kania, Warszawa.
- Cotton E. J.
 2002 *Hobo. A young man's thoughts on trains and tramping in America*, New York.
- Csikszentmihályi M.
 1990 *Flow. The psychology of optimal experience*, New York.
- Ellis C.
 1995 *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, Philadelphia.
 2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
 2007 *Telling secrets, revealing lives. Relational ethics in research with intimate others*, „Qualitative Inquiry”, t. 13, s. 3–29.
 2009a *Revision. Autoethnographic reflections on life and work*, Walnut Creek.
 2009b *Telling tales in neighbors. Ethical quandaries in two voices*, „International Review of Qualitative Research”, nr 2, s. 3–28.
- Ellis C., Bochner A. P.
 2000 *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 773–768.
- Kafar M.
 2021 *Traveling with Carolyn Ellis and Art Bochner, or how I became harmonized with the autoethnographic life. An autoformative story*, [w:] T. E. Adams, R. Boylorn, L. M. Tillmann (red.), *Advances in autoethnography and narrative inquiry. Reflections on the legacy of Carolyn Ellis and Arthur Bochner* (w druku).
- Kafar M., Ellis C.
 2014 *Autoethnography, storytelling, and life as lived. A conversation between Marcin Kafar and Carolyn Ellis*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 124–143.

Kubica G.

- 2019 *Intelektualne epifanie, czyli o emocjach w sztuce. Szkic autoetnograficzny*, [w:] Ł. Krzyżowski, K. Leszczyńska, M. Szmeja (red.), *Wyobrażone, przeżyte i przedstawione. Księga jubileuszowa dla Profesora Janusza Muchy*, Kraków, s. 40–49.

Lebiediew S.

- 2018 *Granica zapomnienia*, przeł. G. Szymczak, Polska.

Osvath C.

- 2018 *Ready learner one. Creating an oasis for virtual/online education*, „Journal of Language and Literacy Education”, t. 14, s. 1–20.

Pielewin W.

- 2003 *Mały palec Buddy*, przeł. H. Broniatowska, Warszawa.

Ricoeur P.

- 1986 *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa.

Tischner J.

- 2006 *Filozofia dramatu*, Kraków.
2017 *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków.

Witkowski M.

- 2017 *Wymazane*, Kraków.

CZĘŚĆ II

AUTOETNOGRAFICZNE PRÓBY

Iwona KABZIŃSKA*

W POSZUKIWANIU WSPÓLNOTY BYĆ WŚRÓD LUDZI I NIE CZUĆ SIĘ SAMOTNIE...

Dawno, dawno temu, kiedy rozpoczęła się moja zawodowa przygoda z etnografią/etnologią/antropologią kulturową, uczestniczyłam w badaniach terenowych w Mongolii¹. Pewnego dnia jeden z mongolskich naukowców zapytał dlaczego nie badam kultury polskiej. W jego głosie wyczułam zarzut. Zaskoczyło mnie to pytanie. Nie byłam przecież jedyną osobą, która prowadziła badania poza granicami własnego kraju. Mówiłam o zainteresowaniach Azją, trwających od czasów szkolnych, o tym, że zostałam zaproszona przez prof. Witolda Dynowskiego do udziału w pracach kierowanej przez niego ekspedycji etnograficznej, zdawałam sobie jednak sprawę z tego, że nie potrafię udzielić przekonującej odpowiedzi.

Co decyduje o tym, że zaczynamy interesować się jakimś zagadnieniem, kierunkiem myślenia, angażujemy w badania, które stają się istotną częścią naszego życia (naszym życiem)? Dlaczego chętnie podejmujemy jedne problemy badawcze, w przypadku innych natomiast od razu wiemy (czujemy), że to nie dla nas, postrzegamy je jako „obce”? Co decyduje o zmianie zainteresowań (jeśli ma ona miejsce)? Dlaczego z jednymi

* Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

¹ Ich tematem były zachowania ludyczne pasterzy mongolskich, analizowane w szerokim kontekście kultury mongolskiej i charakterystycznych dla niej kategorii myślenia, postrzegania świata. Interesowały mnie funkcje pełnione przez wspomniane zachowania, ich symbolika, dotyczące ich wierzenia, związki z magią, z przelomowymi momentami cyklu kalendarzowego, z poszczególnymi porami roku i z obrzędami rodzinnymi. Do tematyki tej wróciłam po wielu latach, ukazując relacje między grammi popularnymi w Mongolii i bliską Mongołom koncepcją sił życiowych (Kabzińska 2018; zob. też zamieszczoną tam bibliografię moich wcześniejszych (wybranych) prac, będących efektem badań, jakie przeprowadziłam na terenie Mongolii.

badaczami rozumiemy się w pół słowa, niezależnie od tego, w czym się specjalizują, z innymi natomiast trudno stworzyć „kolektyw myślowy”²?

Początkiem zainteresowań określonym problemem lub sposobem badań mogą być lektury otwierające nam oczy na nieznaną rzeczywistość, ukazujące możliwości jej poznania. W wielu przypadkach impulsem są doświadczenia osobiste.

Arthurowi Bochnerowi np. metodologia badań jakościowych stała się bliska dzięki lekturom *Pathway to madness* Julesa Henry’ego i *The call of stories* Roberta Colesa (Kafar 2011: 62). Czy sięgnąłby po te książki, gdyby nie choroba psychiczna jego pierwszej żony³? W formowaniu Laurel Richardson „jako socjologa i (...) badacza jakościowego” zasadniczą rolę odegrał fakt bycia „osobą marginalną⁴, korzeniami wrosłą w dwie kultury” (Tamże: 63). Dla Carolyn Ellis „zdarzeniem «zwrotnym»” była tragiczna śmierć brata. „Pogrążona w żałobie odkrywa, że aby uczynić cierpienie możliwym do zniesienia *musi* zacząć opowiadać. Mówi więc i pisze dla siebie, jednocześnie myśląc o innych; *pragnie* wyznaczyć mapę dającą cierpiącym (kimkolwiek oni są) rozeznanie w chaosie płynnego doświadczenia, *pragnie* świadczyć, że życie, mimo wszystko, cenniejsze jest niż śmierć” (Tamże: 53). Tak narodziła się „[a]utoetnografia *There Are Survivors*”, wydana w 1993 roku (Tamże). W 1995 roku, ponad dziesięć lat po śmierci partnera, Gene’a Weinsteina, Ellis opublikowała *Final negotiations* (Tamże)⁵. Pisanie było dla niej próbą „«odkryci[a] tego, co czuj[e], aby to coś zrozumieć i znaleźć drogę wyjścia z głębin rozpacz[y]»” (Tamże: 43). Był to zarazem jej „«zwrot ku autoetnografii, odsłanianiu siebie, pisaniu o sobie, aby uczyć się o ludzkich zachowaniach»” (Tamże: 43–44).

Artykuł Carolyn Ellis (2011), opublikowany w książce zatytułowanej *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, w doskonałym przekładzie Marcina Kafara, był dla mnie niezwykle interesującym przykładem osobistego sposobu „pisania etnografii”, „odsłaniania siebie”. Pomyślałam wówczas, że w przeciwieństwie do Ellis moje życie nie jest „w ca-

² „Kolektyw myślowy” to „wspólnota ludzi związanych wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym” (Fleck 1986: 68, za Rydlewski 2016: 116).

³ Arthur Bochner wspominał o tej chorobie podczas rozmowy z Marcinem Kafarem, odpowiadając na pytanie o początki zainteresowań metodologią badań jakościowych (Kafar 2011: 62). Dla Kafara odpowiedź ta była zaskoczeniem. Spodziewał się, że amerykański badacz wskaże śmierć ojca (Tamże), to wydarzenie bowiem było dla niego „biograficzną epifanią” (więcej patrz Tamże: 42–43).

⁴ W polskojęzycznej literaturze występuje określenie „człowiek pogranicza”. Moim zdaniem, można je uznać za odpowiednik angielskiego „marginal man”.

⁵ Pełny tytuł tej pracy brzmi: *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness* (Ellis 1995).

łości podporządkowane pracy (...) kosztem osobistych spraw” (Tamże: 69). Próbowalam łączyć aktywność naukową, stawiając sobie wysoko poprzeczkę, z prowadzeniem domu i wychowywaniem córek, starając się jak najlepiej wykonywać wszystkie obowiązki. Nie miałam partnera, który byłby moim „drugim Ja” (Kafar 2011: 43). Byłam zmęczona nieustanną próbą godzenia różnych ról, wyłączną odpowiedzialnością za rodzinę, problemami bliskich mi osób, rozdarciem między domem i pracą, nie mogłam jednak pozwolić sobie na odpoczynek.

Podobnie jak Ellis (2011: 76) zadawałam sobie pytanie: „[N]a czym mi zależy i jak chcę żyć”. Nie miałam zbyt dużego pola manewru. Dla Carolyn Ellis i jej partnera problemem był brak „czasu na życie poza pracą” (Tamże: 77), ja natomiast coraz bardziej odczuwałam brak czasu, by angażować się w pracę tak jakbym tego chciała.

„Czy możemy być radykalnie zaangażowani i zarazem odporni na stres?” – pyta Ellis (Tamże: 81). „Czy możemy być zbyt zaangażowani? Czy skrajne zaangażowanie jest zgubne, gdyż, jak sugeruje Lippitt (2005: 87), prowadzi ono do zawężenia perspektywy, ograniczając zdolność podejmowania najlepszych decyzji w odniesieniu do siebie i tych, którzy są od nas zależni?” (Tamże). Cytowana badaczka zaangażowała się przede wszystkim w działalność zawodową, ja, podobnie jak tysiące innych kobiet, starałam się łączyć różne role z jednakowym oddaniem. Okazało się to niezwykle trudne.



Kiedy po raz pierwszy wzięłam do ręki *Biografie naukowe... moją uwagę* (poza artykułem Ellis) przyciągnął tekst pt. *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* (Kafar 2011). Zaintrygowało mnie użycie słowa „epifania” w odniesieniu do osób parających się nauką⁶. Mówienie, w tym kontekście, o „świecki[ej] epifani[i]” (Tamże: 46), o „epifania[ch] zmieniając[y] życie” (Tamże: 41), wydało mi się kontrowersyjne. Nie miałam natomiast zastrzeżeń do terminów: „życiow[e] «przełom[y]»”, „zdarzenia «zwrotne»” (Tamże: 44), „momenty kryzysowe”, „zwrotn[e] kryzys[y]” (Tamże: 44–45)⁷.

⁶ Kiedy po raz pierwszy czytałam wspomniany tekst, nad słowem „epifania”, w tytule artykułu, umieściłam znak zapytania. Nie usunęłam go do dziś. Na temat rozumienia epifanii patrz Kafar 2011: 44–58.

⁷ Kryzys najczęściej kojarzy się z negatywnymi doświadczeniami, jego następstwa mogą być jednak pozytywne (dobro wprowadzone ze zła).

Szczególnie zainteresowały mnie opowieści piątki badaczy: Normana Denzina, Yvonne Lincoln, Laurel Richardson, Arthura Bochnera i Carolyn Ellis⁸. Każdy z nich mówił o wydarzeniach, które stały się przełomem, zwrotem w jego życiu (Tamże: 39–44). Taką rolę odegrały: wypadek samochodowy, śmierć kogoś bliskiego, „«odnalezienie zła w świecie»”, który wydawał się od tego zła wolny (Tamże: 41), odrzucenie przez część środowiska i podważenie naukowych kompetencji. Mimo trudnych doświadczeń, żaden z autorów opowieści nie zrezygnował z drogi naukowej, choć niektórzy, jak Richardson, przez pewien czas odczuwali „«niemoc pisania»” (Tamże: 42). Wprawdzie wypadek samochodowy uniemożliwił Richardson dalsze „«uprawia[nie] (...) matematyki czwartego stopnia»” (Tamże: 41), mogła jednak nadal pracować. Pisała „«dla życia»”, „«aby mogła żyć»” (Tamże: 42). Carolyn Ellis, po śmierci brata w katastrofie lotniczej, a następnie po stracie ciężko chorego partnera, starała się zrozumieć własne uczucia „«i znaleźć drogę wyjścia z głębin rozpacz»” (Tamże: 43). Pisanie było formą terapii (Tamże: 54), „prób[ą] radzenia sobie ze stratą” (Tamże: 55). Przyniosło nie tylko efekt terapeutyczny. W pewnym momencie pojawiła się chęć nadania mu „formy naukowej – pracy etnograficznej/socjologicznej” (Tamże). Konieczne stało się znalezienie odpowiedniego języka, terminologii pomocnej „przy opisie doświadczeń granicznych, bez jednoczesnego odzierania ich z bardzo subtelnych znaczeniowo sensów” (Tamże). Pojawiły się pytania: Czy *Final negotiations* ma być książką „przeznaczon[ą] dla badaczy społecznych, czy dla masowego czytelnika?” (Tamże: 57)⁹. Czy mają to być „wszyscy socjologowie”, czy jedynie część spośród nich, „np. symboliczni interakcyoniści”? (Tamże). Czy ma to być „książka autoterapeutyczna, czy przyczynek do literatury socjologicznej”? (Tamże: 58)¹⁰. W efekcie powstała praca „wiążąca życiowe doświadczenie z dążeniem do wiedzy” (Tamże), „z badaniami nad emocjami i intymnymi relacjami (...)” (Tamże; patrz też Ellis 2009). Zapoczątkowała ona nowy kierunek myślenia w socjologii i w humanistyce.

⁸ W innym miejscu Marcin Kafar podaje przykłady ilustrujące proces „rodzenia się wyobraźni autoetnograficznej” (Kafar 2010: 336–341), wskazując m.in. na jej związki z sytuacjami granicznymi (Tamże: 340–348).

⁹ Która z tych grup dominuje wśród czytelników wspomnianej książki? Czy są nimi badacze, czy „masowy odbiorca”? Z jakim przyjęciem spotkało się dzieło Ellis? Czy spełniło funkcję, jaką miało być ukazanie osobom cierpiącym po stracie bliskich, że życie wciąż ma wartość i sens?

¹⁰ Wspominając perypetie związane z publikacją artykułu poświęconego „introspekcji jako metodologii w naukach społecznych”, Ellis stwierdziła, że ważne jest: „«Do kogo chcę mówić? Kto chce słuchać? I kto chce odpowiadać?»” (Kafar 2010: 351). Marcin Kafar cytuje fragment rozmowy Ellis ze Stacy Holman Jones (Tamże).

Psychologowie doradzają pisanie tym, którzy cierpią z powodu doznanych traum, nie radzą sobie z problemami. Sprzyja ono porządkowaniu myśli, emocji, zrozumieniu tego, co się stało, spotkaniu z samym sobą. Wielokrotnie opisywałam własne doświadczenia, zwłaszcza, kiedy było mi ciężko, kiedy czułam, że rozpadam się na kawałki, błędzę w ciemnościach, nie radzę sobie z emocjami, nie pojmuję sensu tego, co się wydarzyło. Pomagało. Uspokajało. Łagodziło udręki. Nie zachowałam żadnego z zapisanych zeszytów. Nie chciałam wracać do przeszłości, nie chciałam też, by ktoś kiedyś przeczytał moje zapiski. O wielu wydarzeniach wiem tylko ja.

Pozytywnym następstwem zdarzeń, o których mówią autorzy opowieści przytoczonych przez Marcina Kafara, jest powstanie wspólnoty, „kolektywu myślowego”. Jego członkowie określają się mianem „naukowych autsajderów, jednostek odbierających rzeczywistość inaczej niż nastawieni na utrzymanie *status quo* przedstawiciele głównych nurtów nauk społecznych i humanistycznych” (Kafar 2011: 39). Powstała „przestrzeń pominiętych wzorów” (Tamże: 40), łącząca doskonale poruszających się w niej badaczy (Tamże: 39–40).

Ellis spotkała Arthura Bochnera, w którym dostrzegła swoje „«drugie Ja»” (Tamże: 43). Dla niego spotkanie z Carolyn Ellis oznaczało „«(...) początk[ek] wspaniałej przyjaźni»” (Tamże). Łączyło się też z „rozpoczęciem[em] projektu alternatywnych etnografii»” (Tamże). Ellis wyznała: „«Wspólnie stworzyliśmy synergiczny związek, który doprowadził do powstania projektu etnograficznego, razem zdolni byliśmy zrobić więcej w obszarze interpretatywnej i humanistycznej nauki, niż każde z nas zrobiłoby z osobna»” (Tamże: 44).

Na marginesie dodam, że nie wszystkie opowieści o „zdarzeniach «zwrotnych»” kończą się szczęśliwie. Myślę o Zofii Dowgird – autorce pracy doktorskiej pt. *Formy gry w palanta na obszarze Polski*. Przygotowana w połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku dysertacja spotkała się z „fal[ą] kpin i szyderstw”, świadczących o niezrozumieniu znaczenia badań nad historią rodzimego sportu (Lipoński 2004: 138). Doktorantce zarzucono „marnotrawienie energii naukowej na palanta” (Tamże). Dowgird „(...) usunęła się zastraszona z proscenium publicznego. Nikt nie podjął się publikacji pracy doktorskiej, która – zdaniem Wojciecha Lipońskiego – z punktu widzenia czysto naukowego (...) stanowiła opracowanie (...) spełniające międzynarodowe standardy etnograficzne, przewyższając niejedną z podobnych prac, publikowanych i szeroko uznawanych na Zachodzie, szczególnie we Francji, Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych” (Tamże: 141). Ukazywała ona „ważn[y] aspekt ludyczności społeczeństwa polskiego” (Tamże). Zamiast zdobyć uznanie, „stała się publicznym pośmiewiskiem” (Tamże). Zabrakło wspólnoty, „kolektywu myślowego”, który okazałby wsparcie badacze, docenił nowatorstwo

podjętej przez nią problematyki. Miała zdecydowanie mniej szczęścia niż np. Laurel Richardson.

W moim życiu nie brakowało dramatycznych doświadczeń, utraty nadziei, poczucia osamotnienia, niezrozumienia, zagubienia. Niewiele osób wiedziało, ile mnie one kosztowały. Ratunkiem była ciekawa, twórcza praca, intensywne badania terenowe, podczas których spotykałam niezwykłych ludzi, wyjazdy na konferencje, dydaktyka, kontakty towarzyskie, publikowanie wyników badań. Podobnie jak Richardson, choć w innych okolicznościach, „pisałam, aby żyć”. Załamywała mnie świadomość bezradności wobec cierpienia bliskich.

Trudno opowiadać o szczegółach własnej biografii, opisywać doświadczenia, które stały się bezpośrednim udziałem rodziny i przyjaciół, miały jednak również wpływ na moje życie. Niełatwo pisać o napięciach w relacjach rodzinnych, konieczności opuszczenia domu, w którym mieszkałam niemal ćwierć wieku, długotrwałej, samotnej walce o zdrowie córki, o własnych problemach zdrowotnych, operacjach, pobytach w szpitalu, podczas których nie przestawałam pracować naukowo, o ludziach, którzy zawiedli, nieudanym małżeństwie i rozwodzie. Przypuszczam, że łatwiej byłoby mi mówić o wydarzeniach losowych, na które nie mamy wpływu (śmierć bliskich, wypadek). Moja koleżanka, która przeżyła rozwód, a po kilku latach – śmierć drugiego męża, powiedziała: „Łatwiej pogodzić się ze śmiercią bliskiej osoby. Wydaje się moralnie czysta. Zostają pamiątki, długo nie chcesz niczego zmieniać w domu. Kiedy zostajesz porzucona, marzysz tylko o tym, żeby wyciąć z pamięci część życia, jak najszybciej zapomnieć o bólu i upokorzeniu”.

Trudno mówić o nieprzychylnych zachowaniach kilku osób ze środowiska zawodowego i o tym, w jaki sposób odcisnęły się one na mojej biografii. Dziś patrzę na nie z dystansem, kiedyś jednak mocno je przeżywałam. Miało to wpływ na mój stosunek do niektórych badaczy i sposób widzenia siebie samej.

Jedna z moich znajomych, która jest cenionym naukowcem, dyrektorem placówki badawczej, stwierdziła: „Niewiele osiągnie w nauce ten, kto pracuje jedynie dla punktów i przejmuje się konfliktami”¹¹. Zdobycie punktów nigdy nie było motywem moich działań, nie potrafiłam natomiast radzić sobie w sytuacjach konfliktowych¹².

¹¹ Ta sama koleżanka powiedziała: „Zobacz, ilu masz «przyjaciół», kiedy pełnisz jakieś ważne funkcje. A kiedy przestaniesz się liczyć «na rynku», robi się wokół ciebie pusto. Gdzie są wtedy ci «przyjaciele», którzy wcześniej, gdy coś znaczyłaś, nie odstępowali cię na krok, nastawiali ucha na to, co mówisz, zapraszali do kawiarni, restauracji, własnego domu?”. Kiedy dowiedziała się, że zamierzam kandydować do „Bardzo Ważnego Zespołu”, stwierdziła: „Zobaczysz, ilu teraz będziesz miała «przyjaciół»”. Doskonale wyczułam ironię w jej głosie.

¹² Dla osób o wysokiej wrażliwości (nadwrażliwych), do których należę, ogromne znaczenie ma „poczucie bezpieczeństwa” (Sand 2016: 35). Nie czują się one dobrze w sytu-

Problemy rodzinne, choroby najbliższych, własne kłopoty ze zdrowiem, współtowarzyszenie innym w cierpieniu, nie raz zmusiły mnie do rezygnacji z wyjazdów stypendialnych, wykładów, udziału w konferencjach i seminariach. Coraz bardziej oswajałam się z myślą, że nie ma sensu niczego planować. Zazdrościłam tym, którzy mogą spokojnie pracować, realizować swoje plany. Byłam bliska porzucenia pracy naukowej. Zastanawiałam się nad zatrudnieniem w szkole, w wydawnictwie, kiedy jednak moje pomysły miały zostać sfinalizowane, wydarzało się coś, co je przekreślało.

Po kolejnej lekturze *Biograficznych epifanii* myślałam przede wszystkim o funkcjonowaniu wspólnot, „kolektywów myślowych”, przynależności do grupy, którą można określić tym mianem. Co sprawia, że takie „kolektywy” powstają? Jakie czynniki sprzyjają ich trwaniu, jakie powodują rozpad? Dlaczego niektóre osoby stają się członkami wspólnoty, inne natomiast pozostają poza jej kręgiem, mimo podzielania tych samych zainteresowań? Jak wiele zależy od charakteru człowieka? Jak bardzo determinuje on relacje międzyludzkie?

Powstanie i trwanie „myślowej wspólnoty” utrudnia, moim zdaniem, bezwzględna rywalizacja, brak uczciwości („kradzieże intelektualne”), pomijanie w publikacjach prac badaczy traktowanych jako konkurencja, deprecjonowanie ich dorobku, zawiść, arogancja, narzucanie własnego zdania, monologowanie zamiast dialogu, zarozumialstwo, krytykanctwo, brak życzliwości, skłonność do wywoływania konfliktów. Niektóre grupy tworzą tzw. towarzystwa wzajemnej adoracji. Bardzo trudno wejść do nich komuś z zewnątrz, zajmującemu się podobnymi problemami badawczymi, niezależnie od tego, jaką ma wiedzę i jaki poziom reprezentują jego prace.

Nie można stworzyć „kolektywu myślowego”, kiedy jeden badacz próbuje nie dopuścić do wydania tekstu innego badacza albo stara się opóźnić publikację. Kiedy ktoś wyraża się publicznie z pogardą o cudzym pomysle, po czym realizuje go jako własne odkrycie, nie wskazując źródła inspiracji, nie potrafi się cieszyć sukcesami innych, widzi wyłącznie siebie i własne korzyści, udostępnia innym badaczom czyjś tekst przed publikacją, bez zgody autora.

Czy „kolektyw myślowy” może być wspólnotą wyobrażoną? Myślę o tych wspólnotach, w których byłam i z którymi czuję się obecnie związana, o własnym miejscu w nich, o tym, co ułatwiało funkcjonowanie i co

acji „napięci[a]” (Tamże). Wyczuwają „zł[ą] atmosfer[ę]”, co „wpływa na (...) [ich] układ nerwowy” (Tamże: 27; por. Tamże: 24, 85). „[N]ie znoszą przebywać tam, gdzie panuje niezgoda. Klótnie innych ludzi są dla nich bardzo obciążające psychicznie” (Tamże: 24). O prawdziwości tych słów przekonałam się wielokrotnie.

sprawiało mi kłopoty. Dlaczego nie stałam się częścią pewnych „kolektywów”? Dlaczego z niektórych odeszłam? Dlaczego nie włączyłam się w działania kilku wspólnot, choć mnie do nich zapraszano?

Nie wszyscy mogą się zaangażować w działania „kolektywów myślowych” w jednakowym stopniu¹³. Kiedy coraz częściej jesteśmy zmuszani do rezygnacji z różnych form aktywności zawodowej, np. ze względu na sytuację rodzinną lub własne problemy ze zdrowiem, inni rezygnują z nas. I nie ma się o co obrażać.

Zastanawiam się, jakie są losy tych, którym nie udało się wrócić do pracy naukowej po doświadczeniach związanych np. z chorobą (własną lub bliskiej osoby) albo wypadkiem. Myślę o tych, którzy po powrocie do pracy nie odnosili już sukcesów, tych, których obezwładniło wypalenie zawodowe, o tych, którzy odeszli z pracy z powodu konfliktu w zespole. Żyjemy w czasach, w których liczy się sukces, zwycięstwo w rywalizacji. Potrzebujemy pozytywnych, budujących przykładów. Po co mówić o tych, które nie są wzorem kariery? A jednak... Czy ich doświadczenia nie zasługują na uwagę? Nie wszyscy, którzy zrezygnowali z pracy naukowej czują się rozczarowani, sfrustrowani, mają poczucie klęski. Niektórzy odnaleźli swoją „drugą połowę”, zmienili miejsce zamieszkania, weszli w nowe środowisko, realizują się poza nauką.

Jakie są losy badaczy, choćby tylko tych związanych z bliską nam dyscypliną, którzy przeszli na emeryturę? Ilu z nich nadal publikuje, zajmuje się dydaktyką, realizuje granty? Ilu żyje samotnie, poza środowiskiem naukowym? Ilu z nich utrzymuje kontakty z tym środowiskiem, choć sami już nie angażują się w naukę? Jak dzisiaj patrzą na swoje życie?

Każda z osób reprezentujących którąś z wymienionych przeze mnie grup mogłaby stać się autorem opowieści autobiograficznej. Byłaby w niej zapewne mowa m.in. o „kolektywach myślowych”, „zdarzeniach «zwrotnych»”, relacjach międzyludzkich, osiągnięciach i niespełnionych nadziejach, łączeniu różnych ról¹⁴, rozumieniu kariery, sukcesu. Do jakiego stopnia autorzy poszczególnych opowieści byłiby gotowi odsłonić siebie, zdobyć się na szczerość, pokonać barierę autocenzury? Czy ja sama byłabym w stanie stworzyć taką opowieść bez stosowania „przesłonięć”?

¹³ Nie wszyscy np. mają czas i ochotę na intensywne życie towarzyskie.

¹⁴ W przypadku osób związanych z nauką najczęściej trudno wytyczyć nieprzekraczalną granicę między pracą i nie-pracą. Tak zwany nienormowany czas pracy w rzeczywistości oznacza nieograniczony ramami czasowymi. Rację mają ci, którzy uważają, że traktowanie „biografii profesjonalnej” (zawodowej) i „nieprofesjonalnej” (prywatnej) jako opozycji, pary przeciwieństw, jest zabiegiem „sztucznym” (Modrzejewska-Świgulska, Bogusławski 2011: 127; patrz też Ellis 2011; Kafar 2011).



W 2004 roku dostałam od koleżanki świeżo wydany tom „Łódzkich Studiów Etnograficznych”, zatytułowany *Codziennie i niecodziennie. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*. Jeden z artykułów szczególnie mnie zainteresował. Był to tekst Marcina Kafara *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu* (Kafar 2004). Zastanawiam się, co sprawiło, że czytałam ten artykuł wielokrotnie, z niesłabnącą uwagą, emocjami, wyobrażając sobie sytuacje opisane przez badacza, osoby, które stały się bohaterami jego opowieści. Autor „Raportu” jest doskonale widoczny, nie skupia jednak uwagi na sobie. Opowiada o spotkaniach z ludźmi dotkniętymi nieuleczalnymi chorobami (pensjonariuszach hospicjum, stanowiącego część jednego z łódzkich domów opieki), o „doświadczeni[u] współuczestniczenia” (Tamże: 99), towarzyszeniu mieszkańcom Domu w codziennych czynnościach, w spacerach po parku, wysiewaniu nasion i podlewaniu wyrosłych z nich kwiatów, o „spotkaniowej *communitas*” (Tamże: 93). Rozmówcy Kafara mówią nie tylko o doświadczeniach związanych z chorobą. Wielu z nich wspomina ważne dla nich wydarzenia należące do czasu sprzed choroby. Pozwala im to, być może, zapomnieć na moment o bólu i lęku¹⁵.

Dlaczego ten tekst przyciągnął moją uwagę? Dlaczego do niego wracam? Czy dzieje się tak ze względu na temat podjęty przez badacza, moje „wyczerpanie” na cierpienie (bardziej innych, niż własne), doświadczenie chorób, które od dziecka znaczą moją biografię? W dzieciństwie dwukrotnie otarłam się o śmierć. To, że żyję, chodzę, jest czymś niezwykłym, skutki przebytych operacji dają jednak o sobie znać.

W szkole podstawowej wstrząsnęła mną śmierć dwojga znanych mi uczniów. Po raz pierwszy usłyszałam o chorobie nowotworowej i samobójstwie. Byłam nastolatką, kiedy zmarł mój wujek (brat babci). Przez wiele miesięcy nosiłam czarną opaskę na rękawie albo żałobną kokardkę przypiętą do ubrania. Denerwowało to niektóre osoby z mojej rodziny. Uważały mnie za dziwaczkę, kogoś, kto chce zwrócić na siebie uwagę, zarzucały przesadę w celebrowaniu żałoby. Nikogo nie interesowało, co przeżywam. Śmierć była dla mnie zjawiskiem, którego nie potrafiłam

¹⁵ W 2004 roku nie miałam żadnej wiedzy o domach opieki, hospicjach. Z czasem poznałam kilka osób przebywających w tego typu placówkach, ich rodziny i opiekunów, nie przyjąłam jednak propozycji podjęcia wolontariatu w takim miejscu. Podziwiam wszystkich, zwłaszcza ludzi młodych, którzy decydują się na codzienny kontakt z liczną najczęściej grupą osób dotkniętą nieuleczalną chorobą, zbliżających się do kresu życia. Z cierpieniem zwielokrotnionym, zamkniętym w przestrzeni instytucji dalekiej od domu rodzinnego.

pojąć. Kojarzyła się z rozłąką, czyjąś nieobecnością. W przypadku wujka oznaczała ona rozstanie z człowiekiem i miejscem, które było mi bliskie (w jego domu na wsi od najmłodszych lat spędzałam cudowne wakacje). Oznaczała koniec pewnego okresu w moim życiu¹⁶.

Kiedy po raz pierwszy przeczytałam *Autobiograficzny raport z tere-
nu*, tkwiłam w nurcie antropologii etniczności i polityki. Tekst Marcina Kafara był objawieniem, olśnieniem, frapującym przykładem „pisania etnografii”, antropologicznej autorefleksji¹⁷. Różnił się zdecydowanie od znanych mi publikacji dotyczących tożsamości etnicznej/narodowej i jej wyznaczników, relacji między grupami dominującymi i mniejszościami etnicznymi/narodowymi, funkcjonowania wielokulturowych społeczności, konfliktów i dialogu, stereotypów etnicznych, doświadczeń różnych osób związanych ze zmianami, które można uznać za „zdarzenia «zwrotne»” w historii jednostek i różnego rodzaju grup.

Z niecierpliwością czekałam na książkę stanowiącą podsumowanie badań przeprowadzonych przez Marcina Kafara w Domu opieki/hospicjum, zatytułowaną *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* (Kafar 2013). Jest ona bliskim mi duchowo przykładem antropologii, która – jak napisał Andrzej P. Wejland (2013: 10) – „unika chłodnego dystansu, by wtopić się w świat «innych» jak najdelikatniej. (...) uczestniczyć w nim, a nie tylko go z boku obserwować czy podglądać, być w nim obecnym – obecnym całym sobą, po ludzku (...). Być także, a może przede wszystkim, dla tego świata, w troszczącej się o niego, a nie wyłącznie o własne «naukowe» wyniki, antropologicznej posłudze” (Tamże: 9)¹⁸. Wspomniana książka jest nie tylko świadectwem zaangażowania autora (Kafar 2013: 37–66). Jest w niej wyraźnie obecny „rys autobiograficzny”. Zauważalna jest „postaw[a] świadectwa” (Tamże: 11; patrz też Tamże: 11–15), „współdoświadcz[enia] i współprzeżywa[nia]” (Tamże: 15).

Dla Marcina Kafara inspiracją stała się lektura książki Olivera Sacksa, *Stanąc na nogi* (Kafar 2013: 122). Jej bohater ulega wypadkowi w górach. Trafia do szpitala, następnie do sanatorium. Jest poddawany intensyw-

¹⁶ Czy miało to wpływ na moje późniejsze zainteresowania antropotematologią? Nie był to dla mnie podstawowy problem badawczy, odniesienia do śmierci pojawiły się jednak w pracach dotyczących Mongolii (obrzędy przejścia, sytuacje graniczne, symbolika wielu zachowań ludycznych, dar i ofiara). Obrzędowości pogrzebowej i wyobrażeniom dotyczącym śmierci (w różnych kulturach) poświęciłam pojedyncze wykłady dla studentów. Czytam publikacje mówiące o śmierci, obserwuję, jak zmienia się podejście do niej, związana z nią obrzędowość, nie zamierzam jednak prowadzić własnych badań na ten temat. Nie umiem odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego”?

¹⁷ Kolejnym objawieniem był wspomniany wcześniej tekst Ellis (2011).

¹⁸ Jest to fragment tekstu zatytułowanego *Zaangażowanie i autobiografia*, pełniącego rolę wprowadzenia do książki Marcina Kafara.

nej rehabilitacji, mającej przywrócić mu czucie w nodze, pomóc odzyskać sprawność (Tamże: 122-123)¹⁹. Kafar pyta: „(...) dlaczego wybrałem ten właśnie gatunek tekstu, a może to on wybrał mnie, a nie ja jego?” (Tamże: 31; por. Tamże, przyp. 14). Podobne pytanie zadawałam sobie wielokrotnie. Mam pewność, że wiele tekstów „wybierało mnie”. Pojawiały się zawsze w najbardziej odpowiednim momencie, by wskazać mi drogę, odpowiedzieć na nurtujące mnie pytania, rozwiązać wątpliwości.



Każdy człowiek ma swoją historię. Każdy może stać się autorem autobiograficznej opowieści²⁰, w której zapewne pojawią się różnorodne „zdarzenia «zwrotne»”. W moim przypadku takim zdarzeniem było np. dołączenie do grupy prowadzącej badania terenowe w Mongolii. Kolejny przełom miał związek z podjęciem badań w zachodnich i centralnych rejonach Republiki Białoruś. Nie wybierałam tych terenów, zostałam przez nie wybrana.

Jesienią 1991 roku do Instytutu Historii Kultury Materialnej, w którym pracowałam²¹, przyjechała delegacja z Białoruskiej Akademii Nauk z propozycją realizacji wspólnych badań²². Kierująca wówczas Zakładem Etnologii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN, prof. Wanda Paprocka rozumiała doskonale, że systematyczne wyjazdy badawcze na tereny przez długie lata niedostępne etnologom z zewnątrz są szansą dla ośrodka. Kto miałby jednak te badania prowadzić? Wskazała m.in. mnie. Z tego, co wiem, zadecydowało doświadczenie terenowe. Zdobywałam je wprawdzie poza Europą, moja przełożona była jednak pewna, że poradzę sobie doskonale w nowych realiach.

¹⁹ Przypomniam sobie własne pobyty w szpitalach. Ból przed operacją i po niej, długotrwałe unieruchomienie, nauka poruszania się o kulach (opanowałam tę sztukę dość szybko). Wiedziałam, że się uda. Byłam wtedy młoda, silna, pełna nadziei. Inne były szpitale, inni ludzie. Dziś każdy ból w nodze wywołuje niepokój. Nie mam siły przechodzić przez to po raz kolejny. Żadne świadectwa, łącznie z moim własnym, nie są dla mnie pociechą.

²⁰ Moja mama często powtarzała, że życie każdego człowieka jest gotowym scenariuszem filmowym.

²¹ Obecnie nosi on nazwę: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

²² Ich tematem była „Kultura materialna i duchowa diaspory polskiej w Białorusi i diaspory białoruskiej w Polsce. Kontakty polsko-białoruskie. Wyznaczniki tożsamości narodowej”. W 1996 roku temat zmieniono na: „Polacy i Białorusini jako społeczności mniejszościowe od końca XIX w. do współczesności”.

Niełatwo było przestawić się na nowy teren, prowadzenie rozmów o sprawach odległych od gier, zabaw, sportu. Musiałam „zejść na ziemię”, przestać myśleć o symbolice, magii, obrzędach przejścia, nauczyć się nowych miejsc, ludzi, ich sposobów myślenia. Zainteresowały mnie losy Polaków mieszkających na terenie Białorusi, wyznaczniki ich tożsamości, proces jej formowania, życie na pograniczu kulturowym, stosunki etniczne, stereotypy, doświadczenia związane ze zmianami systemowymi. Przechodziłam przyspieszony kurs „wielkiej” i „małej” historii. Szczególnie interesująca stała się dla mnie historia mówiona, narracje życia/narracje osobiste.

Silnie odczuwałam (przejmowałam) emocje rozmówców towarzyszące wspomnieniom z okresu międzywojnia, czasów II wojny światowej, lat powojennych, a także narracjom dotyczącym transformacji systemowej, zapoczątkowanej przez *pieriestrojkę*. Często myślałam, jak bym się zachowała, gdyby podobne doświadczenia były moim udziałem. Wyobrażałam sobie sytuacje, o których opowiadali rozmówcy. Badania terenowe stały się dla mnie swoistymi rekolekcjami. Punktami zwrotnymi w myśleniu o świecie i o sobie, refleksji nad własnym życiem, relacjami międzyludzkimi, skutkami podejmowanych decyzji, możliwościami dokonania wyborów, zachowaniami w sytuacjach granicznych. Zastanawiam się nad związkami między tzw. „wielką” i „małą” historią. W jakim stopniu mamy wpływ na własne życie?

Jeden z badaczy, po wysłuchaniu referatu, w którym przedstawiłam wstępne wyniki badań prowadzonych w zachodniej i centralnej części Republiki Białoruś, stwierdził: „Pani uprawia etnografię współczująco-rozumiejącą”. Z jego spojrzenia nie mogłam wyczytać intencji, z jaką wypowiedział te słowa. Zapytałam: „Czy to dobrze, czy źle?”. Nie odpowiedział. Twarz mężczyzny była dla mnie nieprzenikniona. Pomyślałam: „Nie potrafię inaczej. Współodczuwam i staram się zrozumieć innych”²³.

O zrozumieniu siebie samej zaczęłam myśleć dość późno. Zajęło mi to mnóstwo czasu. Ten proces trwa. Pojawiają się kolejne „lekcje do odrobienia”, doświadczenia i pytania o ich sens. Kilka lat temu doszłam do wniosku, że moje życie przypomina poligon, na którym nieustannie padają komendy: „Padnij! Powstań!”. Biegam z pełnym obciążeniem, z maską przeciwwgazową na twarzy. Padam i podnoszę się, by znowu upaść. I znów się podnieść. W pewnym momencie zauważyłam, że doświadczenia, przez które przeszłam, pomagają mi zrozumieć innych. Jestem w stanie pomóc rozmową, współ-odczuwaniem, współ-byciem. Wiem, jak ważna jest obecność kogoś, kto potrafi słuchać, próbuje zrozumieć. Wiem, jakim darem jest człowiek,

²³ Rozmowa miała miejsce w przerwie konferencji. Spieszyliśmy się na obiad, nie było okazji, by ją kontynuować.

który trwa przy nas w trudnych momentach życia, kiedy ogarnia nas lęk, brak nadziei, poczucie osamotnienia, niezrozumienia.

Nie przypuszczałam, że badania za wschodnią granicą Polski²⁴ na długie lata staną się ważną częścią mojego życia, że będę pisać i mówić o problemach etnicznych, wielokulturowości, pograniczach kulturowych, „pomieszonym świecie”, stereotypach, dialogu i konfliktach, doświadczeniu, pamięci, perspektywie biograficznej, emocjach, towarzyszących zarówno rozmówcom, jak i mnie samej. Urzekła mnie charakterystyczna dla pogranicza mieszanka języków, kultur, religii, tożsamości. Patrzyłam na ten fenomen z perspektywy osoby wychowanej w rodzinie monoetnicznej, mieszkającej wśród osób posługujących się na co dzień tym samym językiem. Odkrywałam wartość pogranicza jako miejsca stwarzającego okazję do poznania i zrozumienia Innego, nauczenia się wielu języków i szacunku dla odmiennej kultury. Miejsca, które może sprzyjać dialogowi, może jednak również być przestrzenią konfliktu.

W swoich pracach, mówiąc o pamięci, doświadczeniach, perspektywie biograficznej, przywoływałam wypowiedzi rozmówców, listy, dokumenty archiwalne. O własnych doświadczeniach, związanych z prowadzeniem badań terenowych, pisałam niewiele, z moich tekstów jednak łatwo wyczytać emocje, współodczuwanie²⁵. Jestem w nich obecna duchem. Nie dlatego, żebym chciała się ukrywać, zasłaniać. Po prostu nie myślałam o takim sposobie pisania, w którym badacz jest widoczny, mówienia nie tylko o innych, ale i o sobie.



Vincent Crapanzano stwierdził, że nawet w najbardziej obiektywnej etnografii ukryty jest „wymiar autobiograficzny” (Crapanzano 1977: 72, za Kafar 2004: 97). Kluczem pozwalającym dotrzeć do tego wymiaru jest, moim zdaniem, znajomość biografii autora. Nie znając jej, możemy przeczuwać pewne uwarunkowania, tropy podsunięte przez przeczucia mogą jednak okazać się mylne.

Jakie informacje o autorze (poza tymi, które dotyczą jego wiedzy, erudycji, zainteresowań badawczych, sposobu pisania) płyną np. z lektury tekstów etnograficznych? Co możemy powiedzieć o osobie, której nie znamy osobiście lub znajomość ta jest powierzchowna? Czy można scho- wać się za słowami do tego stopnia, by ich „autobiograficzny wymiar”

²⁴ Prowadziłam je na terenach Białorusi, Litwy i Ukrainy.

²⁵ Mówiło mi o tym kilka osób, podkreślając, że emocje udzieliły się także im.

pozostał nieujawniony? Jak często, czytając prace naukowe (nie tylko z interesującej nas najbardziej dziedziny), zadajemy sobie pytanie o autora i jego biografię? Jaki wpływ na odbiór tekstów ma znajomość osób, które je napisały i nasz stosunek do nich? Czy ważniejszy dla nas jest tekst, czy osoba badacza?

Każdy autor podejmuje decyzję, czy chce mówić o sobie. Istnieją też zapewne powody, dla których to czyni. Każdy też, jak zauważył Marcin Kafar, decyduje, ile chce przekazać i w jakim momencie jest na to gotów. Jaką część siebie może odsłonić, jaką natomiast woli zachować w tajemnicy (Tamże: 97).

Niektórzy naukowcy odnoszą się lekceważąco do antropologii doświadczenia i związanej z nią autorefleksji antropologicznej, określając pisanie o emocjach, doświadczeniach, spotkaniach z rozmówcami w trakcie badań terenowych itp. mianem „babskiej etnologii”. Nie ma ona, ich zdaniem, nic wspólnego z nauką (na ten temat patrz Kabzińska 2013: 36)²⁶.

W artykule zatytułowanym *Babska etnologia* przyznałam, że nigdy nie myślałam o włączeniu się w nurt badań, jakim jest autoetnografia (Tamże: 48). Nie mówiłam dotychczas np. o wpływie etnologii/antropologii kulturowej na mój sposób postrzegania świata, ani o tym, jak badania terenowe kształtowały mnie jako człowieka (Tamże). Nie wiem, czy dziś potrafiłabym zmierzyć się z opisem doświadczeń związanych z tymi badaniami, czy znalazłabym odpowiednie słowa. Nie chodzi o informacje o zdarzeniach, spotkaniach z rozmówcami²⁷, lecz o przekazanie tego, czym były one dla mnie, jak pod ich wpływem zmieniało się moje spojrzenie na badaną rzeczywistość, procesy historyczne, podejście do kategorii pamięci, doświadczenia, emocji. Jakie były następstwa zetknięcia z perspektywą biograficzną? Czego dowiedziałam się o innych i o sobie, o człowieku w różnych sytuacjach życiowych? Dlaczego z niektórymi osobami połączyła mnie szczególna więź? Wielokrotnie powtarzałam, że ci, z którymi rozmawiałam podczas badań terenowych stali się dla mnie nauczycielami, przewodnikami po świecie, którego wcześniej nie znałam. Wiem, że tak jest, czy jednak potrafiłabym przekazać tę prawdę?

Przełomem była rozmowa z Filipem Wróblewskim. Było to w 2014 roku. Krakowski badacz przygotowywał rozprawę doktorską zatytułowaną *Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania*

²⁶ Podobne były początkowe reakcje na autoetnografię. Jeden z przedstawicieli „głównego nurtu socjologii”, po lekturze artykułu Carolyn Ellis, dotyczącego „introspekcji jako metodologii w naukach społecznych”, przesłanego przez nią do redakcji czasopisma „Symbolic Interaction”, uznał autorkę za „osob[e] (...) schizofreniczn[ą]” (Kafar 2010: 351); por. reakcje na *Final negotiations* (Tamże: 350–351).

²⁷ O niektórych z nich wspominałam w *Babskiej etnologii* (Kabzińska 2013: 48–50).

przemian metodologii i praktyk badawczych. Wraz z innymi osobami zostałam poproszona o odpowiedź na kilka pytań, dotyczących m.in. początków zainteresowań etnografią, zdobywania doświadczeń badawczych, udziału w badaniach terenowych. Filip Wróblewski chciał też wiedzieć, czym były dla mnie studia etnograficzne, w jaki sposób przygotowywały do zawodu i co zawdzięczam etnografii.

Przygotowałam swoją wypowiedź na piśmie. Ten sposób podążania za myślami, porządkowania pojawiających się wątków, poszukiwania klarownej formy przekazu, jest mi najbliższy²⁸. Tekst zatytułowany *Etno-doświadczenie*²⁹ zaczęłam od stwierdzenia: „Nigdy nie opowiadałam o sobie publicznie”. Następnie przypominałam pewną sytuację z okresu mojej pracy w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu. Było to w 2008 roku. Studenci poprosili, bym opowiedziała im o swojej drodze do etnologii i pracy naukowej („byciu w zawodzie”). Nie byłam gotowa na rozmowę o sobie. Nie był to czas zwierzeń, podsumowań. Obawiałam się, że rozczaruję młodych ludzi. Nie jestem przykładem osoby, która starannie zaplanowała swoją drogę życiową, była nastawiona na zrobienie kariery i uparcie dążyła do celu, pokonując wszelkie przeszkody³⁰. Zbyt późno zrozumiałam, że przegapiłam okazję do rozmowy o różnych ścieżkach wiodących ku etnologii, związanych z nią doświadczeniach, poszukiwaniu swego miejsca w dyscyplinie, moim własnym spojrzeniu na nią.



Momentem sprzyjającym autorefleksji są zazwyczaj jubileusze. Z okazji siedemdziesięciolecia toruńskiego ośrodka etnologicznego zaplanowano wydanie książki złożonej z tekstów napisanych przez osoby w różnych

²⁸ Moja mama twierdziła, że napisała doktorat na spacerach z psem. Była chemikiem, część jej pracy powstała w laboratorium. Przypuszczam, że długie wieczorne spacerzy z ukochanym Lopkiem pozwoliły jej rozmyślać nad koncepcją dysertacji, sprecyzować wiele sformułowań, uporządkować sposób prezentacji poszczególnych wątków. Ja tak nie potrafię. Mogę pracować w różnych warunkach (w autobusie, w pociągu, w kawiarni, na ławce w parku, w kolejce do lekarza), muszę jednak mieć kartkę i długopis, by na bieżąco spisywać pojawiające się myśli i podążać ich śladem. Na spacerach byłoby to niemożliwe.

²⁹ Przesłałam go e-mailem Filipowi Wróblewskiemu. Rozmawialiśmy później kilkakrotnie przez telefon, rozwijając pewne wątki, dodając nowe. Nie wiem czy to, co napisałam i opowiedziałam przydało się badaczowi w pracy doktorskiej. Dla mnie spotkanie z nim było „zdarzeniem «zwrotnym»”, zmusiło do sformułowania odpowiedzi na wiele pytań, przyjrzenia się sobie. Było też okazją do wspomnień.

³⁰ Skąd wiedziałam, czego oczekują? Być może moje założenie było błędne.

okresach związane z placówką, noszącą obecnie nazwę Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK. Motywem przewodnim był Toruń. Ucieszyłam się z zaproszenia. Zastanawiałam się nad tematem artykułu. Nie prowadziłam badań w Toruniu, nie mogłam zaprezentować ich wyników. Zdecydowałam się opowiedzieć o swoich doświadczeniach związanych z tym miejscem.

Artykuł zatytułowałam *Toruń z oddali (migawki wspomnień)*. Nie zdążyłam napisać go w terminie³¹. Zbliżał się moment przekazania tomu recenzentom, a tekst wciąż nie był gotowy. Wycofałam się z publikacji. Pisałam jednak dalej. Dla siebie. Podczas jednej z rozmów telefonicznych opowiedziałam o „toruńskich migawkach” Marcinowi Kafarowi. Poprosił o przesłanie tekstu. Dostrzegł w nim wiele poziomów, których ja sama nie potrafiłabym nazwać. Byłam szczęśliwa, kiedy uznał, że „migawki” wpisują się w koncepcję redagowanej przez niego pracy zbiorowej, zatytułowanej *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych* (Kafar 2016). Bałam się, jak mój tekst zostanie oceniony przez recenzentkę³². Kiedy dowiedziałam się, że ocena jest przychylna, nie mogłam powstrzymać łez wzruszenia i radości.

Publikacja artykułu we wspomnianej książce (Kabzińska 2016) i dołączenie do nowego „kolektywu myślowego” stały się dla mnie „zdarzeniami «zwrotnymi»”. Opublikowałam kilkadziesiąt artykułów w pracach zbiorowych, nigdy wcześniej jednak nie myślałam o wspólnocie. Dlaczego dopiero w tym momencie tak mocno odczułam jej istnienie?

Marcin Kafar poprosił mnie o napisanie artykułu do internetowego czasopisma „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” (Kabzińska 2017b). Zostałam również zaproszona do udziału w projekcie „Mistrzowie”³³. Swoją wypowiedź, przeznaczoną do tomu poświęconego mistrzom, którego wydanie było częścią owego projektu, zatytułowałam: *Słowo mistrz/Mistrz brzmi obco...*³⁴. Wolałam pisać o Nauczycielach. Część tekstu poświęciłam prof. Annie Kutrzebie-Pojnarowej i prof. Witoldowi Dynowskiemu. Dzięki nim odważyłam się postawić pierwsze kroki w nauce. Zawsze czułam ich wsparcie, życzliwość, wiarę we mnie. Opowiedziałam także o dwóch innych osobach, które miały na mnie wpływ – o Babci i o kimś, kogo nazwałam Nauczycielem. Spotkanie z nim stało się dla mnie doświadczeniem naznaczonym radością i cierpieniem. Zmieniło moje myślenie o ludziach, przyjrzałam się również sobie.

³¹ Zdarzyło mi się to po raz pierwszy i, jak dotąd, jedyny.

³² Była nią prof. Maria Mendel.

³³ Artykuł na temat tego projektu patrz Kafar, Kola 2016; Kafar 2019: przyp. 8.

³⁴ Wypowiedź ta ostatecznie ukazała się po angielsku jako *The word master/Master sounds strange* (Kabzińska 2019).

7 grudnia 2016 roku kilka osób uczestniczących w projekcie „Mistrzowie” miało spotkać się w Toruniu. Cieszyłam się ogromnie z zaproszenia. Kupiłam bilet kolejowy, spakowałam walizkę. W dniu wyjazdu obudziłam się z gorączką i bólem gardła. Zostałam w domu. Bardzo pragnęłam spotkać się z osobami pracującymi nad tym samym projektem! Poczuć się częścią „kolektywu myślowego”, usiąść przy jednym stole, rozmawiać! Byłam ciekawa, jak każda z osób tworzących ten „kolektyw” opowiada o mistrzach. Mieliśmy też dyskutować o moim tekście. Podobno to Woody Allen powiedział: „Jeśli chcesz rozśmieszyć Pana Boga, opowiedz Mu o swoich planach”...



Kiedy po raz pierwszy zetknęłam się z terminem „autoetnografia”? Stało się to zapewne podczas lektury tekstu Marcina Kafara (2011: 44), nie pomyślałam jednak wówczas o włączeniu się w „nurt autoetnograficzny” (Tamże: 37). Zainteresowały mnie przede wszystkim przytoczone w tekście opowieści, kategoria epifanii, „zdarzeń «zwrotnych»”. Później przeczytałam artykuł *O przełomie autoetnograficznym...* (Kafar 2010), wciąż jednak raczej *przyglądam się*, niż *uczestniczę* w „nurcie autoetnograficznym”.

Autoetnografia kojarzy mi się z pisaniem o sobie, o własnych doświadczeniach (byłby to więc rodzaj „babskiej etnologii”), ze wspomnianym przez Ellis „«ucz[eniem] się o ludzkich zachowaniach»” (Kafar 2011: 44). Na własny użytek nazwałam auto-etno-grafię „etnografią autorską”, „etnografią badacza”, który potrafi odsłonić siebie, by pomóc sobie i innym zrozumieć „ludzkie zachowania”, naznaczoną jego obecnością.

Zwróciłam uwagę na „przymus opowiadania” o własnych przeżyciach. W przypadku Ellis np. był on związany z chęcią pomocy tym, którzy próbują uporać się ze stratą bliskiej osoby, dodania im otuchy. Zainteresowało mnie też połączenie autoetnografii z „pragnienie[m] dawania świadectwa”³⁵ (Ellis 2011: 53). „Dawanie świadectwa” kojarzyłam dotychczas z funkcjonowaniem niektórych wspólnot religijnych.

Z czego wynika wzrost zainteresowania autoetnografią w Polsce i w innych krajach? O jakich problemach badacze mówią najczęściej? Jakie wydarzenia stają się dla nich „zdarzeniami «zwrotnymi»”? Dlaczego chcą/pragną o nich opowiedzieć? Które z tych doświadczeń można uznać za powszechne, które natomiast podzielane są jedynie przez nielicznych?

³⁵ Istnieje różnica między „odczuwa[niem] pragnieni[a]” i „odczuwa[niem] potrzeb[ny]” opowiadania (więcej patrz Kafar 2011: 53).

Czy chciałabym włączyć się w „nurt autoetnograficzny”? Moja intuicja podpowiada mi, że odnalazłabym w nim swoje miejsce, czy jednak jestem gotowa na odsłonięcie siebie? W jakim stopniu mogłabym to uczynić? O czym chciałabym opowiedzieć? „Metoda autoetnograficzna zaczyna się zawsze od tego, co osobiste” ... (Kafar 2010: 335).



Propozycję napisania tego artykułu dostałam w trudnym dla mnie momencie. Podjęłam ważne decyzje zawodowe, nasiliły się kłopoty ze zdrowiem, zakończyłam wieloletnią znajomość z kimś, kto w haniebny sposób nadużył mojego zaufania.

Chciałam opowiedzieć o własnych przeżyciach związanych z łączeniem różnych ról. Szczególnie pragnęłam podzielić się doświadczeniami ostatnich lat, kiedy najmocniej „dotknęłam zła”³⁶. Stało się to za sprawą trzech osób, którym bardzo długo pomagałam, współpracując w ich troskach, silnych emocjach, rozterkach, wszystkim tym, co je dotknęło. Osoby te dzieliły się ze mną wyłącznie dramatycznymi informacjami dotyczącymi pracy, rodziny, stanu zdrowia, relacji międzyludzkich, otwierając mi oczy na wiele zjawisk, których wcześniej nie byłam świadoma. Nie mogłam uwolnić się od opowieści skoncentrowanych wyłącznie na mrocznych stronach życia, pełnych negatywnych emocji, obwiniania innych (bez spojrzenia na siebie), informacji o tym, do czego są zdolni np. najbliżsi współpracownicy, rodzina, ci, których uważamy za przyjaciół. Odnosiłam wrażenie, że zostałam obsadzona w roli psychoterapeutki, nie miałam jednak do tego żadnych kwalifikacji, poza umiejętnością cierpliwego słuchania.

Zacząłam patrzeć na rzeczywistość oczyma wspomnianych osób. Nie potrafiłam odciąć się od nich, ogarniało mnie coraz większe zniechęcenie, paraliż woli. Czułam się osaczona przez zło, przerażona, zahipnotyzowana potokiem słów, napięciem emocjonalnym, towarzyszącym każdej rozmowie. Miałam coraz więcej trudności z podejmowaniem decyzji. Nie potrafiłam przerwać niszczących mnie, długotrwałych monologów³⁷.

³⁶ Było to zło innego rodzaju, niż to, o którym pisała Lincoln (Tamże: 40–41), dotyczyło różnych zjawisk, związanych najczęściej z relacjami międzyludzkimi.

³⁷ Dla osób nadwrażliwych bardzo ważny jest udział w dialogu (Sand 2016: 67–80), wymiana myśli (Tamże: 61). Ciągłe słuchanie, bez możliwości aktywnego uczestnictwa w rozmowie, może doprowadzić do „psychiczn[ej] blokad[y]” (Tamże: 68). Tak stało się w moim przypadku. Czy potrzeba dialogu stała się źródłem moich zainteresowań tym fenomenem, trwających od niemal dwudziestu lat?

Wysyłane przeze mnie sygnały: „jestem zmęczona, nie mam już siły tego słuchać, te rozmowy mnie zabijają, ogarnia mnie poczucie beznadziei i wszechobecnego zła”, były ignorowane. Na nic zdały się moje próby odwrócenia uwagi od negatywnych zjawisk, zmiany tematu. Jak wiele innych osób nadwrażliwych przyciągałam ludzi, którzy „pragną wyrzucić z siebie gromadzone długo pokłady frustracji” (Sand 2016: 65)³⁸. Niestety, „[o]soby wysoko wrażliwe (...) łatwo dają się wciągnąć w rozmowę, która odbiera im energię i dostarcza nadmiaru bodźców” (Tamże). Nie potrafią przerwać potoku słów, „za wszelką cenę [chcą] być życzliw[e], empatyczn[e] i uważn[e]” (Tamże; patrz też Tamże: 25, 65, 87). „Nie potrafi[ą] zdystansować się od cierpienia innych osób” (Tamże: 25). Ci, którym zależy jedynie na tym, żeby się „wygadać”, świetnie wyczuwają, że taka osoba nie umie się obronić. Nie mają żadnych skrupułów. Nie pragną poznać słuchacza. Traktują go instrumentalnie, przedmiotowo. Jeśli podejmuje próbę opowiedzenia o czymś, co dla niego ważne, kończą rozmowę lub zmieniają temat na taki, który je interesuje.

Świat coraz bardziej pogrążał się w mroku. Trwająca siedem lat nieuleczalna choroba mojej mamy, konflikty w rodzinie, współuczestnictwo w życiowych problemach bliskich mi osób, długotrwały kryzys wiary, ograniczenie aktywności naukowej... Czułam pustkę, której nie byłam w stanie wypełnić pisaniem. Nie było mowy o prowadzeniu badań terenowych, rozmowach z obcymi ludźmi, otwarciu się na nich.

Usiłowałam pracować, przyszedł jednak moment, w którym poczułam skrajne wyczerpanie. Przestałam jeździć na konferencje, rezygnowałam z wykładów, odrzuciłam propozycję powrotu do dydaktyki. Poznałam smak depresji³⁹ i prób ukrywania jej przed innymi. Na szczęście nie musiałam codziennie wychodzić z domu, przebywać wśród ludzi. Psycholożka, do której się w końcu zgłosiłam, powiedziała: „Pani Iwono! Trzeba być asertywnym, stawiać granice, umieć mówić nie!”. Odparłam: „Ja już się tego nie nauczę. Zbyt późno usłyszałam o asertywności”.

Nie miałam szczęścia do psychologów, z którymi mogłabym się porozumieć, których interesowałoby coś więcej niż ordynowanie antydepresantów. W moim przypadku nie przynosiły one efektów. Gdybym spotkała kogoś takiego jak Bogdan de Barbaro, psychiatrę i psychoterapeutę, jednego

³⁸ Dziś nie mam już kontaktu z żadną ze wspomnianych osób. Dwie z nich obraziły się na mnie, gdy okazało się, że nie spełniam ich oczekiwań, z jedną zerwałam znajomość. Znalazłam siłę, by to uczynić, byłam już jednak u kresu wytrzymałości psychicznej. Wiem, że każda z tych osób radzi sobie doskonale. Pracują, odnoszą sukcesy zawodowe, mają szczęśliwe życie rodzinne, realizują swoje marzenia...

³⁹ Osoby nadwrażliwe są „podatn[e] na lęk i depresję. (...) Najczęściej problemy te dotyczą (...) [je] wówczas, gdy nie jest (...) [im] dane wzrastać w bezpiecznym, wspierającym otoczeniu” (Tamże: 113; patrz też Tamże: 113-116).

z bohaterów niezwykłego filmu pt. *Nawet nie wiesz jak bardzo cię kocham...* Przyszłam, nie szukałam zbyt intensywnie pomocy specjalistów, po kilku negatywnych doświadczeniach doszłam bowiem do wniosku, że i tak nie znajdę właściwej osoby⁴⁰.

Koleżanki podpowiadały: „Pomyśl o sobie!”, „Nie angażuj się tak mocno w życie innych!”, „Nie przejmuj się tak!”, „Nabierz dystansu!”. Niektóre z nich doskonale opanowały tę sztukę, dla mnie jednak było to nieosiągalne. Nadwrażliwe sumienie wpędzało mnie w poczucie winy. Jak można odmówić pomocy osobie, która jej oczekuje? Jak można nie zaangażować się maksymalnie w pomaganie innym, myśląc egoistycznie o sobie?⁴¹



Czy w autoetnografii stosuje się „przesłonięcia”? Jak pisać o ludziach, z którymi połączyły nas trudne relacje? Jak pisać o własnych błędach i ich następstwach? Może wystarczy pokazać pewne typy zachowań? Andrzej P. Wejland np., w tekście pt. *The anti-masters*, scharakteryzował różne kategorie antymistrzów, pozostawiając „puste pola”, w które każdy może wpisać znane mu postacie (Wejland 2019). Czy w taki sam sposób można postępować włączając się w „nurt autoetnograficzny”?

Jak pisać o negatywnych doświadczeniach, żeby nie zostało to odebrane jak narzekanie, uzalanie się nad sobą, plotkowanie, wyraz pesymistycznego nastawienia do życia, oskarżanie kogokolwiek?

Jak drobiazgowy powinien być opis własnych doświadczeń, by stał się wiarogodny, zrozumiały dla innych? O wielu doświadczeniach nie jestem w stanie opowiedzieć szczegółowo. Jaki sens ma takie pisanie? Może doświadczenia, którymi chciałabym się podzielić, mają znaczenie jedynie dla mnie?



⁴⁰ Nadwrażliwi często mają trudności ze znalezieniem terapeuty, który potrafiłby ich zrozumieć (Tamże: 121), nie jestem więc wyjątkiem.

⁴¹ Kilka lat temu jedna z moich koleżanek powiedziała: „Nie jestem w stanie pomagać wszystkim, muszę dokonać wyboru”. Wtedy uznałam takie podejście za egoistyczne, dziś wiem, że miała rację.

Po kilkunastu dniach pracy nad tym tekstem nieoczekiwanie przypomniałam sobie pewną sytuację związaną z pobytem w Nalibokach (Republika Białorusi). Był późny listopadowy wieczór, deszczowy, wietrzny. Wróciłam do domu kobiety, u której zamieszkałam na czas badań terenowych. W żeliwnym garnku, pozostawionym przez nią w kuchennym piecu⁴², czekała na mnie gorąca zupa⁴³. Ktoś pomyślał o tym, że mogę być głodna, zmęczona, zmarznięta. Z troszczył się o mnie! Takie gesty zawsze były dla mnie ważne, w tamtym momencie jednak nabrały szczególnego znaczenia. Właśnie rozpadło się moje małżeństwo. Wciąż czułam pustkę po śmierci ukochanej Cioci (siostry ojca) i Babci (mamy mojej mamy) – osób, których miłość prowadziła mnie przez życie, ogrzewała i chroniła, którą wciąż czuję.

Próbowałam zrozumieć dlaczego to wspomnienie pojawiło się po tylu latach. Dlaczego w momencie pisania tego artykułu? Mam przecież tyle innych wspomnień z badań terenowych! Wpatrywałam się w monitor, jakbym tam chciała znaleźć odpowiedź. Mijały minuty... Nagle pojawiła się myśl, jedno słowo: „Samotność”. Zrozumiałam dlaczego tak ważne są dla mnie teksty Carolyn Ellis i Marcina Kafara, mówiące m.in. o przynależności do wspólnoty, o „spotkaniowej *communitas*”, bliskich więziach międzyludzkich, współodczuwaniu, otwarciu na drugiego człowieka.

Przypomniałam sobie inną sytuację. Byłam w III lub IV klasie szkoły podstawowej. Któregoś dnia, po lekcjach, poszłyśmy z koleżanką do jej domu. Mama koleżanki ucieszyła się, zaprosiła nas do stołu, przed każdą z nas postawiła talerz gorącej zupy. Dla dziecka jadającego obiady w szkolnej stołówce spożycie posiłku ugotowanego w domu, wśród bliskich, było doświadczeniem przeniesionym ze świata baśni.

Samotność jest tematem opowieści autoetnograficznych (Kafar 2010: 335)⁴⁴. Niektórzy decydują się na nią świadomie, do innych przychodzi nieproszona, stając się wiernym domownikiem. Jeszcze inni, być może, nigdy jej nie doświadczyli. Najgorsza, moim zdaniem, nie jest „samotność w tłumie”, lecz „samotność we dwoje”. W jaki sposób ludzie radzą sobie z samotnością – w świecie nauki, w tzw. życiu prywatnym, w każdym z tych światów jednocześnie? Jaki jest jej wpływ na ich codzienność, relacje z innymi osobami? Dlaczego niektórzy tak dobrze czują się w terenie?

⁴² Takie piece znałam z rosyjskich bajek.

⁴³ Do dziś pamiętam jej smak, zapach, kolor i konsystencję.

⁴⁴ Tematem opowieści autoetnograficznych są również: „uczuci[a], chorob[a], cierpienie (...), strat[a]” (Kafar 2010: 335).



Po śmierci mojej przyjaciółki Ireny Kotowicz-Borowy⁴⁵, po raz kolejny uświadomiłam sobie jak kruche jest ludzkie życie. Pomyślałam także o tym, jak nietrwale mogą być wspólnoty. Powstają, funkcjonują, rozpadają się, zmieniają skład. Kiedy zmiana jest następstwem czyjejś śmierci, bardzo trudno się z tym „oswoić”. Najboleśniej jest wtedy, kiedy odchodzą ludzie pełni planów, nowatorskich pomysłów, z dużym dorobkiem, ciekawi świata, wszechstronni, zarażający innych pasją, entuzjazmem, energią i radością, z łatwością nawiązujący kontakty i umiejący je pielęgnować.

Wiele zawdzięczam ś.p. Urszuli Kaczmarek z poznańskiego Instytutu Kulturoznawstwa. Regularnie pisałyśmy do siebie listy, wysyłałyśmy kartki z podróży, rozmawiałyśmy przez telefon. Spotykałyśmy się głównie na konferencjach. Była duszą towarzystwa. Miała mnóstwo znajomych. Wymieniałyśmy się informacjami o wydarzeniach naukowych, kulturalnych, interesujących publikacjach. Dzięki niej poznałam wiele ciekawych osób. Czułam się rażniej w jej obecności. Była moim oparciem⁴⁶.

Dzięki Uli i Irenie było mi łatwiej funkcjonować. Przy nich mogłam poczuć się pewniejsza, silniejsza. Wiedziałam, że jestem członkiem wspólnoty, w której znaczenie ma nie tylko aktywność naukowa, ale także możliwość dzielenia się radościami i smutkami. Z niecierpliwością czekałam na każde spotkanie. Kiedy odchodzą tacy ludzie jak Ula i Irena, świat na moment cichnie i zastyga, zmienia się też radykalnie, bezpowrotnie.

Pamiętam pierwszą konferencję, na którą pojechałam po śmierci Uli, zorganizowaną przez toruńskich politologów. Przed rozpoczęciem obrad długo wpatrywałam się w drzwi, rozglądałam się, czekając aż pojawi się moja przyjaciółka. Doskwierało mi poczucie obcości, samotności. Tak bardzo potrzebowałam obecności Uli! Nadrabiałam miną, uśmiechałam się, wygłosiłam referat, uczestniczyłam w dyskusji, chciałam jednak jak najszybciej wrócić do domu, gdzie mogłabym się wypłakać.

Podczas zebrań Fundacji Sławistycznej myślę o Irenie. Brakuje mi jej obecności. Po każdym takim spotkaniu słyśmy na kolację, długo rozmawiałyśmy...

⁴⁵ Irena pracowała w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie i w Muzeum Szlachty Mazowieckiej w Ciechanowie. Odeszła nieoczekiwanie 25 stycznia 2017 roku. Nie jestem w stanie usunąć jej numeru z książki adresowej w telefonie komórkowym, choć wiem, że już nie usłyszę jej radosnego głosu.

⁴⁶ 19 marca 2003 roku dowiedziałam się o śmierci Uli. Nie mogłam uwierzyć. Przyśniła mi się w dniu jej pogrzebu. Stałyśmy na drabinie w pokoju pełnym światła. Ona schodziła w dół, ja wspinałam się w górę. Spotkałyśmy się po środku, uściskałyśmy. Pożegnałyśmy się pięknie.

Opowieść o kimś, kto był (i wciąż jest) nam bliski, nie kończy się wraz z jego odejściem. Kolejne strony biografii dopisuje pamięć tych, którzy zostali. Na moim biurku w Instytucie siedzi mały niedźwiadek z fioletowego pluszu. Dostałam go od Uli w dniu habilitacji. Gliniany ptaszek podarowany mi przez Irenę stoi na półce z książkami. Ileż wspomnień wywołują te dwa niewielkie przedmioty⁴⁷...



Jesienią 2016 roku zaangażowałam się w wolontariat. Pomagałam w kuchni przygotowującej obiady dla bezdomnych i ubogich. Wśród wolontariuszy spotkałam osoby w różnym wieku. Czułam się częścią niezwyklej wspólnoty. Czasem pojawiała się myśl, by uczynić miejsce, w którym jestem, polem badań etnograficznych/antropologicznych, opisać związane z nim doświadczenia (własne i innych osób), nie chciałam jednak zmieniać roli, w jakiej występowałam w tej społeczności.

Po kilku godzinach stania przy kuchennym stole zmęczenie dawało o sobie znać. Ciężka chochła, którą nalewalam zupę, zostawiała ślad na dłoni. Wspólnie z innymi wolontariuszami wycierałam stoły, rozstawiałam talerze, kubki z herbatą, koszyki z chlebem, kroilałam warzywa, mięso, ziemniaki. Przyglądałam się dyskretnie osobom w milczeniu spożywającym posiłek. Myślałam o tych, którzy go przygotowali, o własnym życiu...

Nie potrafię opisać wzruszenia, jakie ogarnęło mnie, kiedy po raz pierwszy zostałam poproszona o nalewanie herbaty do termosów i butelek przyniesionych przez osoby korzystające z pomocy. Tego, co czułam, kiedy usłyszałam „Dziękuję”, wypowiedziane w sposób, jakiego wcześniej nie słyszałam. Dotknęłam czegoś niezwyklego, ogromnie dla mnie ważnego, czego nie umiem zamknąć w słowach.

Dzięki wolontariatowi odnalazłam (chwilowy) spokój po długich latach życia w nieustannym stresie, trwania w niszczącej mnie relacji, doświadczeniach nawracającej depresji. Spotkałam ludzi, w których oczach dostrzegłam światło.

Któregoś dnia kroilałam ziemniaki do zupy. Nagle usłyszałam głos koleżanki: „Iwona! Ty się cały czas uśmiechasz!”. Spojrzałam na nią i odpowiedziałam: „Jestem szczęśliwa”.

Podczas pierwszego dyżuru popłakałam się, krojąc cebulę. Natychmiast pojawiło się przy mnie kilka osób, pytając z troską, co się stało. Nie

⁴⁷ Czy zabieramy ze sobą wspomnienia, kiedy przechodzimy „na tamtą stronę”, czy też należą one jedynie do „tego świata”, są częścią życia „tutaj”?

wyśmiały mnie, kiedy wyjawiałam prozaiczną przyczynę łez. Jakże inna była ich reakcja, od tej, której wielokrotnie doświadczyłam w sytuacjach znacznie poważniejszych, kiedy dawano mi do zrozumienia, że muszę sobie radzić sama!⁴⁸. Są ludzie, którzy przemaszerują po drugim człowieku w podkutyh buciorach, zadowoleni ze swojej siły. I są tacy, którzy z daleka zauważą łzę w czyichś oczach, i przybiegną, pytając, czy trzeba pomóc.

Ze względu na problemy ze zdrowiem, po kilku miesiącach musiałam zrezygnować z udziału w wolontariacie. Doświadczenia z nim związane były jednak dla mnie niezwykle ważne. Miały moc ocalającą. Często wracam do nich pamięcią, uśmiechając się do wspomnień.

Kiedy zaczynałam pisać ten tekst byłam przytłoczona mrocznymi myślami, zmęczona, zniechęcona. Chciałam wyrzucić z siebie negatywne emocje, rozprawić się z własnym życiem, z tym, co mnie obciążało, z czym długo nie umiałam sobie poradzić. Pisałam i skreślałam, wyrzucałam słowa, akapity, spore fragmenty tekstu, szczegółowe opisy trudnych doświadczeń. Po kilkunastu dniach intensywnego pisania poczułam, że zniknął przymus opowiadania o tym, co bolesne. Poczulałam się wolna od przeszłości, gotowa na to, co przyniesie życie. Świadoma zniszczeń i tego, jak trudno będzie je naprawić.

W trakcie pisania przeżyłam momenty zwątpienia, rezygnacji. Nie mogłam uporządkować myśli, znaleźć sposobu na wyrażenie tego, co czuję, co pragnę przekazać innym. Dlaczego chcę to uczynić? Dla kogo piszę? Kładłam się spać nad ranem i budziłam po paru minutach, by znów pisać i skreślać, szukać właściwych słów.

Przez wiele lat, myśląc o swojej pracy, dostrzegałam przede wszystkim to, czego nie zrobiłam, co mogłabym osiągnąć, gdyby nie zachowania niektórych osób, sytuacja rodzinna, choroby, nadwrażliwość i związana z nią niska samoocena⁴⁹. Któregoś styczniowego wieczoru (2017 roku),

⁴⁸ Kiedy powiedziałam komuś, kto twierdził, że jestem mu bliska, o prawdopodobnie czekającej mnie operacji kolana, usłyszałam lekceważące: „To są powszechne operacje. Nie ma się czym przejmować!”. Nie tego oczekiwałam. Pomyślałam: „Ale to moje kolano, mój ból i lęk...”. Któregoś dnia chciałam opowiedzieć tej osobie o wizycie u lekarza, podzielić się dobrymi wiadomościami. Nie słuchała. Była zaabsorbowana swoimi sprawami (mnie od lat, codziennie, opowiadała szczegółowo o wszystkim, co dotyczyło jej samej). Jesienią 2016 roku dowiedziałam się, że konieczna będzie operacja, której się nie spodziewałam. Nie zgodziłam się. Długo stałam przed budynkiem przychodni, trzymając w dłoni komórkę. Wybrałam numer... Nie zadzwoniłam.

⁴⁹ Pewna pani psycholog spytała mnie o przyczynę niskiej samooceny. Dała mi do zrozumienia, że ktoś, kto uczy studentów, zdobywa kolejne stopnie naukowe, powinien być zadowolony, pewny siebie, dumny z odniesionych sukcesów. Z pewnością wiedziała, że trudno oddzielić „biografię profesjonalną” od „nieprofesjonalnej”, chciała jednak zapewne usłyszeć potwierdzenie tego ode mnie. Tak też się stało. Dziś wiem, że „[t]endencja do niskiej samooceny” jest jedną z cech osób nadwrażliwych (Sand 2016: 44), do których należą. Osoby te jednocześnie „stawia[ją] sobie wysoko poprzeczk[ę]” (Tamże; więcej patrz Tamże: 39-50).

kiedy wracałam do domu, przystanąłam i powiedziałam do siebie: „Osiągnęłam tyle, ile mogłam w sytuacji, w jakiej się znalazłam, pokonując mnóstwo przeszkód. Popęłniłam wiele błędów, nie chcę już jednak do nich wracać. Pragnę myśleć i mówić o tym, co dobre”.

Jesienią 2004 roku, podczas pobytu w Wilnie, rozmawiałam z panią Reginą. Miała osiemdziesiąt osiem lat. Los nie oszczędził jej dramatów, ona jednak potrafiła spojrzeć na nie, i na tych, którzy byli sprawcami jej cierpienia, z miłością, pogodą ducha. Potrafiła wybaczyć. Podczas jednej z rozmów stwierdziłam, że przeraża mnie ogrom zła w świecie. To, do czego zdolny jest człowiek. Pani Regina spojrzała na mnie ciepło i powiedziała: „Jest dużo dobrych ludzi. Są jak perły, które zsunęły się z rozerwanego przez kogoś sznura i potoczyły w różne strony. Trzeba szukać tych pereł i nawlekać na nową, mocną nić”.

Spotkałam Ludzi-Perły, przywracających nadzieję, rozświetlających mrok jednym słowem, spojrzeniem, uśmiechem. Czy to ja ich szukałam, czy to oni szukali mnie? Czy doświadczenia z tym związane mieszczą się w „nurcie autoetnograficznym”?

Nie spodziewałam się, że pisanie tego tekstu będzie miało wymiar terapeutyczny. Że będę pisać w dzień i w nocy, mierząc się z myślami i słowami, z napięciem między tym, co chciałabym odsłonić a tym, co „przesłaniałam”. Przede wszystkim zmierzylam się z własnym życiem.

Od kogoś, komu przez trzy lata pomagałam zmagać się z cierpieniem, dostałam ręcznie malowany talerz z motywem kaliny. Ilekroć spoglądam na ten dar, przypominam sobie fragment książki Anatolija Bajukańskiego (2015) pt. *Święty Mikołaj cudotwórca*. Jest w nim opis miejsca, w którym mieszka święty Mikołaj (Tamże: 119–123)⁵⁰. To Tajemniczy Las z Bańniową Polaną, na której rośnie „przeogromny Dąb” (Tamże: 120) i „Kalina Dobra. Pyłki jej kwiatów mają czarodziejską moc – zawierają dobro, a owoce, czerwone jagódki – piękno. Jedna gałązka Kaliny nigdy nie kwitnie, ani nie rodzi owocu – z niej powstają fujarki, których pełne miłości dźwięki potrafią przenikać do niedobrych serc, aby choć trochę pomniejszyć w nich zło i niegodziwość” (Tamże: 121). Kiedy Mikołaj gra na „kalino[wej] fujar[ce] (...) łagodne dźwięki (...) wpadają do ludzkich serc i zmieniają je. Milkną spory i znów panuje pokój i zgoda” (Tamże).

6 grudnia Mikołaj rozdaje prezenty. Wśród nich jest „mieszank[a] pyłków kwiatów Kaliny Dobra z kropelkami wody z dwóch rzeczek: Złotej Rzeczki Miłości i Srebrnej Rzeczki Szczęścia. Mieszankę tę rozpyła w drobne gwiazdeczki, które lśnią i migoczą na tle ciemnego nieba” (Tamże: 122). Pył ten „wnika w każde ludzkie serce, jakie tylko bije na Ziemi” (Tamże).

⁵⁰ Opowieść ta została zaczerpnięta przez Anatolija Bajukańskiego z książki o. Teofilakta, pt. *To wydarzyło się w nasze dni* (Bajukański 2015: 123).

W baśni Chansa Christiana Andersena o Królowej Śniegu, pojawia się motyw rozbitego lustra. Kiedy odłamki tego lustra wpadną człowiekowi do oka, staje się nieczuły, zapatrzony w siebie. Jego serce zamienia się w bryłę lodu⁵¹.

Od dawna myślę o tym, jak dobro i zło splatają się w życiu każdego człowieka, jak go kształtują. Podczas pisania tego tekstu doświadczyłam przemieniającej mocy Dobra. Może i do mojego serca wpadła odrobina pyłku, rozpylonego przez św. Mikołaja... Nie potrafię opisać tej przemiany językiem nauki. Nie umiem pisać takim językiem o swoich doświadczeniach, zwłaszcza tych, które dotyczą ważnych dla mnie relacji międzyludzkich, bolesnych przeżyć, współuczestnictwa w cierpieniu, wydarzeń z życia bliskich mi osób. Świadomie unikam podawania szczegółów. Wyjawiając je, czułabym się jak ktoś, kto zdradza tajemnice. Wiem, że bez szczegółowego opisu własnych doświadczeń mówienie o dramatach, trudnościach, depresji itp. może się wydać przesadą. Nie jestem jednak w stanie odsłonić się tak dalece. Do wielu wydarzeń nie chcę już wracać. Nawet po to, by pokazać, jak widziałam je kiedyś i jak widzę je obecnie.

Patrzę na swoje życie z perspektywy osoby świadomej swej nadwrażliwości⁵². Zaczynam rozumieć zachowania, świadczące o tym, że nie potrafię „przepuścić emocji przez rozum”⁵³. Dostrzegam wpływ wysokiej wrażliwości na mój stosunek do innych i sposób, w jaki byłam postrzegana. Widzę własne błędy i ich konsekwencje. Wysoka wrażliwość (nadwrażliwość) jest bezcenna w trakcie badań terenowych, na co dzień jednak potrafi być obciążeniem⁵⁴. Doświadczyłam tego wielokrotnie.

Wiem, że nie mogę niczego zmienić w swojej biografii, mogę jednak spojrzeć na nią inaczej, bez surowego osądu, pielęgnowania zranień, z wdzięcznością za to, co otrzymałam. Także za trudne doświadczenia, za ludzi, którzy nie byli perłami lub okazali się jedynie ich imitacją. Za nadwrażliwość, w któ-

⁵¹ Motyw ten przypominałam we fragmencie tekstu *The word master/Master sounds strange* (Kabzińska 2019).

⁵² Początkiem uświadamiania sobie, że zostałam „obdarowana” nadwrażliwością, była lektura książki *Być nadwrażliwym i przetrwać* Teda Zeffa (2008). Nie sądzę, bym kiedykolwiek napisała tekst autobiograficzny, którego motywem przewodnim będzie moja nadwrażliwość... Nie jestem na to gotowa. Nie czuję się na siłach, by po raz kolejny tak dogłębnie zmierzyć się z własnym życiem.

⁵³ Tego sformułowania użyła moja przyjaciółka Małgosia Kielkiewicz. Osoby nadwrażliwe mają trudności z powstrzymaniem rządzących nimi emocji. Reagują silnie na bodźce zewnętrzne, zarówno pozytywne, jak i negatywne (więcej patrz Aaron 1996; Kabzińska 2017a; Sand 2016; Zeff 2008).

⁵⁴ Na temat traktowania wysokiej wrażliwości jako daru lub przekleństwa patrz np. Sand 2016; por. Zeff 2008: 29–32; Kabzińska 2017a.

rej pragnę dostrzec dar⁵⁵ – dla mnie samej i dla innych. Czy jest to temat na autoetnograficzną opowieść?

Kiedy praca nad tym tekstem zbliżała się do końca, przeczytałam następujące słowa: „Współczesny świat jest coraz bardziej brutalny. Traktuje ludzi wrażliwych jak obce ciało, myśli o nich jak o nieprzystosowanych czy słabych. A w rzeczywistości wrażliwość to dar od Boga i warunek miłości” (Porzezińska 2017: 46).



Czuję duchową więź z tymi, dla których „uczucia, chorob[a], samotność[ć], cierpienie czy strat[a]” (Kafar 2010: 335) stały się motywem przewodnim opowieści autoetnograficznych. Osoby te należą do grupy „zranionych opowiadaczy” (ang. *wounded storytellers*) (Tamże). Mam nadzieję, że wielu z nich zostało uleczonych ze zranień, a przynajmniej nie są już one tak bolesne. Jaką rolę w procesie uzdrawiania odegrała autoetnografia?

Bibliografia

- Aron E.
1996 *The highly sensitive person. How to thrive when the world overwhelms you*, New York.
- Bajukański A.
2015 *Święty Mikołaj cudotwórca*, przeł. A. Czendlik, Kraków.
- Crapanzano V.
1977 *On the writing of ethnography*, „Dialectical Anthropology”, t. 2, s. 69–73.
- Ellis C.
2009 *Revision. Autoethnographic reflection on life and work*, Walnut Creek.
2011 *Mknący pociąg, czyli zmienne koleje kariery. Życie akademickie pod wysokim napięciem*, przeł. M. Kafar, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 67–84.
- Fleck L.
1986 *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkievicz, Lublin.

⁵⁵ Powtarzam sobie, że „[p]onadprzeciętna reaktywność nie jest żadnym defektem. Wręcz przeciwnie, może ona wzbogacać osobowość człowieka” (Sand 2016: 147). Nadwrażliwość nie jest chorobą, lecz cechą charakteru (Tamże: 13–14, 19–38; więcej patrz Aron 1996; Kabzińska 2017a). Inna sprawa, że niełatwo z nią żyć.

Kabzińska I.

- 2013 *„Babska etnologia”*, [w:] B. Bossak-Herbst, M. Głowacka-Grajper, M. Kowalski (red.), *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Warszawa, s. 36–58.
- 2016 *Toruń z oddali (migawki wspomnień)*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 89–109.
- 2017a *Nadwrażliwi – kulturowi odmieńcy*, „Etnografia Polska”, t. 61, s. 83–103.
- 2017b *„Nienawidzę tej szkoły!” O odrzuceniu, niezrozumieniu, i o tym, jak wiele zależy od człowieka*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 4, s. 158–170.
- 2018 *Gry mongolskie i koncepcja sił życiowych*, [w:] K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad (red.), *Lokalne i globalne perspektywy azjatyckie*, Warszawa, s. 139–158.
- 2019 *The word master/Master sounds strange*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 158–178.

Kafar M.

- 2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 63, nr tematyczny pt. *Codziennie i niecodziennie. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, s. 79–101.
- 2010 *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335–352.
- 2011 *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 37–66.
- 2013 *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź.
- 2019 *Looking for Self at the intersection of „Master/master” discourses*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 126–147.

Kafar M., Kola A.

- 2016 *Mistrzowie – preliminaria. O założeniach pewnego projektu badawczego*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 2, s. 190–196.

Lipoński W.

- 2004 *Rochwist i palant. Studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej*, Poznań.

Lippitt J.

- 2005 *Telling tales. Johannes Climacus and „narrative unity”*, [w:] N. J. Cappellorn, H. Deuser, K. B. Soderquist (red.), *Kierkegaard studies. Yearbook 2005*, Berlin, s. 71–89.

Modrzejewska-Świgulska M., Bogusławski M. M.

- 2011 *Czy istnieje „profesjonalny” i „nieprofesjonalny” wymiar biografii? Rozważania na kanwie opowieści autobiograficznej Michała Głowińskiego. Refleksja rozpisana na dwa głosy*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 127–150.

Porzezińska A.

- 2017 *Wrażliwi górą!*, „Niedziela”, nr 6, s. 46–47.

Rydlewski M.

2016 *„Żeby widzieć, trzeba wiedzieć”. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz.

Sand I.

2016 *Wrażliwość: dar czy przekleństwo?*, przeł. A. Świerk, E. M. Bilińska, Warszawa.

Wejland A. P.

2013 *Zaangażowanie i autobiografia*, [w:] M. Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź, s. 9–17.

2019 *The anti-masters*, „*Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*”, t. 8, s. 148–157.

Zeff T.

2008 *Być nadwrażliwym i przetrwać*, przeł. E. Abłamowicz, Warszawa.

Grażyna KUBICA*

MOJA ŚLÓŃSKO SUKNIA

– PROJEKT PERFORMATYWNO-AUTOETNOGRAFICZNY

Autoetnografia to praktyka badawcza i pisarska „łącząca to, co auto-biograficzne i osobiste, z tym, co kulturowe i społeczne” (Ellis 2004: xix), to „pielęgnowanie żywego doświadczenia” wyrażonego w impresjonistycznej i literackiej formie; to obecność osoby badacza czy badaczki zarówno w procesie badawczym, jak i w tekście; silna refleksyjność; zaangażowanie; podatność na zranienie; metodologiczna otwartość (Anderson, Glass-Coffin 2013); to stawianie prowokacyjnych pytań na temat własnej sprawczości i ograniczeń kulturowych (Reed-Danahay 2009). Autoetnografia opiera się na emocjach, introspekcji i ucieleśnieniu. Ten jej rodzaj jest określany jako ewokacyjny w odróżnieniu od analitycznego (Kacperczyk 2014). Moje przedsięwzięcie łączy oba te rodzaje, a także dawne rozumienie autoetnografii jako pewnego typu badań antropologicznych, polegających na tym, że badacz czy badaczka analizuje kulturę własnej grupy, z którą dzieli więzy zażyłości i wspólne sekrety (Kacperczyk 2017). Co więcej, jak ujmuje to jedna z badaczek: „Opis autoetnograficzny ukazuje świat w stanie ciągłej zmiany i ustawicznego ruchu – między opowieścią i kontekstem, między pisarzem i czytelnikiem, między kryzysem i jego rozwiązaniem. Kumuluje się w momentach wypełnionych zrozumieniem, w przeblyskach zjednoczenia i przeobrażeń” (Holman Jones 2009: 177). Mam nadzieję, że moje publiczne wystąpienia, podczas których mówiłam o swojej śląskiej sukni, mając ją na sobie, były dla słuchaczy i słuchaczek takimi przeblyskami.

Pomysł uszycia cieszyńskiego stroju nosiłam w sobie już od dawna, także ideę monitorowania tego procesu. Wynikły one w dużej mierze z chęci dowartościowania żeńskiej linii tradycji i mojej własnej matrylinii, ale także jako współczesny gest emancypacji śląskości i chłopskości. Był to

* Zakład Antropologii Społecznej, Uniwersytet Jagielloński.

także gest sprzeciwu wobec postawy moich cieszyńskich rodaków, którzy ulegają hegemonii polonocentryzmu, co przejawia się w tym, że o swoim ojczystym języku mówią „gwara”, a własną kulturową specyfikę zamykają w klatce folkloryzmu.

Bezpośrednim impulsem do tego, by się faktycznie zająć śląską suknią, była decyzja mojej córki Julii, która na początku ubiegłego roku oświadczyła, że do ślubu w warszawskim ewangelickim kościele św. Trójcy chce iść w cieszyńskim stroju. Nie mogła mnie bardziej ucieszyć. Postanowiłam wtedy, że sama też dam sobie wreszcie uszyć śląską suknię.

Chciałam by ten mój strój był ubraniem, a nie przebraniem. Nie miał być kostiumem na folklorystyczne występy, później chowanym do szafy. Nie miał też mieć charakteru „etnodizajnu”, czyli wykorzystywania motywów sztuki ludowej do współczesnych ubrań. Chodziło mi o stworzenie czegoś, co będzie ciągle strojem cieszyńskim, ale dostosowanym do mojej współczesnej wrażliwości estetycznej i gustu. Chciałam go zakładać na świąteczne okazje w moim ojczystym kraju, Śląsku Cieszyńskim, ale także poza jego granicami.

Archeologia pamięci

Usiłuję sobie przypomnieć moment, w którym zdałam sobie sprawę, że istnieją na świecie, oprócz zwykłych kobiecych ubrań: sukienek, spódnic, bluzek, także stroje noszone tylko w moim kraju. Pamiętam, że widywałam na nabożeństwach w ustrońskim kościele ewangelickim stare babiny ubrane w długie spódnice i ciemne *jakle* (żakiety), a na głowach noszące koronkowe białe czepce i związane pod brodą jedwabne chustki. W tych starodawnych strojach chodziły tylko jakieś nieznanne mi bliżej stare kobiety. Ich świat nie był moim światem, a raczej: one były przeżytkiem starego świata, który dla mnie nie miał znaczenia. W latach 60. XX w. jeszcze zawsze kilka takich babć obleczonych po śląsku bywało w kościele. Potem było ich coraz mniej, aż zupełnie zniknęły. Jak to możliwe, że tak długo wydawało mi się, że to nie była moja sprawa, nie mój świat?

Sama nigdy nie widziałam, żeby jakaś kobieta z najbliższego otoczenia ubierała się w ten strój, żeby kompletowała jego elementy, przygotowywała poszczególne części, prasowała, upinała, wygładzała. Urodziłam się w momencie, gdy wszystkie moje krewne ubierały się już „po miejsku” i nie miałam żadnej świadomości, że wcześniej było inaczej. Ale później musiałam zauważyć, że na rodzinnych fotografiach, szczególnie tych najstarszych pojawiają się kobiety w śląskich sukniach. Jest piękna fotografia mojej babci Andzi Blasbalżanki jako nastolatki zrobio-

na w atelier, gdzie pozuje w cieszyńskim stroju wsparta o wysoki stół (Fot. 2). (Użyłam tego zdjęcia niedawno do animacji w filmie historii mówionej pt. *Żywobyci przy granicy*, w którym rozmawiamy ze starszymi Ślązaczkami o naszym kraju przeciętym granicą państwową (patrz Kubica 2020)).

Kiedy zatem zmieniła się moja perspektywa? Kiedy zauważyłam, że te stare kobiety w śląskich sukniach to jest jednak mój świat? Trudno wyznaczyć jakiś konkretny moment, choć staram się zagłębić w przeszłość. Już raz dokonałam takiego autoetnograficznego wysiłku, gdy starałam się odtworzyć moment powrotu do śląszczyzny, mojego ojczystego języka (Kubica 2018a), a jeszcze wcześniej – gdy chciałam uchwycić moment rodzenia się mojego feminizmu (Kubica 2018b). Wszystkie te procesy najwyraźniej następowały równolegle i dokonywały się w latach 90. XX w. Dlaczego wtedy? Trzeba sięgnąć głębiej w przeszłość.

Moja młodzięcza perspektywa „ku światu” i nowoczesności, realizująca się w wyjeździe na studia socjologiczne do Krakowa, ignorująca miejsce urodzenia została chyba nieco wyhamowana przez decyzję prowadzenia projektu badawczego do pracy magisterskiej w moim rodzinnym kraju pod koniec lat 70. (Kubica 1996). Wtedy dopiero poznałam dzieje Śląska studiując historyczne opracowania, bo szkoła nie dostarczyła mi tej wiedzy (i nadal nie dostarcza). Uświadomiłam sobie wtedy, że dzieje śląskich księstw biegły od XIV w. zupełnie innymi torami niż dzieje Rzeczypospolitej, inne na nie oddziaływały siły, tworzył się odrębny system kulturowy pod wpływem dominacji czeskiej, a potem habsburskiej. Śląska specyfika polegała również na tym, że silna była tam Reformacja (choć później osłabiona potężną austriacką kontrreformacją), a także wczesna i głęboka industrializacja oraz związane z nią procesy modernizacyjne.

Późniejsze moje projekty spowodowały, że Śląsk Cieszyński był ciągle w orbicie moich zainteresowań, ale raczej nie jako własny świat, a na tej zasadzie jak antropologowie i ludoznawcy podchodzą do obiektu swych badań: są nim szczerze zainteresowani, ale to nie jest ich życie. Mimo że się wywodziłam z tej społeczności, to mój świat był gdzie indziej.

Przypominałam sobie jeszcze jedno wydarzenie, które miało miejsce w tamtym czasie. Wybrałam się na spacer z psem rodziców. Doszłam do posesji, gdzie mieszkali „Cudoki”, bezżenne rodzeństwo z pokolenia moich dziadków, które po kolei wymierało. Została po nich chałupa, która się w końcu zawaliła. Poszłam obejrzeć te zgliszcza, wśród nich – w oparach wilgoci – zobaczyłam jakieś stare ubrania i śląskie suknie: zwykle codzienne, wypłowiałe i wymięte. Podniosłam jedną z nich, bo mi się zrobiło żal, że leży w błocie. Mam ją do tej pory. Wzięłam tę suknię jak eksponat etnograficzny, z zainteresowania badawczego raczej niż osobistego. Ta suknia była jednak ciągle dla mnie elementem świata, który nie był mój.

Rodzinne archiwum



Fot. 1. Źródło: archiwum autorki

W moim dość bogatym rodzinnym archiwum fotograficznym jest wiele zdjęć, na których widać moje przodkinie w śląskich sukniach. Najstarsze zdjęcia pochodzą z początku XX w. Moje trzy prababcie, córki ustrońskich gospodarzy, nosiły jeszcze wtedy te suknie i do zdjęć pozowały w ich odświętnych wersjach (o czwartej, pochodzącej z Orłowej niewiele wiem, nie zachowała się żadna jej podobizna). Piękne, choć nieco zniszczone, jest zdjęcie ślubne jednej z nich: młodziutkiej Anny Cholewianki i Karola Blasbąga, ustrońskiego szewca (Fot. 1, A. F. Richter, Teschen, 1901). Jej biała, haftowana *koszółka* z bufiastymi rękawami kontrastuje z jego ciemnym surdudem. Jest to jedyne jej zdjęcie w śląskiej sukni. Później nosiła się już po miejsku.

Mam też fotografie w tych strojach przedstawicielek następnego pokolenia, czyli obu babci jako młodych dziewcząt w okolicach I wojny światowej. Nie wiem, co było okazją do ich wykonania. Nie są to raczej zdjęcia confirmacyjne, bo mają na nich więcej niż 13–14 lat, kiedy ewangelicka młodzież jest poddawana temu rytuałowi. To są ich jedyne zdjęcia w tych strojach.

Na fotografii z wczesnych lat 30. widać reprezentantkę kolejnego pokolenia, córkę Andzi, kilkuletnią Anusię Kubicównę w cieszyńskim stroju razem z trojgiem innych dzieci i kózką. Najpewniej przygotowują się do ustrońskich dożynek. Przypomniałam sobie, że o tym zdjęciu już pisałam – w reportażu o ostatnim ustrońskim Żydzie (Kubica 1999), bo te dzieci to mali Grünkrautowie z sąsiedztwa, którzy zginęli tragicznie podczas wojny razem z matką. Gdy gromadziłam materiał na temat publicznych

rytuałów w Ustroniu (Kubica 2008), dowiedziałam się, że na dożynkach szła ona w pochodzie w ślůskiej sukni. Co to dla niej wtedy znaczyło? Co to znaczyło dla innych Ustroniaków?). Było symbolem włączenia tej żydowskiej rodziny do lokalnej wspólnoty.



Fot. 2. Źródło: archiwum autorki

Z okresu międzywojennego jest też zdjęcie starych Cichych spod Jelenicy (moich pradziadków) w otoczeniu młodzięży: dwie dziewczyny mają na sobie cieszyńskie stroje, a jedna z nich nawet czepiec i chustkę. Można by sądzić, że to ich córki. Ale nie – to letniczki, które się przebrały w te stroje do zdjęcia. Ich własne córki mają na sobie miejskie sukienki. Takie przebieranki są częstym motywem opowieści o ślůskich sukniach.

Przypomniałam sobie teraz opowieść mojej mamy (dotyczącą już lat powojennych) o tym, jak przed jednym z występów chóru młodzieżowego przy ustrońskim zborze, gdy ustalano w czym kto wystąpi, dyrygent odradził jej włożenie cieszyńskiego stroju, bo przecież nosi okulary i to będzie głupio wyglądać. Nie wpisywała się we wzorzec chłopskiej kobiecości, który wówczas ta suknia symbolizowała. W domowym archiwum znalazłam zdjęcie potwierdzające tę historię, ale znalazłam też inne, na którym jednak mama jest w śląskiej sukni (na odwrocie: „Święto Jakuba, 1947”, czyli pamiątka założenia i poświęcenia ustrońskiego kościoła). *Żywotek* sukni ma charakterystyczne zdobienie taśmą, a fartuch jest z ciemnego materiału w kwiatowy wzór. Skąd miała ten strój? Znalazłam go na innym zdjęciu (z lat 30.) noszony przez jedną z jej ciotek. Zatem mama pożyczyła go od niej na potrzeby występu. Co się z nim mogło stać? Już chyba nikt mi nie udzieli na to pytanie odpowiedzi.

Przeglądając rodzinne albumy, znalazłam zdjęcie samej siebie, małej dziewczynki, w cieszyńskim stroju na ustrońskich dożynkach, przypomniałam sobie ten fakt. Babcia przyszykowała mi ten kostium. Do zdjęcia ojciec podniósł mnie wysoko i postawił na jednej z dożynkowych platform przedstawiającej zimę z bałwanem z waty i choinką. Czy babcia opowiadała mi o stroju? Mówiła jak się nazywają poszczególne części? Podkreślała ich estetykę? Pokazywała misterne hafty? Pewnie tak właśnie było, ale nie przechowała tego moja pamięć.

Przybliżenia

Jak przy moim świadomym powrocie do śląszczyzny, tak przy zainteresowaniu się cieszyńskim strojem towarzyszył mi Jurek Krzyszpień, mój krajan pochodzący z Jaworza i kolega uniwersytecki, filolog. Nie wiem czy to on mi zasugerował, czy sama na to wpadłam, w każdym razie jakieś 10 lat temu narodziła się idea uszycia dla mnie śląskiej sukni. Moim doświadczeniom osobistym towarzyszy często namysł badawczy, tak i w tym wypadku: postanowiłam nakręcić film dokumentalny, jak daję sobie szyc ten cieszyński strój, a wcześniej robię poszukiwania w muzeach: filmując bogate białe hafty na *żywotkach*, misterne koronki czepców, piękne srebrne i pozłacane *hoczki* (zapinki) i także pasy. Chciałam żeby ten film skupiał się na materialności i estetyce, by z feministyczną wrażliwością pokazywał ten dawny kobiecy świat cieszyńskiego ubioru. Małą kamerą nakręciłam trochę materiału, fotografowałam stroje w różnych kontekstach: na manekinach w muzeach, na gaździnach podczas ustrońskich dożynek, na uczestniczkach grup śpiewaczych i na konfirmantkach

przed ewangelickimi kościołami. Towarzyszyłam Jurkowi w jego przygotowaniach do założenia strony internetowej poświęconej cieszyńskim strojom (bo jest ich więcej), w szukaniu odpowiednich zdjęć, komponowaniu opisów, dokumentacji fotograficznej.

Hanusię Bałonową, kuzynkę mamy, pytałam o kwestie noszenia śląskich sukien przez kobiety w naszej rodzinie. Mówiła, że już w pokoleniu jej matki i jej siostr dziewczęta zaczęły chodzić w miejskich sukienkach, bo cieszyński strój był bardzo drogi i nie było ich stać. Jedna z nich, Karolka Szczepańska, była krawcową i obszywała wszystkie siostry, kopiując modele ubrań przyjeżdżających do nich na wakacje wczasowiczek. W okresie międzywojennym w Ustroniu nosiły śląskie suknie już głównie córki najbogatszych gospodarzy. Jej mama szła do ślubu w takiej sukni, ale potem miała ją na sobie dopiero w 1947 r., gdy razem z mężem byli starostami na ustrůńskich dożynkach. „Mama strasznie na to narzykała, bo już była wtedy dość grubo, a był hyc [upał] i ledwo wydzierzała” – usłyszałam od niej. Czyli decyzja o porzuceniu śląskiej sukni nie była rewolucyjnym gestem zerwania z tradycją, ale procesem, na który złożyły się powody natury ekonomicznej, a także chęć podążania za miejską modą i większym komfortem.

Rozmawiałam o strojach z ciotką Zuzanką, wdową po stryju, Jasiu Kubicy. Powiedziała, że jej matka, gaździna z Nierodzimia, którą nazywaliśmy w rodzinie *staro Knieźyczka*, do końca życia na wszelkie uroczystości zakładała swoją śląską suknię, bo bardzo ją ceniła i uważała, że tak powinna się nosić od święta. Powiedziała m.in.: „Do kościoła szła zawsze w sukni, wyżurkowano [w czepcu i chustce związanej „na żurek”, czyli z tyłu], tako wysztrychniõno pojechała na Targi Poznański do brata, co był rektorem Wyższej Szkoły Rolniczej; jak dostała jakisi odznaczyni to też do gminy szła w sukni”. Przypomniałam sobie wtedy, jak na jednej z rodzinnych uroczystości w domu babci, na którą *Knieźyczka* też była zaproszona, siadała za stołem, uśmiechnięta i zadowolona, i było słyhać szelest jej jedwabnego fartucha.

Wypytywałam też na ten temat Dankę Koenig, moją szkolną koleżankę, naczelniczkę Wydziału Kultury w ustrůńskim Urzędzie Miasta, animatorkę kultury, która bardzo często przy okazji różnych występów zakłada cieszyński strój. Opowiadała mi o babcinej sukni: „Mój rodowy strój od starki Francki leżoł w chatpie w szafie i mole go żrały. Nikt się na niego nawet nie popatrzył. Pokazywany był czasem wczasowiczom jako eksponat rodzinny. Wtedy nie zdawałam sobie sprawy, że nasz strój jest tak piękny i stanowi cenną wartość dla nas *cieszynioków*. Czepce stare, szatki, fortuchy leżały *kansikej* w skrzyni, gazetami *zapchane*, *szpagatami powiõnzane*. Nie przywiązywano do nich specjalnej wartości. Szanowano je jako pamiątki po babci i wspominało *jak to handowni bywało*”. Mówiła też o tym, jak później zmieniła się jej perspektywa pod wpływem studiów na Uniwersytecie Śląskim w Cieszynie i jak tam zrodziły się jej zainteresowania rodzimym folklorem.

W 2006 roku przygotowywałam wystawę pt. *Krakowskie rody ewangelickie* (w tamtejszej Parafii na 450-lecie jej istnienia) i przeprowadziłam kilka wywiadów biograficznych z ich przedstawicielami i przedstawicielkami. Rozmawiałam wtedy z panią Danutą Bielecką, córką krakowskiego rzeźbiarza Jana Raszki, który pochodził z tej części Śląska Cieszyńskiego, która w 1920 roku została przyłączona do Czechosłowacji. Był bardzo związany ze swoim krajem rodzinnym i każde wakacje spędzał później w Ustroniu, po polskiej stronie granicy. Pani Bielecka jako przykład jego śląskiego patriotyzmu podała fakt, że sprawił swojej pochodzącej z Warszawy żonie cieszyński strój. Zakładała go później nie tylko na świąteczne okazje w Ustroniu, ale także na wernisaże w Krakowie, czym wzbudzała powszechne zainteresowanie. Bardzo mnie zafrapowała ta opowieść, bo pokazała inny kontekst i znaczenie cieszyńskiego stroju: tutaj stał się on znakiem przywiązania Raszki do śląsko-cieszyńskiej ojczyzny, a noszenie tej sukni przez żonę na krakowskich wernisażach oderwało to działanie od lokalnego znaczenia i uczyniło zeń gest artystyczny, ale także polityczny.

Bardzo ważnym dla mnie wydarzeniem było spotkanie w ramach imprezy organizowanej w Ustroniu pod nazwą „Otwarte Ogrody”, co następująco opisywałam w zakończeniu mojej książki *Śląskość i protestantyzm*: „Wtedy w ostatnim dniu sierpnia 2008 roku chciałam o tym wszystkim porozmawiać z moimi gośćmi i gościniami. Zaprosiłam do swego ogrodu w Ustroniu pod Jelenicą krewne i koleżanki, a także osoby, które miały wiedzę na interesujący mnie temat, i poprosiłam żeby ubrały się po śląsku. Impreza była otwarta, więc pojawili się także inni goście.

Danuta Pawlus, która w Jaworzcu zachęca kobiety do noszenia cieszyńskiej sukni, nie tylko przyjechała starannie ubrana, ale także przywiozła jeden strój dla mnie. Pomogła mi założyć wszystkie jego elementy, poucinać i pozawiazywać, co trzeba, a to wymaga wprawy. Oprócz nas było jeszcze kilka innych tak ubranych Ślązaczek. (...) Zasiadliśmy wszyscy w cieniu jabłoni i zaczęła toczyć się opowieść. (...) Wszyscy byliśmy wzruszeni, a szczególnie my, ubrane po raz pierwszy w życiu lub po raz pierwszy od lat w te suknie, które są materialnym dowodem istnienia naszych przodków, naszej z nimi więzi i docenienia ich wizji świata: tego, co uważały za piękne i wartościowe. Tego, co istniało, nim przyszła nowoczesność i przyniosła z sobą swoje mierniki wartości i swoją opowieść.

Trochę się niepokoiłam przed włożeniem cieszyńskiej sukni, że będzie mi w niej niewygodnie, że nie będę się w niej dobrze czuła. Jednak gdy wszystko już na mnie upięto i wygładzono, gdy spojrzałam do lustra, a tym bardziej gdy wyszłam do ogrodu i zaczęłam prowadzić nasze spotkanie, stałam się dostojną gościnią. Ten strój nie tylko obleka sylwetkę kobiety, ale ją wzmacnia, dowartościowuje. Poczułam w sobie godność moich przodków” (Kubica 2011: 348–349). Było to bardzo ważne dla mnie

doświadczenie. Do tamtej pory zajmowałam się cieszyńską suknią z zewnątrz: oglądałam, podziwiałam, dotykałam, a wtedy po raz pierwszy ją sama założyłam. Można powiedzieć, że na własnej skórze (dosłownie, a nie w przenośni) odczułam, czym różni się wiedza zobiektywizowana od wiedzy ucieleśnionej.

Później jeszcze raz założyłam cieszyński strój, gdy chciałam sobie zrobić autoportret na ostatnią stronę okładki mojej śląskiej książki. Było to w domu matki Jurka. Pani Krzyszpiniowa darzyła swoją suknię wielką estymą. Była uszyta z brązowej wełny, a fartuch i chustka z wzorzystego beżowego jedwabiu, całości dopełniał srebrny pozłacany pas, bo właścicielka była córką bogatych jaworskich gospodarzy. Pamiętam jej wzruszenie, gdy mnie zobaczyła w swoim stroju. I moje.

Dlaczego wtedy nie zrealizowałam swojego planu uszycia sobie śląskiej sukni? Właściwie go nie zarzuciłam, ale ciągle było wiele przeszkód. Nie udało mi się nawiązać współpracy z jakąś filmowczynią, która by dzieliła moje zainteresowania. Poza tym były jeszcze przyczyny natury organizacyjnej i finansowej, ale także estetycznej. Te materiały, które Jurek kupował i przekazywał krawcowej z przeznaczeniem na fartuchy, chustki i przepaski, i to, co widziałam na występach grup folklorystycznych po prostu nie za bardzo mi się podobało. Nie odpowiadało mojemu poczuciu estetyki. To mnie trochę zniechęciło, bo obawiałam się, że mogę nie znaleźć nic zgodnego z moim współczesnym gustem.

Gdy teraz zaczęłam sobie to wszystko przypominać, dochodzę do wniosku, że tym inicjalnym pomysłem nie była wtedy wewnętrzna potrzeba posiadania takiego stroju, ale raczej chęć zrobienia etnograficzno-artystycznej dokumentacji. Chciałam się poddać procedurze szycia sobie sukni śląskiej, tak jak badaczka Syberii, Maria Czaplicka zamówiła dla siebie szamański rytuał, by móc go poddać obserwacji. Żeby wywołać jakiś proces i potem go monitorować. Ale choć tego projektu nie zrealizowałam, to on we mnie trwał i dojrzewał.

Dwa lata temu spędzałam urlop w Salzburgu i okolicach. Byłam zafascynowana powszechnym tam noszeniem trachtów i tradycyjnych ubrań zarówno przez kobiety, jak i mężczyzn (wcześniej obserwowałam to w Bawarii). Fotografowałam z zapamiętaniem przechodniów na ulicy w tych strojach, uczestników wydarzeń kulturalnych, sprzedawców i sprzedawczynie. Odwiedzałam sklepy, gdzie można się było ubrać od stóp do głów w stroje bardzo drogie, ale także bardziej dostępne cenowo. I co ważne – w muzeum etnograficznym mieszczącym się w pałacyku myśliwskim arcybiskupów salzburskich obejrzałam ciekawą wystawę na temat prac modernizacyjnych, które w okresie międzywojennym były podejmowane w Austrii. Zostali do tego projektu zaproszeni artyści i projektanci mody, którzy opracowali, bazując na tradycyjnych

strojach różnych austriackich landów, stroje zmodernizowane o uproszczonym kroju, ale zachowujące ważne ich cechy. Opracowano też ubiory dla urzędników i urzędniczek nawiązujące do tradycyjnych i w dodatku administracyjnie zobowiązano do ich noszenia. Kontekst polityczny tego przedsięwzięcia rodzi wątpliwości, ale ważny jest efekt, czyli przetrwanie i unowocześnienie tradycyjnych strojów.

Projekt

Z wielu rozmów z Jurkiem i innymi osobami, z lektur opracowań etnograficznych, z oglądania zdjęć zrozumiałam to, co on nazwał „filozofią cieszyńskiego stroju”. Główną częścią tego ubioru jest suknia w ciemnym kolorze, czyli aksamitny zdobiony *żywotek* (gorset), do którego doszyta jest suto marszczona wełniana spódnica z błękitną lamówką. Pod spód zakłada się ozdobioną haftami białą bluzkę (*kabotek* lub *koszółka*) z bufiastymi rękawami i halkę ze wstawkami, a na suknię jedwabny wzorzysty fartuch. Z tego samego materiału co fartuch uszyta jest chustka, którą razem z koronkowym czepcem zakładają mężatki. Całości stroju dopełnia szarfa związana w pasie oraz biżuteria: srebrne lub pozłacane *hoczki*, łańcuszek, broszka i pas. Wszystko musi być kolorystycznie dobrane, eleganckie, ale bez przesady. Ten strój się historycznie zmieniał, na co wpływała dostępność materiałów i moda. Cezurą była Pierwsza Wojna Światowa. Później zaczęto go modyfikować ze szkodą dla estetyki.

Miałam od początku dość wyraźną ideę jeśli chodzi o to, jak ma wyglądać moja suknia: powinna być czarna, a reszta ubioru w stonowanych kolorach, najchętniej szarych, co miało dobrze kontrastować z białą *kabotka*. Przeglądając wszystkie dostępne albumy i opracowania z wzorami haftów na żywotkach i wybrałam jeden, który mi się najbardziej podobał. Był prostym motywem kwiatowym przedstawiającym różę: rozkwitłe i w pąkach, bez uduziwnień.

Jednak uszycie tej sukni nie było proste. Wielokrotnie odwiedzałam krawcową w Jaworzu i hafciarkę mieszkającą nieopodal. W poszukiwaniu odpowiednich materiałów zjeździłam wiele sklepów tekstylnych i pasmanteryjnych. Suknia została uszyta z pięknej włoskiej czarnej żorżety wełnianej, którą kupiłam w Bielsku; fartuch (po wielu nieudanych próbach znalezienia odpowiedniej tafty) – z kuponu srebrzystej surówki jedwabnej przywiezionej kilka lat temu przez córkę z Indii. Do uszycia *koszółki* zostały wykorzystane hafty odprute ze starego becika (bo obecnie produkowane się za bardzo błyszczą) i popelina z krakowskiej hurtowni; lamówka i przepaska – z granatowej tafty znalezionej w Cieszynie.

Na czarnym aksamitnym *zywotku* hafciarka wykonała ciemnoniebiesko-zielono-srebrny haft. *Hoczki* oraz łańcuszek pochodzą z salonu jubilera Pieczonki w Cieszynie, specjalisty od cieszyńskiej biżuterii (brakuje mi jeszcze małej broszki i pasa, ale to jest poważny wydatek, więc na razie muszę się bez nich obyć). Ślaskie trzewiki kupiłam w podkrakowskiej firmie produkującej buty do tańca. W Czeskim Cieszynie odkryłam firmę „Folk-Styl”, która projektuje i wykonuje różne cieszyńskie stroje z maszynowym haftem. Kupiłam tam ostatni czepiec (koronczarka zmarła niedługo wcześniej). Opisałam i zanalizowałam proces szycia ślaskiej sukni w osobnym artykule (Kubica 2019).

Mój projekt pozwolił na dotarcie do zupełnie nieznanymi mi obszarów kobiecej (głównie) aktywności, lub może raczej – znanych mi częściowo. Sama dawniej szyłam swoje ubrania, bo to, co oferował PRL-owski przemysł odzieżowy zazwyczaj mi nie się nie podobało. Odwiedzałam często sklepy z tkaninami, poznawałam różne tajniki krawiectwa. Wróciłam teraz do tych miejsc, które niewiele się zmieniły, choć są zupełnie inne. Pozwoliło mi to poznać wielu ludzi i odbyć wiele rozmów. Ten współczesny świat różnych rzemiosł i kobiecej twórczości okazał się dość bogaty i zróżnicowany, a praktyki związane z cieszyńskim strojem nie są wydzieloną sferą aktywności (poza firmą „Styl-Folk”), ale stanowią jakby podtekst zwykłej działalności.

Dochodzę do wniosku, że moja ślaska suknia zachowuje fundamentalną filozofię cieszyńskiego stroju. Wszyscy moi krajanie, a jeszcze bardziej krajanki rozpoznają bez trudu, że to jest właśnie ten strój. Moje unowocześnienie polega na rezygnacji z czepca i chustki, czyli elementów najbardziej patriarchalnych, w imię współczesnej mody, która nie narzuca konieczności noszenia nakrycia głowy.

Performansy

Gdy nieco spózniona para młoda weszła wreszcie do kościoła Świętej Trójcy, oboje poważni, skupieni, to strój panny młodej był pewnie dla niektórych zaskoczeniem. Julia szła jakby całe życie spędziła w ślaskiej sukni, jakby to był najoczywistszy i nie budzący żadnych wątpliwości ubiór. Jej wejście do kościoła pełnego Warszawiaków, międzynarodowej młodzieży i tylko kilkorga Cieszyńiaków z naszej rodziny musiał być czymś zupełnie nieoczywistym. Jej wejście stało się jednak tym „fusion” Jeffreya Alexandra (2011), kiedy wszystkie elementy razem zaskakują, tworząc udany performans i powodują, że publiczność identyfikuje się z aktorem. Na pewno jako matka odczuwałam ten moment w szczególnie sposób, ale

potrafiłam też odebrać ogólny nastrój zgromadzenia, tak jak widz w teatrze odczuwa nie tylko swoje emocje, ale też emocje sali.

Dla Julii wybór śląskiej sukni nie był decyzją tożsamościową, ale raczej głosem sprzeciwu wobec konsumeryzmu i ślubnego przemysłu. Nie chciała specjalnie szyć cieszyńskiego stroju, ale postanowiła go pożyczyć. Ten, który kilka lat wcześniej sprawiła sobie Ania Dobranowska, moja była studentka i przyjaciółka, i zgodziła się Julii udostępnić, okazał się doskonały. Do tego córka zamówiła u warszawskiej florystki wspaniałą bogaty wianek i bukiet, kolorystycznie dobrane do jej stroju. Później w czasie wesela nasze suknie wzbudzały zainteresowanie, a czasami wręcz entuzjazm (Fot. 3), na przykład u narzeczonej Julii przyjaciela, która bardzo żałowała, że zamówiła już zwykłą ślubną suknię, a najbardziej by chciała ubrać się jak my, to znaczy nie dokładnie, bo pochodziła gdzieś z Mazowsza.



Fot. 3. Autor: Łukasz Uszyński



Następna okazja do założenia śląskiej sukni nadarza się, gdy w wiślańskiej Bibliotece Publicznej wygłaszam wykład w ramach Wakacyjnej Szkoły. Gdy wysiadałam z samochodu, zobaczyła mnie dyrektorka,

Renia Czyż, a także historyczka, Danusia Szczypka, obie rodowite Wiślanki, zawołały do mnie, a w ich głosach odczułam uznanie i aprobatę. Renia powiedziała mi później, że zmobilizowałam ją, by wreszcie dać sobie przyszykować suknię po babci, w której chodziła na różne imprezy, gdy była jeszcze w szkole. W czasie dyskusji z publicznością po wykładzie mówimy o naszej cieszyńskiej tożsamości, o jej kultywowaniu i dumie z naszego dziedzictwa. Daję przykład mojego stroju jako znaku tej tożsamości. Obecni w kularach znajomi komentują mój ubiór i pytają o różne jego szczegůły. A także: dlaczego nie jestem w czepcu? Zgodnie z prawdą odpowiadam, że nie miał mi go kto upiąć. (Później jeszcze kilka razy używam tej wymówki.) Sugerują, że powinnam zapytać obecnego tam Grzegorza Studnickiego, czy wszystko jest jak trzeba (czyli nie ufają własnej wiedzy, ale odwołują się do autorytetu naukowego etnografii). Okazało się, że mój ubiór wzbudza bardzo pozytywne reakcje, zainteresowanie i akceptację. Dla mnie ważne jest to, że założyłam go w nieoczywistej dla widzów sytuacji – wygłaszania wykładu.



Kolejny raz, kiedy spotykam się z reakcją na moją śląską suknię (choć nie bezpośrednio) ma miejsce podczas wakacji na Gotlandii, które spędzam z mężem. Podwozimy spory kawałek drogi pewną miłą Szwedkę (w moim wieku), która podróżuje z kotem (mającym własne konto na Instagramie). Rozmawiamy o różnych sprawach. Między innymi mówi, że czasami, gdy jest ubrana w tradycyjny strój spotyka się z negatywnymi reakcjami ze strony imigrantów, a przecież chce tylko pokazać, że jest dumna ze swego dziedzictwa, z tradycji swoich przodków i ich pracy. Na to ja jej opowiadam o „my Silesian dress” i ona dobrze wie, co to może znaczyć, bo jej ojciec pochodził z Bytomia. Bardzo ją ucieszyło, że dałam sobie uszyć tę suknię i serdecznie mnie uściskała, na ile to było możliwe w samochodzie. Rozmowa z nią uświadamia mi (co właściwie wiedziałam po lekturze pracy Gerda Baumanna o publicznych rytuałach, por. Baumann 1992), że zachowania ceremonialne są kierowane do swoich (uczestników rytuału), ale także do obcych (obserwatorów). Moja suknia budzi entuzjazm moich krajanek, zaciekawienie krakowskich znajomych, zdziwienie turystów na ulicy w Ustroniu czy Wiśle. Ale może komuś to przeszkadza? Może ktoś się czuje przez to wykluczony? Moja chęć dowartościowania śląskości może też mieć inny efekt. A może jednak nie?



Rozmawiam o mojej śląskiej sukni z Natalią Kałużą z cieszyńskiej świetlicy „Krytyki Politycznej”, z którą współpracuję przy różnych projektach. Wspomina, że też kiedyś była tak ubrana, gdy pełniła funkcję drużyny na ślubie kuzynki, i wszystkie szły w cieszyńskich strojach. Sugeruję jej, że powinna go częściej zakładać. Ona na to: „Ale u mnie nie było takiej tradycji”, odpowiadam: „U mnie też nie było. To nie jest kwestia rodzinnych tradycji, ale kulturowej tożsamości”. Gdy później nad tym rozmyślałam, dochodzę do wniosku, że przecież wszyscy jesteśmy z tej tradycji. Wszyscy mamy chłopskie śląsko-cieszyńskie korzenie, a to znaczy, że wszystkie nasze przodkinie kiedyś te piękne śląskie suknie nosiły (jak moje prababcie), tyle że to zarzuciły – jedne wcześniej, drugie później.



Forum Ewangelickie w Wiśle. Mam tam referat, założyłam moją śląską suknię, bo trzeba się ubrać odświętnie. Jadę tam samochodem i zabieram znajomą, Urszulę Rakowską, wnuczkę Jana Wantuły, chłoporobotnika, publicysty i działacza politycznego. Widząc mnie w stroju zaczyna opowiadać o tym, jak jej mama miała kilka sukien w różnych kolorach, bo ojciec o nią dbał: *„Ale ja już jej nie pamiętam w nich chodzić. Nosiła się już po miejsku. Potym się tego nie cyniło. Jednóm żech spruła żeby se uszyć spodek, ale nie bardzo to wyszło, bo suknia miała zaprasowane fałdy, kierych sie nie dało wyprościć. Niedowno my ze siostróm skompletowały jedyn strój, kiery siostrzynica ubiuro na wystympy chóru kościelnego”*.

Na miejsku, przed obradami, podchodzi do mnie nieznamy młody mężczyzna w kamizelce i szerokim skórzanym pasie (później się dowiedziałam, że to elementy stroju istebniańskiego) i gratuluje mojego ubioru. Inni ludzie, a szczególnie znajome kobiety witają się ze mną i entuzjastycznie komentują mój strój.



W czasie wystąpienia na zjeździe Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, gdzie prezentuję pierwotną wersję tego tekstu, oczywiście ubrana w moją suknię, słyszę jak powoli cichną rozmowy, a obecni na sali

zaczynają słuuchać z uwagą i tak juź jest do końca. W kuluarach rozmawiam pőźniej z przybyłymi tam na moje zaproszenie: Anną Kacperczyk, którą zafrapowało to, co mówiłam, że ubranie robi z ciałem, a Marcin Kafar podkreśla performatywny walor mojego tekstu i to, co się działo z widownią. Pőźniej wracam do Krakowa ze Stasią Trebunią-Staszek, krakowską etnolożką. Odbywamy waźną i angaűującą rozmowę. Mówi, że moja autoetnograficzna próba ją wzruszyła i postanowiła pisać swoje teksty w bardziej osobistym tonie. Co do stroju, to miała inne doświadczenia, bo góralszczyzna była zawsze jej światem, ale teraz coraz bardziej czuje, że juź jest gdzie indziej. Wspominała, że nazajutrz jedzie na wesele w rodzinne strony i musi jeszcze przygotować swoje góralskie ubranie i wyprasować porządnie bluzkę, a to nie jest łatwe.



Fot. 4. Autorka: Danuta Szczypka



W Krakowie uczestniczę pőźniej w zorganizowanej przez moje koleżanki z Instytutu Socjologii feministycznej konferencji pt. *Kobiece utopie w działaniu* i zaczynam dostrzegać w moim projekcie taką właśnie utopię:

mam wizję świata, który się opiera *zglajszachtowaniu* nowoczesności, choć jej nie kontestuje; który jest pluralistyczny i dowartościowuje mniejszości; który nie ulega nacjonalizmom i potrafi je „zobaczyć w oku swoim”; który docenia dorobek poprzednich pokoleń także wtedy, gdy został stworzony przez Niemców czy Żydów; a przede wszystkim: świat – w którym kobiety są upodmiotowione, obdarzone własnym głosem i sprawczością. Na towarzyszącej konferencji wystawie w Domu Norymberskim dałam się sfotografować w mojej śląskiej sukni pod wielką różową pluszową waginą, autorstwa rzeźbiarki Iwony Demko i przy niepokojących fotografiach Keymo.



Fot. 5. Autor: Jacek H. Graff

Uwagi końcowe

Czy to, co piszę, kogoś może zainteresować? Co jest ciekawego w opisywaniu starych zdjęć i jeszcze starszych ubrań? Jak mogę przekazać moje wzruszenie, które się z tym wiąże, wzruszenie, które towarzyszy moim

růżnym odkryciom i działaniami? Co na to antropologiczna teoria? Sprawczość rzeczy, materialność fotografii, performatywność. To wszystko jest tu obecne, a także emocje, ale muszȳ je nazwać, bo sam opis wydaje mi siȳ zbyt suchy, niewystarczająco ewokacyjny.

Mój strój na pewno ma moc sprawczą: uruchamia opowieści, refleksje dotyczȳce zmian w odnoszeniu siȳ do niego, a także przemyślenia o tym, co jest ważne w życiu. Bez niego nie dowiedziałabym siȳ tego wszystkiego, a moi rozmówcy i rozmówczynie nie zastanowiliby siȳ nad tym. Porzucenie śląskich sukien było wskaźnikiem zmian modernizacyjnych, a powrót do nich zgodȳ na folklorystyczną reglamentacjȳ śląskości. Ja staram siȳ im nadać nowe znaczenie.

Projekt pokazał też, że mimo iż moje krajanki same już w tych strojach nie chodzȳ, i zazwyczaj nie robiły tego już ich matki, to ciȳgle jest to dla nich ważne: uruchamia silne emocje, symbolizujȳ tożsamość, powodujȳ wzruszenie jak to, które towarzyszy im przy śpiewaniu pieśni *Ojcowski dom*, hymnu Cieszyńskich Ślązaków.

Janusz Barański, krakowski etnolog, powiedział niedawno w dyskusji o rekonstrukcjach historycznych, że mój projekt jest właśnie taką rekonstrukcjȳ. Stawia zatem moje przedsiȳwziȳcie w jednym rzȳdzie z działalnoścȳ mȳczyzn, którzy przebierajȳ siȳ w mundury z mniej lub bardziej dawnych czasów, żeby sobie „podreperować” współczesne poczucie mȳskości. Co ja sobie chcȳ podreperować? Co rekonstruujȳ?

W każdym performansie ważne sȳ ramy, w których siȳ on odbywa (Taylor 2018). Teraz tymi ramami dla cieszyńskiego stroju sȳ imprezy folklorystyczne i publiczne rytuały odwołujȳce siȳ do rolniczych tradycji. Ja odrywam cieszyński strój od jego współcześnie dominujȳcego folklorystycznego kontekstu: nie biorȳ aktywnego udziału w dożynkach, ani nie wystȳpujȳ w zespole ludowym. Mam nadziejȳ, że to moje noszenie śląskiej sukni poza obecnie akceptowanymi kontekstami pozwoli innym dostrzec jego tożsamościowy i emancypacyjny charakter.

Co by powiedziała na ten mój projekt Judith Butler, teoretyczka performatywności? Dałam sobie uszyć cieszyński strój, by odgrywać swojȳ śląskość, by było jȳ od razu widać. Tak jak chciałam nabyć śląskiego akcentu w polszczyźnie (o czym pisałam w artykule *Moja ślůnsko rzecz* (Kubica 2018a)). Pamiętam natomiast o tym, że moje przodkinie wdzięwały swoje suknie po prostu jako ubranie. Używajȳ terminologii Butler, można uczynić nastȳpujȳce rozrůżnienie: w ich przypadku mamy do czynienia z performatywnoścȳ, bo one ubierajȳc siȳ w te szaty nieintencjonalnie odtwarzały swojȳ kobiecość (panieńskȳ lub zameżnȳ) i swȳ chłopskość, a jednocześnie także cieszyńskȳ śląskość. Ja ubieram siȳ inaczej, tworzȳ performans, bo intencjonalnie odtwarzam swojȳ śląskość, ale także kobiecość i solidarność z moimi chłopskimi przodkiniami. Za Butler jeszcze zauwa-

zam na swoim przykładzie, że mój performans jest działaniem subwersywnym (szczególnie, gdy zakładam moją suknię jako wykładowczyni) i pojawia się przestrzeń, gdzie możliwe jest przesunięcie znaczeń i opór wobec kultury dominującej (Butler 2008).

Czym ten strój jest dla mnie teraz? Jego tworzenie było jedynym takim przedsięwzięciem w moim życiu. Nigdy nie poświęciłam tyle czasu, energii i starań jakiemuś ubraniu. Nawet wtedy, gdy je sama szylam. Jestem dumna z mojej sukni, choć będę ją jeszcze poprawiać i usprawniać. Dobrze się w niej czuję, ale nie jest to odpowiedni strój na upały, czy mrozy. Każde ubranie coś symbolizuje, coś o nas mówi. Co ten strój mówi o mnie? Mam nadzieję, że nie jest odbierany jako wyraz mojego tradycjonalizmu, ale znak śląskości, anty-hegemoniczny gest przedstawicielki skazywanej przez nowoczesność i nacjonalizm na zagładę, kultury.

Bibliografia

- Alexander J. C.
2011 *Performance and power*, Cambridge.
- Anderson L., Glass-Coffin B.
2013 *I learn by going. Autoethnographic modes of inquiry*, [w:] S. Holman Jones, T. E. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of Autoethnography*, London-New York, s. 57-83.
- Baumann G.
1992 *Ritual implicates „Others”*. Rereading Durkheim in a plural society, [w:] D. de Coppet (red.), *Understanding rituals*, London, s. 97-116.
- Butler J.
2008 *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa.
- Ellis C.
2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
- Ellis C., Bochner A. P.
2006 *Analysing analytic autoethnography. An autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 429-449.
- Holman Jones S.
2009 *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa, s. 175-218.
- Kacperczyk A.
2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32-74.

- 2017 *Rozum czy emocje? O odmianach autoetnografii oraz epistemologicznych przepaściach i pomostach między nimi*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 61, s. 127–148.
- Kubica G.
- 1996 *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*, Bielsko-Biała.
- 1999 *Opowieść o dwóch fiakrach. Śladami żydów z Ustronia*, „Rzeczpospolita”, 17–18 lipca, świąteczny dodatek „Plus-Minus”, nr 29.
- 2008 *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*, [w:] M. Lubaś, G. Kubica (red.), *Tworzenie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, Kraków, s. 125–167.
- 2011 *Postowie*, [w:] G. Kubica, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków, s. 347–349.
- 2018a *Moja ślůnsko rzecz. Szkic autoetnograficzny*, „Socjolingwistyka”, t. XXXII, s. 25–45.
- 2018b *Kobiety i (nie)obecność problematyki płci i gender w polskim ludoznawstwie i antropologii społeczno-kulturowej. Szkic historyczno-autoetnograficzny*, „Lud”, t. 102, s. 155–184.
- 2019 *Jak zech se dowala szyc ślůnskóm suknie. Szkic autoetnograficzny*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 58, s. 137–158.
- 2020 *Na czym polega „etnograficzność” filmu? Czyli o pewnym projekcie filmowej historii mówionej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” (w redakcji).
- Reed-Danahay D.
- 2009 *Anthropologists, education, and autoethnography*, „Reviews in Anthropology”, t. 38, s. 28–47.
- Taylor D.
- 2018 *Performans*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków.

Paweł KACZMARCZYK
Agnieszka MADYS*
Marcin PŁAWSKI
Colette SZCZEPANIAK*
Oskar SZWABOWSKI**
Paulina WĘŻNIEJEWSKA**

KOLEKTYWNE MAJSTERKOWANIE ALBO ZMIANA, KTÓRA NIE NADCHODZI

Prolegomena

„(...) studenci zaczęli opowiadać historię sobie nawzajem. W ten sposób lepiej się poznali i zrodziło się między nimi zaufanie. Jednak zaufanie powstało też na skutek tego, że opowiadając własne historie, sami się wzmocnili wewnętrznie, mogli stworzyć sobie lepszy wizerunek własnej osoby i w ogóle zaczęli lepiej siebie rozumieć, co z kolei pozwoliło im na większą swobodę i śmiałość w kontaktach z innymi ludźmi oraz przydało autentyczności ich opowiadaniom. W każdym razie pozytywnie na własnej skórze odczuli, jaką moc przemieniania ludzi ma opowiadanie” (Oehlmann 2012: 31).

„Poproszono jednego z rabbich, którego dziad był uczniem Baalszema, aby opowiedział jakąś historię. «Historię — rzekł rabbi — należy tak opowiadać, aby sama była pomocą». I opowiedział następującą historię: «Mój dziad był kulawy. Pewnego razu poproszono go, aby opowiedział coś o swoim nauczycielu. Zaczął więc opowiadać, jak to świętobliwy Baalszem, modląc się, miał zwyczaj tańczyć i podskakiwać. I kiedy to mówił, wstał, a opowieść tak go

* Uniwersytet Szczeciński.

** Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Szczeciński.

porwała, że zaczął skakać i tańczyć, by pokazać, jak to robił jego mistrz. Od tej chwili przestał kuleć. Oto jak należy opowiadać historie» (Buber 2005: 6).

„Moc lekarstw duszy jest więc symptomem nowoczesności, która stara się zniszczyć u człowieka nie tylko pragnienie wolności, ale samą myśl, że można stawić czoło jego wyzwaniu. Ciszę wybiera się więc chętniej niż mowę — źródło lęku i wstydu” (Roudinesco 2014: 27).

„Czas opowieści, mimo że przychodzi zawsze za późno, pozwala dopiero wtedy na dystans, przepracowanie, a nawet na krytykę” (Loba 2013: 59).

„(...) najtrafniejsza lektura nie rządzi się prawem odpowiedniości (dyskursu analitycznego w stosunku do obiektywnego sensu) lub prawdziwości (prawda jako zgodność sądów z przedmiotem), lecz prawem jednostkowego zaangażowania, w którym czytelnik sam stawia na szali *własną* podmiotowość. Tekst literacki nie jest wówczas przedmiotem do rozszyfrowania, lecz pobudką do afektywnej pracy, której ostatecznym celem jest poszerzenie granic własnej podmiotowości” (Markowski 2013: 147).

„Don't be afraid to make ethnography dangerous, political, and personal. Take risks. Write from the heart as well as the head” (Bochner, Ellis 1996: 42).

Wprowadzenie

Poniższy tekst stanowi nie-raport² z projektu „Autoetnografie studiowania”, prowadzonego w Uniwersytecie Szczecińskim³. Powstał jako wielogłos, zarówno uczestniczek i uczestników, jak i prowadzącego wspomnianej inicjatywy. Staraliśmy się oddać tak w nie-raporcie, jak i w prowadzonym projekcie, zróżnicowanie sposobów narracji dotyczących doświadczenia dydaktyki szkoły wyższej, stylów wyrażania siebie, gustów, perspektyw, ideologicznych uwikłań przecinających wspólne przeżywanie i nadawania sensu temu, co przeżyte. Pisząc staraliśmy się również oddać samą dynamikę pracy nad projektem oraz nad nie-raportem, który stał się w sumie osobną inicjatywą. Kolejną współautoetnografią, kolejnym doświadczeniem, kolejnym byciem razem. Kolejną siecią, w której pisanie jest sposobem jej funkcjonowania,

² Koncepcja nie-raportu została zaczerpnięta od Florelle D'Hoesty i Tysona E. Lewisa, wskazujących na konieczność rozwijania nowych sposobów (akademickiego) pisania. „Zarówno jako nauczyciele, jak i studenci — piszą oni — powinniśmy poszukiwać alternatywnych form pisania, które przerwą, zawieszają i unieruchomią fundamentalną logikę artykułu naukowego, która została w pełni dopasowana do biopolitycznej ekonomii opartej na wiedzy” (D'Hoest, Lewis, 2015: 59; tłum. własne — P.K. i in.).

³ Szerzej na ten temat zob. Szwabowski 2019.

jej wzmocnienia i rozpowszechniania, jednakże nie w celu ustanowienia hegemonii, ale jako wirusowe rozprzestrzenianie wiedzy/demokracji (Biesta 2012).

Napisałiśmy *Kolektywne majsterkowanie* w szóstkę. „A że każdy z nas był wieloma, zrobiło nas się całkiem sporo” (Deleuze, Guattari 2016: 3). Zrobiło się gwarno i chaotycznie. Plan pisania ustalony wcześniej, w trakcie tworzenia nie-raportu się zagubił. Zaczęliśmy wchodzić sobie w słowa, roztopiać się w opowieściach. Moje, twoje, nasze... ja, ty, on, ona... Kto jest autorem? Kto mówi? „W kłęczu nie ma ani punktów ani pozycji, dających się wskazać w strukturze, w drzewie albo w korzeniu. Są tylko linie” (Tamże: 9). W pierwszej wersji oddanego do publikacji tekstu napisałiśmy, że „przyjął on formę dialogu”. Okazało się jednak, że to za bardzo odsyłało czytelnika do wyodrębnionych „ja”, gdzie każde „ja” zabiera głos, gdzie role są jasno wyznaczone. Jeżeli nawet to podejście dialogiczne było dla nas punktem wyjścia, nawet jeżeli podzieliliłiśmy się zadaniami, fragmentami do napisania..., to w trakcie pracy nasze „ja” uległo radykalnej transformacji. „Ja jest jedynie progiem, drzwiami, stawaniem się między dwiema wielościami” (Tamże: 302). Wiec stawaliłiśmy się. A raczej *Się* stawalo.

Wcześniej *Się* napisało: „Głosy przenikają *Się*, niekiedy rozbrzmiewają wspólnie, niekiedy osobno, niekiedy jedno zagłuszą drugie. Tekst przyjął formę dialogu, który nie zakłada konsensusu, a niekiedy ujawnia różnicę, który nie dzieli, a łączy we wspólnym poszukiwaniu. Niekiedy i niektóre głosy zostają wyodrębnione inną czcionką, często występują po sobie w (nie)zakłóconej narracji”. Recenzenci wskazali, że przytoczone sformułowania nie pozwalają na zrozumienie podjętej przez kolektyw „gry słowami”. „Chciałbym w związku z tym poznać klucz, jaki został wybrany przez Autorów podczas opracowania przez nich strategii kompozycyjno-argumentacyjnej dotyczącej, nazwijmy to, wykorzystania «gry głosami». Kwestii tej nie rozstrzyga pierwszy akapit *Wprowadzenia* do artykułu, jedyne miejsce gdzie pojawia się motyw operowania różnymi głosami”⁴. Propozycja, aby przypisać poszczególnym głosom konkretny krój czcionki, nie wydała się nam przekonująca. Przede wszystkim dlatego, że każdy z nas jest wielością. Po drugie, dlatego, że „ja” jest jedynie progiem, wypowiedź nie odnosi się do podmiotu, ale raczej jest wydarzeniem, w którym uczestniczą różne elementy. W ramach wydarzenia jako pisania, które składało się z serii wydarzeń, przepływy tworzyły różne układy: to, co męskie, przepływało w to, co kobiece; stawaliłiśmy się wykładowcą, stawaliłiśmy się studentem, stawaliłiśmy się wędrowcami, czarownicami i wrózkami, przedsiębiorcami i komunistycznymi agitatorami... stawaliłiśmy się Biestą,

⁴ Cytat pochodzi z recenzji tekstu przygotowanej przez Marcina Kafara. Na temat znaczeń, jakie wygenerował ten proces patrz w tym tomie: 207-214.

Lewisem i Google Drivem... Wyodrębnione głosy stanowią więc raczej zapisy różnych intensywności, różnych prędkości. Jeżeli ktokolwiek mówi – to był to anarchistyczny legion.

A może...

„Ja” było punktem wyjścia, w ramach biokapitalistycznej indywidualizacji, liberalnego oddzielenia i ulokowania w istniejącej, zhierarchizowanej strukturze. „Ja” było nawykiem, punktem wyjścia. Nie tym jednak, co nadawało strukturę. Przykładowo, „ja”-inicjator projektu oraz wspólnego pisanie nie-raportu, inaczej wyobrażałem sobie zakończenie. Tak samo jak i strukturę. Tekst należałoby traktować jako układ wielu elementów o zróżnicowanej dynamice, którego przejaw stanowi wynik działania sił w ramach ja-kiegoś kolektywu, gdzie ja-kaś studentka, ja-kiś czarodziej, ja-kaś ko-horda rysuje ja-kieś mapy.

Pojawia się oczywiście kwestia, czy nie za dużo wymagamy od czytelniczki, czytelnika. Uważamy, że ja-ka/iś czytająca/y wchodzi w układ i go przemienia. To po pierwsze. Po drugie, zagubienie się, niemożliwość czy trudność przypisania głosu konkretnemu podmiotowi, jest doświadczeniem, które odzwierciedla doświadczenie zarówno projektu „Autoetnografie studiowania”, jak i pisanie nie-reportu.

A może...

Przyjęta przez nas metoda autoetnograficzna opowiada się za jej emocjonalną, performatywną wersją, traktując analityczne odmiany autoetnografii jako reakcyjny zwrot, zarówno w znaczeniu teoretycznym, jak i politycznym (Denzin 2006). Poza tym, naszą autoetnografię można uznać za wersję ludową, popularną, w tym sensie, że w „literackości” i jej „smaku” widzi kwestię polityczną. Wymóg „dobrej” literatury oznacza często wykluczenie innych głosów, blokowanie, zwiększenie podziału i alienacji oraz dalszą praktykę wywłaszczania wywłaszczonych. Jak piszą Adams, Jones i Ellis (2015: 102): „[d]ostrzegamy, że kryteria ewaluacji są polityczne: uprzywilejowują pewne głosy i projekty badawcze, jednocześnie zniechęcając (ang. *discouraging*) i uciszając inne głosy i projekty” (tłum. własne – P.K. i in.).

Pisanie tego tekstu było nowym doświadczeniem, które wymknęło się przeszłości, tworząc inne ścieżki, multiplikując zdywersyfikowane perspektywy. W jego trakcie ujawniły się też nowe problemy, o których można byłoby napisać następny, może trochę krótszy, nie-raport. Może, bo dla mnie, koordynatora projektu, każde (współ)pisanie jest przygodą, wydarzeniem-spotkaniem uruchamiającym skomplikowaną, niejednoznacznie magiczną maszynę. Również ten nie-raport to przede wszystkim dialog, poznawanie się z innymi, w określonym kontekście. Nie-raport należy raczej traktować jako dalszy ciąg projektu, niż jako zimny zapis minionych zdarzeń.

Napisanie wspólnego podsumowania naszego projektu było dla nas wyzwaniem. Każda osoba udział w tym projekcie traktuje nieco inaczej, każdy z nas ma swój własny, subiektywny punkt widzenia i nadzieje związane z projektem. Niektórzy są sceptyczni, inni wierzą, że zaczęli zmieniać świat, a jeszcze inni podchodzą do tego całkiem obojętnie, tak jakby zaliczyli kolejny egzamin na studiach. Jednak, z całą pewnością najbardziej zaangażowaną osobą był prowadzący projekt. Oskar Szwabowski był pomysłodawcą i jedynym powodem, dla którego my zaczęliśmy w ogóle zastanawiać się nad swoim studium. Nic więc dziwnego, że jego zaangażowanie w projekt było największe, a wszelkie „niepowodzenia” frustrowały najbardziej właśnie jego. My pisząc swoje teksty byliśmy w relacji głównie z doktorem, ale on był w relacji z nami wszystkimi razem i z osobna. My skupiliśmy się zasadniczo na swoich własnych tekstach, a on na tekstach nas wszystkich. Chcę zwrócić uwagę na to, że sposób, w jaki my i doktor odbieramy projekt jest różny, nie ze względu na podejście którejkolwiek ze stron, tylko pozycji, a właściwie „o-pozycji”, w jakiej się znajdujemy. Zazwyczaj ta osoba, która jest pomysłodawcą czegokolwiek jest dużo bardziej pełna nadziei, zapału, zaangażowania i chęci niż pozostałe. To trochę tak jak ze start-upami: jest jedna osoba, która ma świetny pomysł, jest pewna, że to będzie strzał w dziesiątkę, że zarobi na tym pomysłem miliony, ale nie ma nikogo do pomocy. Namawia więc kolegę. Kolega zastanawia się, analizuje, rozmawia z żoną, myśli. Nie podchodzi do tego zbyt entuzjastycznie, bo to nie jego pomysł, patrzy na to z zewnątrz, na chłodno ocenia szanse na powodzenie przedsięwzięcia. W końcu decyduje się na wejście w nie. Jednak przy każdym najmniejszym potknięciu zaczyna się zastanawiać: „Czy na pewno dobrze postąpiłem?”. Steve Jobs był wizjonerem, twórcą Apple, ale większość z nas zapomina albo w ogóle nie wie, że założył on Apple wraz ze Steve'em Wozniakiem. To Jobs wierzył w biznes i napędzał go swoją charyzmą, a Wozniak po prostu się z nim zgadzał.

Nie myślałem o sobie jako o Jobsie. Wręcz przeciwnie. Z perspektywy pedagogiki krytycznej i radykalnej należałoby zapytać o materialne warunki wizji Jobsa, o społeczne warunki możliwości jego sukcesu, o niewidocznych aktorów, którzy budowali jego potęgę, o pozabawionych twarzy i głosu „niewolników Apple'a” (Ngai i in. 2013). Ryan Tate wskazuje na to, że „sukces Apple został zbudowany dosłownie na plecach chińskich pracowników”, jego pracownicy byli tyranizowani, poddawani manipulacji i patrzyli ze strachem na Jobsa, opętanego pragnieniem centralnej kontroli (Tate 2011).

Pedagogiczny Jobs to wizjoner, który wykorzystuje do swojej kariery niewidoczną pracę studentek i studentów. To ten, dla którego zbierają materiały, czy/i poddawani są badaniom, by w nich zaniknąć, by występować w nich jedynie jako podmioty poddane specjalistycznej obróbce (Freire 2005). To też ten, który zawłaszcza prace, wcielając eseje, notatki studentów do swoich dzieł. To osoba, która nie znosi sprzeciwu, domaga się potakiwania, rozsiewa smród strachu, blokujący realny rozwój osoby.

Pedagogika krytyczna, czy projekt taki jak ten, miał właśnie upodmiotowić „niewolników”, przywrócić godność niewidocznej pracy. Taki projekt nie potrzebuje potakiwacza, ale ludzi mówiących. Uczestników, nie cieni. Kiedy sprowadza się jedynie do pustej retoryki uprawnienia studenckich głosów, umożliwienia im ekspresji, współbadania – upada.

Mieliśmy zajęcia w niedzielę, w jakiś ponury, deszczowy dzień, kiedy to człowiek chce tylko siedzieć na swojej kanapie, pod swoim kocem, pić ze swojego kubka i gapić się bezrefleksyjnie w swój telewizor. A ja musiałam wstać wcześniej rano, przejechać 100 kilometrów w deszczu i jeszcze być zadowoloną z tego faktu, bo przecież nie mogę wciąż „wyżywać się” na ludziach z powodu swojego zmęczenia. W ogóle atmosfera dookoła była jakaś przytłaczająca, depresyjna, zima trwała już za długo, problemów było już za wiele. Przyjechałam na zajęcia z nowym prowadzącym z myślą: „Znowu nowy przedmiot, który trwa 10 godzin — bez sensu, znowu usłyszymy, że i tak nic nie zdążymy zrobić i że dzienni mają 30 godzin”. Doktor nie stał nad nami (jak większość wykładowców), nie miał na sobie garnitur, ani choćby koszuli (jak większość wykładowców), nie miał ze sobą komputera z gotową prezentacją (jak większość), ani książek, które mamy przerobić w trakcie semestru (jak wszyscy). Powiedział, żebyśmy napisali na kartce „metaforę swojego studiowania”. Metaforę studiowania? Przyszło mi do głowy, że słowa opisujące moje studiowanie to „nudy i męka”. Zaraz. Stop. Czy ja to mogę powiedzieć na głos? Nie znam tego człowieka. Pierwszy raz go widzę. Nie wiem, jaki jest, nie wiem, kim jest. Czy spodziwewa się, jakie będą wypowiedzi? Czy wszyscy studenci mówią to samo i on już wie, co powiemy? Czy robi to po to, aby z nami dyskutować, a może po to, aby wytykać nam nasze błędy i pokazać, że to nie uczelnia jest zła, tylko my — studenci, którzy wszystko olewamy? A może robi to po to, żeby później w przerwie na papierosa się z nas śmiać? Co mam powiedzieć? Mam być szczerą czy miłą? Osoby, które

się „bały” nie zaangażowały się w projekt, były trochę zdezorientowane, pytały: „My to mamy opisać pozytywnie czy negatywnie?”, „O co w ogóle chodzi?”, „Już bym wolą normalne zaliczenie zamiast czegoś takiego!”. Zaliczenie zamiast możliwości wyrażenia swojego zdania? Zdziwiło mnie to. Przeważnie do zaliczenia trzeba się specjalnie przygotować, dodatkowo przyjechać na uczelnię. Natomiast swoje opinie wyrażamy codziennie, kilka razy dziennie, mamy w tym wprawę, co więc w tym trudnego? Lubię ryzyko i mimo że nie wiedziałam, co ma na celu opisywanie studiowania, czy mam raczej skłaniać się do pozytywnych wrażeń czy negatywnych, czy doktor jest osobą (bo są takie osoby na uczelni), która wyśmiejemy mój punkt widzenia, podjęłam się tego zadania. I dzisiaj, po kilku miesiącach pracy, wciąż uważam, że było to ryzykowne. Trzeba było wyjść ze swojej strefy komfortu, zrobić coś, względem czego nie wiadomo, jaki będzie finał. Ludzie nie lubią takich sytuacji, bo przecież poczucie bezpieczeństwa budowane jest na przewidywalności, powtarzalności: wykład to prezentacja w Power-Poincie, garnitur, literatura, plan pracy na cały semestr, forma i termin zaliczenia. Osoba, która nie lubi nowych i nieprzewidywalnych sytuacji, nie angażuje się w projekt, bo już od samego początku mogła poczuć się niepewnie i niekomfortowo. Znaleźliśmy się w nowej, zaskakującej relacji. Zostaliśmy potraktowani inaczej niż zwykle. Oczekiwania wobec nas były nowe, nieznanne. Przede wszystkim Student Akceptujący System Taki Jaki Jest dostał szansę zostania Studentem Mającym Głos.

Może też stania się edukatorem mającym głos, a nie czytaczem podręczników, maszyną przekazującą wiedzę? Kimś, kto wspólnie z innymi, rozpoczyna studiowanie życia, w które zostaliśmy włoczeni. Ja, ty, my zawsze powiązani w społecznych relacjach, w konkretnych momentach, strukturach, w ramach „obiektywności” – odbierającej i nadającej głos, nadającej mu kształt, ale też mogącej być przezeń przekształcaną.

Nekrofilna Akademia

Zaczęło się od kryzysu. Nie wiem, kiedy zaczął się kryzys, ale wiem, że musiało się zacząć od niego.

Kryzys był odczuwalny od dawna. To dziwne odczucie, przecucie, że Uniwersytet jest martwy. Nie, nie znajduję się wśród ruin, przepelnionych tchnieniem wyzwalającej melancholii, ale w dobrze zorganizowanej maszynie, której tryby pracują mniej lub bardziej sprawnie. W maszynie, która działa, funkcjonuje, ale jest martwa.

Niedostosowana architektura, duchy minionych ideałów, perspektywa martwej przyszłości: oto pozostałości uniwersytetu. Większość z nas to pośród nich niewiele więcej niż zbiór gderliwych nawyków i obowiązków. Przechodzimy przez mechanizmy naszych egzaminów i zaliczeń z czymś w rodzaju bezmyślnego, niezmiennego posłuszeństwa, wspartego bezdźwięcznym resentymentem. Nic nie jest interesujące, nic nie daje się odczuć (*Reaserch...* 2010: 191–192).

Martwy jest czas.

Martwe są słowa.

Martwe są myśli.

My jesteśmy martwi.

Nasze teksty są martwe.

Uniwersytet niczym wampir, pochłania to, co żywe, aby wyssać, wydrążyć i uczynić martwym. Podłącza swoich agentów, służących egzystencjalnej śmierci.

Staliśmy się siewcami egzystencjalnej śmierci, w żywym-trupie Uniwersytetu, dopasowując siebie i studentów do świata, który zapomnieliśmy pochować.

Wydrążamy naszych studentów. Wysysamy z nich życiową energię, ciekawość, pasję – wpasowujemy w zimne ramy biurokratycznej nudy i niewygodnych krzeseł – cytujemy i wymagamy powtarzania cytatów... Teorię przekształcamy w martwą wiedzę, nabierającą dla studentów jedynie wartości wymiennej czy też rynkowo użytkowej. To drugie jawi się jako rewolucyjne, emancypacyjne – chociaż jest to często martwa praktyka dobrze zaprogramowanego robota.

A może... to oni są agentami... siewcami śmierci?

Może są już martwi, gdy przekraczają próg Uniwersytetu?

Może są bardziej martwi od nas?

Bez poczucia utraty. Bez doświadczenia egzystencjalnie przekształcającej edukacji.

Martwi... bardziej niż ja?

Zombie-pracownicy, zombie-studenci, zombie-administracja
monotonna mowa

kopiowanie znaków

jak najwięcej znaków w jak najkrótszym czasie

... i wampiryczne ministerstwo:

twórzmy nekrofilną dydaktykę, martwą naukę

...

nie mogłem mówić

na wykładzie słowa sączyły się ze mnie

wypełniając czas podczas którego nie byłem

nie mogłem pisać

...

nie sądziłem wcześniej, że pustka może być tak przytłaczająca
że wyobraźnia może tak uschnąć

...

Wiecie, coraz częściej odnoszę wrażenie, że nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie innej edukacji, niż ta, która podporządkowana jest rynkowi. Tak jakbyśmy utracili zdolność obcowania z widmami. Neoliberalna i neokonserwatywna edukacja karmi nas zgniłymi zwłokami, martwymi słowami, które jedynie utwierdzają nas w intelektualnym bezruchu, w skostniałych schematach poznawczych i takich też strukturach społecznych. Troskliwe zabiegi policyjnych edukatorów na różnych stopniach przemieniają ludzi w martwe elementy fabryki społecznej. Lepiej lub gorzej dopasowane elementy mechanizmu, jednocześnie wytwarzają liczne odpady. Neoliberalne urzeczowienie oraz neokonserwatywne kastrowanie czyni edukację jedynie treningiem, ponurym i degradującym nas jako istoty ludzkie.

Bezsens produkcji akademickiej ujawnia się na przykładzie prac studentów. Studenci produkują wiele słów. Słów, które nie mają znaczenia dla nikogo: ani wykładowców, ani piszących. Jest to pusty rytuał, odprawiany w celu otrzymania zaliczenia.

„Nie zbieram już makulatury”, odpowiedziała M., kiedy spytałem, czy może mi udostępnić wypowiedzi studentów, o których to opowiadała przy jakiejś okazji.

„Makulatura” to dobre określenie. Sam parę razy tak pomyślałem patrząc na sterty prac zaliczeniowych czy różne pozostałości po zajęciach. (Żona pyta co z tym zrobić, wskazując na plik kartek wciśniętych w półkę zapchaną książkami. Wzruszam ramionami.) Godziny poświęcone na stworzenie czegoś, co nie ma żadnej wartości. Papierki wymienione na wpis w indeksie. Tyle zamieszania dla jakiejś tam cyferki. Gdyby jeszcze ten wpis miał moc usensowniania pracy studenta czy studentki, jak wykładowczyni czy wykładowcy, który potem znudzony skacze po akapitach – trudno pozbyć się wrażenia, że to jedynie strata czasu. Że takie praktyki wydrążą słowa, uczestników i światy ich (nie)życia.

Praca studentów i studentek, można powiedzieć, że jest bez wartości. Nie traktuje się jej jako działalności naukowej. U znajomego, który ogrzewał mieszkanie węglem, przy piecu stał karton pełen esejów, kolokwiiów. „Do czegoś się to przydaje” – stwierdził z zadowoleniem. Z założenia praca zaliczeniowa nie jest czymś, co ma się przyczyniać do rozwoju nauki. Co najwyżej dostarczyć materiału do rozpałki w piecu.

Martwe słowa, martwe myśli.

Śmierć, która zagnieździła się również w naszych głowach jako nekrofilna dydaktyka. Jako ta normalna dydaktyka. W ramach dominujących

paradygmatów, które łączy się z tresurą behawioralną, ideologiami straszącymi w głowach niektórych pedagogów, „normalne” praktyki dydaktyczne stają się sojusznikiem edukacyjnej i społecznej śmierci. Sale wykładowe wypełniają się martwymi słowami – służą jedynie przechodzeniu kolejnych egzaminów, w drodze do kredencjału. Papierka, który jedynie ozdabia CV, może ułatwić zdobycie pracy. Tyle, tylko tyle. Studiowanie jest utopią, której nie potrafimy już śnić.

A co z nami? Z tymi, którzy jeszcze śnią. Studentami, którzy tak bardzo pragną wyśnić autorytet swojego uniwersytetu, jego świętość i moralną oazę. Jak przekonać ludzi, do których nie docierają racjonalne argumenty? Komu ogłaszać, że są chętni jeźdźcy, tylko uniwersytecki słoń jest tak oporny? Gdzie mamy krzyczeć? Dlaczego jeźdźcy nie mogą nawiązać współpracy ze słoniem? Brak tu asymilacji. Niektórzy z nas jeszcze wierzą w absurdalne absurdy. O życiodajnej mocy uniwersytetu. O lepszym starcie. Niepowtarzalnej atmosferze. Dumnych rodzicach. Przyjaźniach na całe życie. Cudacznym cudach. Jedna z uczestniczek projektu kontr-twierdziła, że to nieprawda, że nikt już w to nie wierzy. Na pewno nie jej znajomi i nie ona sama. A ja znam takich szaleńców. Fanatyków. Koleżanka, z którą studiowałam na kierunku magisterskim powtarzała nieustannie, że „rodzice są tacy dumni”. Mama i babcia zachwalają, że mają w rodzinie „studentkę pedagogiki”, że „niebywale mądra”, że „dostała się na studia wyższe”. Kolega z drugich studiów magisterskich twierdził, że „atmosfera na uniwersytecie jest ekstatyczna”. Życzliwi towarzysze, którzy motywują. Przyjacielskie spotkania i samorząd z (nad)mocą. Jednak faktycznie, zdecydowana większość nie jest opętana. To nie-fanatycy i nie-maniacy. Może kiedyś nimi byli, a może już z założenia przyszli odebrać swój „wyższy” papierek. Jak przywrócić im wiarę w sens tego, co robią?

A ja nadal śnię, o prawdziwym sensie istnienia, o ważnych relacjach, o świadomości procesów edukacyjnych, o istocie nas samych. O prawdziwych intelektualistach. O świętości uniwersyteckich bastionów.

Mój sen. To maj.

Maj 1968.

Uniwersytet na barykadzie. Barykada jako uniwersytet.

„Wszystko, co czytano, studiowano i o czym dyskutowano, było potem przekazywane tysiącom innych ludzi podczas kolejnego *teach-in*, swego rodzaju masowej prelekcji uniwersyteckiej” (Mohr 2008: 41).

Napięcie – między tym, co święte, a tym, co sprofanowane.

Radość profanacji. Wśród innych.

„«Sześćdziesiąty ósmy» wiąże się dla mnie z tym, że wszyscy ze sobą rozmawiają. (...) wszyscy ludzie zaczęli nagle myśleć, rozważać wiele spraw, które do tej pory wydawały się im całkiem oczywiste” (Sander 2008: 75).

Idee trzymane w dłoniach. Grające nimi dzieci.

„Czytaliśmy więc dużo. Ale z tym całym mnóstwem lektur można było uporać się tylko na wagarach” (Kahl 2008: 60).

I pieśni, spokojnie rozbijające się o tarcze policyjne. Eseje stawały się manifestami. Pożółkłymi stronami usuwaliśmy bruk.

Był maj.

Który nigdy nie nadszedł.

Sen, który przebudza

„*Slake-moth* wysysa sny i marzenia ludzi. Po ataku *slake-moth* wydrażona jednostka zostaje przemieniona w zombie, która jedynie leży bez woli, bez myśli, bez pragnień” (Shaviro 2002: 286; tłum. własne – P.K. i in.). *Slake-moth* to transformacja wampira-kapitału, który wysysa żywą pracę, przemieniając ją w pracę martwą, wysysa życie, aby móc funkcjonować (Marks 1951). W ramach późnego kapitału sen staje się czymś zabronionym (Crary 2015). Sen staje się czymś wywrotowym, praktyką oporową, w której przestrzeni rozkwita to, co niemożliwe (Hardt b.d.). Sen przynosi widma, które wytrącają z zawiasów to, co jest (Derrida 2016).

Moje sny o uniwersytecie, o prawdziwym studiowaniu, nie dawały mi spokoju. Moje sny, o pisaniu, które ma większy sens, niż jedynie ilość punktów za nie przyznanych. Widma nawiedzały mnie. Nic nie podpowiadały. Zadawały jedynie pytania.

Jak przywrócić swojej praktyce życiodajność, kontakt z widmami? Co zrobić, aby wiedza miała istotne egzystencjalne znaczenie? Jak wskrzesić studiowanie? Przywrócić znaczenie myśleniu, ukazać piękno teorii i jej transformatywny dla osoby charakter?

Co to znaczy, tak naprawdę, być pedagogiem krytycznym? Czy mogę nim być jedynie tworząc teksty, a na co dzień, zachowując się jak przykładny siewca egzystencjalnej śmierci?

O czym są moje sny, których prawie nie pamiętam? Blakną wraz z nastaniem dnia, zanikają, rozpływają się wraz z widmami, odchodzącymi, opuszczającymi mnie w fabryce-uniwersytecie. Wracają wraz z nocą, z duchami, z wyklętą wyobraźnią...

Czym jest sen, który mnie przebudza?

Ci po drugiej stronie edukacyjnej maszynerii też śnią. Jedni o tym, aby mieć jak najmniej kłopotów w trakcie studiowania, inni o tym, jakie są najskuteczniejsze sposoby, które odwlekają termin oddania zaliczeniowego eseju, a ja o tym, jak stworzyć prawdziwy badawczy majstersztyk. Przecież w studiowaniu właśnie o to chodzi. O dążenie do celu. Nie o jak najmniej kłopotliwe

ślizganie się pomiędzy wymogami martwych edukatorów, a wręcz o ich ożywienie. Aktywizacja napędza dynamikę. Struktura dynamiczna jest zaś siłą rozwojową. Nie istnieją żadne poprawne czy też niepoprawne teksty. Nie ma bowiem żadnej racjonalnej procedury, która by to warunkowała. Tekst musi być adekwatny, lecz adekwatność musi współgrać z czymś. Coś musi być zawsze adekwatne do czegoś. Tylko do czego? Do stanu umysłu edukatora? Do momentu mniej lub bardziej dogodnego? Czy może jednak do naszych umysłowych rozstrzygnięć? A może na kogo wypadnie na tego bęc?

Czasem śnią mi się moje własne pustelnie. Prywatne zaścianki wypełnione aż po brzegi kontrowersyjnymi kwestiami, które to dzielą współczesne społeczeństwa. W mojej głuszy nie muszą tłumaczyć się z moich przekonań moralnych i argumentować, dlaczego tak, a nie inaczej. Tam myśli kłębią się swobodnie, a moja dusza nie musi być przyzwoita i prawa. To warunkuje moje przetrwanie. W tym całym pustym chaosie. Organizacja uniwersytecka jest bowiem dychotomiczna. Z jednej strony niemały chaos przeplata się z krańcową pustką. Wszystko jest pogmatwane i okute w okowy, które zniewalają nas i odbierają nam wolność. Jarzmo poprawności i dopasowania. Nie wychylaj się zanadto. Zmieniaj, aktywizuj i pobudzaj, ale zgodnie z wytycznymi. Gdzie w tym wszystkim znajduje się przyzwoitość i moralność? Przecież to one odgrywają najważniejszą rolę w określeniu stosunku do drugiego człowieka. Przymioty intelektu czy nasze osiągnięcia są niczym w zestawieniu z ich moralnością sytuacji codziennych. To ona decyduje o tym, z kim przestajemy, a od kogo stroniemy. Oceny nasze naszpikowane są subiektywizmem. Nie ma powszechnej zgody i obiektywnych kryteriów. Uniwersytecka maszyna zaś aż kipi stosem kryteriów dyktujących i narzucających nam, co jest dobre, a co złe. Na jakiej podstawie sformułowano takie osądy?

Śnimy swoje własne projekcje, nieoceniane przez nikogo zachowania, śnimy własną drogę. Kroczymy w tych snach z uczciwością do nas samych, do swoich poglądów, opinii, do zrodzonych słów...

Poza nekrofilną dydaktykę i naukę

W śnie jawi się mi przeszłość, która nadchodzi. Nie jako farsa, nie jako powtórzenie, ale jako zapomniana potencjalność. Studiowanie nie stanowi powrotu do „dawnego” uniwersytetu, ale spełnienie obietnicy, którą niesie jego widmo.

Przejsie od paradygmatu nauczania do uczenia się, miało w pewnym sensie charakter emancypacyjny (Malewski 2010), niemniej samo w sobie nie było wolne od pewnych form zniewolenia (Biesta 2013). Projekt podjęty

wraz ze studentkami i studentami miał wyjść poza nekrofilie, poza martwe kopiowanie, gnijącą teorię i technokratyczną praktykę. Autoetnografia stanowiła nie tylko metodę badawczą, ale i edukacyjną, stanowiąc element pedagogiki krytycznej.

Autoetnografia może stanowić metodę, która z jednej strony przywraca słowom ich magiczną, transformatywną moc, łączącą nas ze światem i innymi; z drugiej strony znosi podział na to, co teoretyczne i na to, co praktyczne. Bogusława Danuta Gołębnik (2014) dostrzega, że autoetnografia w kształceniu nauczycieli może być pomostem między wiedzą akademicką a tymi rodzajami wiedzy, które rozwijają się w ramach innych praktyk społecznych, tym samym znosząc fasadową retorykę, za którą kryją się często zmurszałe działania (Klus-Stańska 2010).

Autoetnografia wydała mi się metodą bardzo demokratyczną, co nie znaczy, że łatwą w użyciu, chociaż – jednocześnie – daleki jestem od stwierdzenia, że nie jest to metoda dla wszystkich. Może nie dla każdego do zastosowania w każdym czasie i miejscu, ale przecież zdolnym do opowiadania o swoich doświadczeniach, uruchomienia refleksywności (na czym przecież zasadza się autoetnografia) jest chyba każdy człowiek. Autoetnografia jawi mi się jako demokratyczna i emancypacyjna, właśnie poprzez wychodzenie od wiedzy jednostkowej, czy – przede wszystkim – jej doświadczeń, gdzie to nie obcy bada, ale sam się badam. Jest więc niejako samokształceniem, które znosi podziały na badanego i badacza, ucznia i nauczyciela, prywatne i publiczne... Nie jest metodą zamieniającą doświadczenia w dane, techniką, która wydziedzicza nas z wiedzy, z poznania, z opowieści. Nie odcina nas od życia, wspólnoty i świata.

Metodę autoetnograficzną połączyłem z dociekaniem robotniczymi (Szwabowski 2016). Dociekania robotnicze, ujmując to w uproszczeniu, dowartościowywały wiedzę samych robotników. Stanowiły w swojej radykalnej wersji metodę współ-badań nakierowanych, po pierwsze, na samorozwój świadomości klasowej, po drugie, na rzeczywistą oddolną zmianę systemu i przeciwdziałanie zróżnicowanym formom opresji. Dociekania robotnicze pracują w ramach wielości głosów, co do zasady znosząc uprzywilejowanie języka i klasowość. Można powiedzieć, że dociekania robotnicze zrywają z formami cenzury właściwymi różnym formom produkcji wiedzy w ramach burżuazyjnego podziału pracy, jednocześnie oddając przestrzeń tym, którzy wcześniej byli głosu pozbawieni, gdyż zajmowali miejsce „żywych maszyn”.

Język, jak go definiuje Freire, pełni aktywną rolę w konstruowaniu doświadczenia i w organizowaniu oraz legitymizowaniu społecznych praktyk dostępnych różnym grupom w społeczeństwie. Język jest „realną rzeczą” kultury i konstytuuje zarówno przestrzeń dominacji, jak i pole możliwości.

Język, w terminie Gramsciego, był zarówno hegemoniczny jak i kontrhegemoniczny (Giroux 2005: 5; tłum. własne – P.K. i in.).

Paulo Freire zauważa, że umiejętność pisania i czytania (ang. *literacy*) nie jest jedynie techniczną umiejętnością, ale aktywnością polityczną, stanowiącą podstawę projektu emancypacyjnego. Z jednej strony jest ona wykorzystywana jako technika dostosowywania do świata, do pracy i posłuszeństwa, odbierania głosu grupom nieuprzywilejowanym, marginalizowanym – w ten sposób stanowi nośnik dominujących znaczeń i określonego stosunku do słów i świata. Z drugiej strony, jest czymś, co pozwala nawiązać łączność z własnym doświadczeniem, z własnym życiem i umożliwia wypowiedzianie własnych problemów i własnych pragnień (Freire, Macedo 2005).

Wykorzenienie nas z możliwości narracji oznacza wykorzenienie nas z życia. Czynienie słów martwymi, łączy nas ze śmiercią. Słowa muszą odzyskać egzystencjalną i magiczną, transformacyjną moc. Połączyć nas ze wspólnotą, z nami samymi, i ze światem. Umożliwiają uczynienie doświadczenia czymś zrozumiałym.

Przystępując do pisania własnych refleksji na temat studiowania miałam pewne obawy. Głównie dlatego, że sytuacja, którą opisujemy metodą autoetnografii jest sytuacją złożoną z naszych dotychczasowych przemyśleń, dotychczasowych doświadczeń i dotychczasowych obserwacji. No właśnie, jest to opis zdarzeń oparty o nasze dotychczasowe życie. Często jest tak, że oceniamy postępowanie danej osoby nigdy ani wcześniej, ani później nie będąc w jej „skórze”.

Wyobraźmy sobie taką sytuację: pewne małżeństwo nie może mieć dzieci i mają znajomych, którzy bez problemu zaszli w ciążę. Małżeństwo z dzieckiem w trakcie rozmowy ze znajomymi wyznaje: „Nigdy nie zrobimy in vitro!”. Małżeństwo niepełne musiało najpierw udowodnić lekarzowi, że przez rok w określone dni miesiąca uprawiali seks. Następnie, że poddali się zabiegom inseminacji, polegającym na wprowadzeniu przez lekarza nasienia męża do macicy żony. Mijają lata comiesięcznej nadziei zakończonej zawodem, później znowu są pełni nadziei, że tym razem wyjdzie, później ponownie załamani, że być może nie wyjdzie nigdy i tak kilkanaście razy w roku. Mijają lata dostosowywania swojego życia do wizyt lekarskich, do dni płodnych, odpierania ataków znajomych w stylu: „No ja to ze swoim synem jeszcze w kosza pogram, a ty?”. Po tych wszystkich trudach, ostatnim etapem jest zastosowanie metody in vitro. Czy teraz mieliby się poddać? Wracając do drugiego małżeństwa: zapragnęli mieć drugie dziecko – starają się miesiąc, sześć, dwanaście, piętnaście, dwadzieścia, trzydzieści i nic. Niepełność wtórna. Przechodzą bolesne badanie jajowodów, badanie nasienia, przechodzą to wszystko, co niepełne małżeństwo ma już za sobą. Czy dalej mogą powiedzieć to samo, co mówili kilka lat wcześniej? Czy dalej nie zrobiliby zabiegu in vitro? A gdyby zapisali i zawiesili na lodówce zdanie: „Nigdy nie poddam się zabiegowi in vitro”. Czy kilka lat po ich wypowiedzeniu nie wstydziliby się

swoich słów? Co w takim wypadku z kartką zawieszoną na lodówce? Słowo zapisane jest przecież dużo trwalsze od wypowiedzianego. To, że kiedyś coś powiedzieliśmy, rzuciliśmy od niechcienia możemy zawsze wytłumaczyć chwilowym złym nastrojem, młodym wiekiem, ale też możemy powiedzieć, że całkowicie nie pamiętamy wypowiedzianych przez nas słów. Natomiast, jeżeli nasza wypowiedź zostaje zapisana, a dodatkowo wydana w postaci książki nie ma możliwości wycofania się z niej po latach.

Powyższy przykład odbiega znacząco od tematyki naszych badań, ale chyba jest jednym z lepszych przykładów, w którym widać, jak trudno jest wczuć się w sytuację drugiego człowieka, nie będąc nim. Zmierzam do tego, że w swoich refleksjach o studiowaniu opisałam i oceniłam sposób postępowania pewnych osób. Jest to oczywiście ocena z perspektywy studentki i zastanawiam się, co sama będę myśleć o tym tekście, gdy przeczytam go ponownie za 10, 20, 30 lat? Może sama będę wtedy nauczycielem? Swoje studiowanie opisałam z perspektywy studentki z 6-letnim stażem, a co będę myśleć o swoich studiach, gdy miną lata od opuszczenia murów szkoły albo gdy może wśród moich znajomych będą wykładowcy?

Prawie nigdy nie jestem zadowolony z tego, co napisałem. Z tekstów, z projektów. Kiedy się kończą, stają się przeszłością, tak jakby, w pewnym sensie, były koniecznym elementem drogi. Gdybym ich nie napisał, nie byłbym tutaj, gdzie jestem, ale nie ma mnie już w nich, spoglądam z sentymentem, niekiedy ze wstydem. To w przeszłości jest to zadowolenie, że kiedyś gdzieś się było, że się było, gdzieś kiedyś. Nie wszystkie zdjęcia wyszły. Kilka prześwietlonych klisz. Otarć, odcisków i złamań.

W takim razie rodzi się pytanie: „Na ile nasze poglądy są trwałe?”. Przecież w ciągu trwania życia zmieniamy się. Ma na nas wpływ nie tylko nasze doświadczenie, ale również ludzie, których spotykamy. I stąd rodzą się we mnie wątpliwości na temat metody autoetnografii: chciałabym, żeby mój tekst był dla mnie za kilka lat możliwością do oceny samej siebie i tego, jaki nastąpił we mnie rozwój jako człowieka. Jednak czytając mój tekst za te kilka lat nie chciałabym się czuć jak dziś, gdy czytam swój pamiętnik z podstawówki. A przecież pamiętnik pisany przeze mnie w podstawówce był subiektywny, przedstawiał moje własne opinie, reprezentował moje myślenie i problemy, ale jednak świat w nim opisany jest światem widzianym oczami dziecka. Według Słownika Języka Polskiego PWN „subiektywizm” to „przedstawianie i ocenianie czegoś wyłącznie z własnego punktu widzenia” (Słownik..., hasło: subiektywizm). To znaczy, że autoetnografia to także przedstawianie czegoś wyłącznie z własnego punktu widzenia, subiektywne opisywanie pewnych zdarzeń. Jednak nasza „subiektywność” zmienia się z biegiem czasu, ma na nią wpływ zdobywany z czasem obiektywizm. Co wtedy z napisanym przez nas tekstem? Czy będzie możliwe wprowadzenie jakiejś poprawki, „wydania drugiego, poprawionego”?

Z drugiej zaś strony, mam nadzieję, że w moim tekście osoby, które opisałam same siebie zidentyfikują. Zakładam, że jeżeli będą to refleksyjne osoby, być może rozpoczną pracę nad sobą i ten tekst wniesie coś dobrego w ich życie, jak i w życie studentów. Lyle powołując się na Abbott stwierdza: „[c]harakter, zawartość i środki przekazu użyte przez autora mają na celu ukierunkować odbiorców, to znaczy, że te narzędzia pojedynczo lub wspólnie mają siłę, aby zmieniać sposób, w jaki odbiorcy widzą świat. Ta siła nie może pozostać niezaweryfikowana” (Lyle 2013: 21; tłum. własne — P.K. i in.). I to właśnie ta siła powinna skłonić osoby, które odnajdą siebie w opisanych sytuacjach do zweryfikowania swojego dotychczasowego postępowania. To niekoniecznie musi skutkować negatywną oceną swojej pracy. Być może ktoś dojdzie do wniosku, że jest na tyle samodziścyplinowany, żeby nie zachowywać się w sposób niewłaściwy i po przeczytaniu tego tekstu dojdzie do wniosku, że nie ma sobie nic do zarzucenia. I to również jest pozytywny wymiar użytej przez nas metody: docenienie przez czytelnika, że w oczach studentów jest się naprawdę w porządku.

Te dwie moje osobiste, sprzeczne ze sobą opinie na temat autoetnografii tłumaczy Philip Lopate, opisując autoetnografię jako „styl bycia; to nie nauka; to nie filozofia. To egzystencjalna walka o szczerść i rozwój w świecie niepewności” (Lopate 1994: xlv, za Bochner 2000: 271; tłum. własne — P.K. i in.). To znaczy, że postugując się metodą autoetnograficzną jest się niejako rozdartym pomiędzy subiektywizmem, własnym odczuwaniem a pomiędzy obiektywizmem opisywanych zdarzeń. Jesteśmy kierowani własnymi emocjami, ale mamy też świadomość, że jest jakaś druga, inna strona tych samych wydarzeń.

„Robert Coles pyta: «Jak zawrzeć w naszym umyśle złożoność niektórych przeżytych chwil w naszym życiu?» Jego odpowiedź: «Nie robi się tego teoriami. Nie robi się tego listą pomysłów. Robi się to opowieścią»” (Bochner 2000: 271; tłum. własne — P.K. i in.). Nie ma więc innej możliwości przekazania własnego punktu widzenia, własnych doświadczeń, jak tylko opisanie ich. I każdy, kto przeczyta efekt naszych badań, powinien być przede wszystkim świadomy tego, że jest to być może jedyny moment, aby student szczerze wyraził opinię o swojej uczelni. I właśnie dlatego tę szansę każdy z nas wykorzystał jak najlepiej potrafił.

Czy już nie ma w nas światła?

Od niepamiętnych czasów poruszali się w ciemności. Nie potrzebowali światła, by odnaleźć odpowiednią drogę, by móc eksplorować niezbadaną przestrzeń. Nie potrzebowali światła — mieli je w sobie. Była nim ciekawość otaczającego świata, odwaga, spontaniczność, ale i rozsądek. Nie bali się popełniać błędów, nie bali się wyzwać. Mimo to znali strach,

który raczej był motorem napędowym dla tej niezbadanej maszyny, jaką był ich umysł i ciało. Strach i ciekawość, które budziły w nich nieznaną istotę, mającą w podświadomości przecucie, że to wszystko, co jest dookoła nich – zależności, reguły i wyjątki, materia ożywiona i nieożywiona, zjawiska przyrody i ruchy ciał niebieskich na firmamencie, kiedyś już poznali, że było to udziałem przynajmniej jednej cząstki, z których są zbudowani. Świat „należał” do nich, a oni do świata. Żyli w radości przeżywania i odkrywania. Do czasu.

Pewnego zimowego poranka zjawił się nieznanomy. Nie wiadomo było skąd przybył i dokąd zmierza. Przedstawił się, jako mędrzec. Zapowiedział, że będzie nauczał. Początkowo nikt nie był chętny, by podjąć to wyzwanie. Każdy bowiem potrafił poruszać się w zastanej rzeczywistości – czerpiąc zarówno z przyrody, jak i z pokładów własnej intuicji. Jeśli ktoś miał problem, z którym nie mógł sobie poradzić, wtedy próbowano rozwiązać go wspólnie. Czasem zajmowało to kilka dni, a nawet miesiący, zanim uporano się z nim. Ich siła polegała na cierpliwości w dochodzeniu do celu, ponieważ nie był on dla nich tak ważny, jak droga do niego. Minęła jedna, druga zima – nic się nie zmieniło. Mędrzec medytował w swojej pustelni. Żywił się tym, co inni mu dali. Był dobrym człowiekiem. Zapomniał jednak o jednej bardzo ważnej rzeczy. Jakiej – tego już nie pamiętał. Żył swoim rytmem, który wyznaczały medytacje i czekał. Jego osoba nie przeszkadzała innym, rzekłbym – wpisała się w krajobraz środowiska, jaki ich otaczał. Był jak ciekawy przypadek, godny obserwacji i uwagi, choć tylko z zachowaniem odpowiedniego dystansu.

Była to chwila nieuwagi. Chłopak spadł z drzewa i już się nie podniósł. Próbowano go ocucić wodą, wznoszono modlitwy. Chłopak nie przytomniał. Nie było widać śladów zranienia, a mimo to trwał w letargu jak nieżywy. Pomimo tego, że żywym jeszcze był. Matka chłopca nie chciała już czekać kolejnego dnia, mimo zapewnień pozostałych, że chłopak się obudzi nim miną trzy dni. Wraz z rodziną zaniósła go do mędrca. Ten spojrział i powiedział, żeby go zostawili przy nim, a już następnego dnia chłopiec będzie w pełni sił. I tak też się stało – cała wioska zdumiała się. Z biegiem czasu próśb o pomoc i zapytań różnego rodzaju było tak dużo, że trzeba było wpisywać się na listę oczekujących do mędrca. Koniec końców – żadna już nawet błaha sprawa nie mogła być rozwiązana bez jego ingerencji. Mędrzec z tego powodu był bardzo zadowolony. Urósł na guru, prawie że na boga. Pojawiały się sporadycznie bunty – nieporadne, bez większej refleksji – a przez to skazane na porażkę. Próbowano rozwiązać problem, odnaleźć drogę, ale się nie udawało. I z powrotem, w bezsilności wracano do mędrca, by pomógł im uporać się z daną przeszkodą. Ludzie już nie byli dla siebie światłem, drogowskazem. Powiem tak – nie mieli w sobie tego światła,

które stanowiło o ich sile, które niosło radość współlistnienia i współprzeżywania we własny sposób. Utracili to światło, którym stał się teraz mędrzec. Bez niego byli ślepi, bezbronni i nieporadni.

Jesteście zniewoleni, mówię wam to

Jednym z założeń naszego projektu było uznanie studentek i studentów za osoby zniewolone. Nie w ujęciu klasowym, jako pochodzących z grup nieuprzywilejowanych. (O tym nie miałem żadnych danych, a i po zakończeniu projektu niewiele na ten temat wiem, poza tym, że niektórzy bliżsi są klasie robotniczej, niż średniej, podejmują tymczasową pracę w usługach i śnią o zajęciu w miarę bezpiecznego miejsca w łonie klasy pracowniczej.) Uznałem ich za zniewolonych w samej strukturze Akademii. Są oni innymi realnie pozbawionymi głosu, wpływu na proces dydaktyczny, są poddani władzy administracji i licznych suwerenów w ich kursowych królestwach.

Założenie projektu opierało się na własnym doświadczeniu studiowania, czy później i teraz, przeżywania dydaktyki. Przenikało spontaniczne rozmowy w trakcie zajęć czy na korytarzach uczelni. Niektóre opowieści przyprawiały mnie o mdłości, inne o smutek, jeszcze inne wywoływały złość i poczucie, a może współ-czucie, bezsilności. Dodatkowo narracja o uczelni skoncentrowanej na studencie wydawała mi się jedynie ideologiczną paplaniną, za którą kryło się realne podporządkowanie władzy państwowej i kapitałowi. Słusznie zauważa Piotr Stańczyk, że upodmiotowienie studentek i studentów jest jedynie pozorne, że tak naprawdę, to liczy się interes pracodawców (Stańczyk 2013).

Założenie o zniewoleniu nie oznaczało, że w pełni znałem realia, doświadczenia i sposoby wyjścia z więzienia. Nie oznacza to, że rozumiałem wszystkie problemy. Moje założenie miało charakter osobistego doświadczenia, mojej opowieści o utracie życia. Możliwe, że po prostu szukałem tych, którzy też je utracili. Z nadzieją, że wspólnie, chociaż na chwilę, uda się je odzyskać, nim utraci się o nim pamięć bezpowrotnie. Było to więc zaproszenie do wspólnej drogi, której jeszcze nie ma. Zaproszenie do jej tworzenia.

W końcu usiadłem. Zaczęliśmy palić. Przerwałem milczenie i zapytałem go, jak znalazł drogę powrotną.

— Nie znalazłem jej — odpowiada Stary Antoni — nie było jej tam. Nie znalazłem jej. Stworzyłem ją. Tak jak się to robi: po prostu idąc. Ty myślałeś, że ta droga gdzieś była i że twoje przyrzędy powiedzą nam, gdzie ona jest. Ale nie. Potem myślałeś, że ja wiem, gdzie jest droga i szedłeś za mną. Otóż nie.

Ja nie wiedziałem, gdzie ona jest. Trzeba ją było wspólnie stworzyć. A zatem stworzyliśmy ją, aż dotarliśmy dokąd chcieliśmy. Stworzyliśmy drogę. Nie było jej tu.

– Dlaczego mi powiedziałeś, że kiedy się nie wie, co ma nastąpić, trzeba spojrzeć w tył? Czy nie po to, żeby znaleźć drogę powrotną? – zapytałem.

– No nie – odpowiedział Stary Antoni – Nie po to, aby znaleźć drogę. Ale po to, żeby zobaczyć, gdzie się było wcześniej i co się wydarzyło, i czego chciałeś.

– To znaczy? – pytam już bez wstydu.

– A no tak. Odwracając się, żeby spojrzeć w tył, zdajesz sobie sprawę, gdzie byłeś. Tak możesz zobaczyć drogę, której nie wytyczyłeś dobrze. Jeśli spojrzysz w tył, zrozumiesz, że tak naprawdę chciałeś wrócić, ale powiedziałeś, że trzeba znaleźć drogę powrotną. I tutaj jest problem. Zacząłeś szukać drogi, która nie istniała. Trzeba było ją stworzyć – Stary Antoni uśmiechnął się zadowolony.

– Ale dlaczego mówisz, że stworzyliśmy drogę? Stworzyłeś ją ty, ja tylko szedłem za tobą – powiedziałem trochę skrępowany.

– No nie – Stary Antoni wciąż się uśmiecha – Nie stworzyłem jej sam. Ty też ją stworzyłeś, bo kawałek szedłeś z przodu.

– Ach! Ale ta droga do niczego się nie przydała – przerywam mu.

– Ależ skąd. Przydała się nam po to, żeby dowiedzieć się, że się nam nie przydała. Dlatego nie szliśmy nią dalej, to znaczy przestaliśmy ją tworzyć, ponieważ zaprowadziła nas tam, dokąd nie chcieliśmy. A zatem mogliśmy stworzyć inną drogę, taką, która nas zaprowadzi tam, gdzie chcemy – mówi Stary Antoni.

Patrzę na niego przez chwilę i ośmielam się zapytać:

– To znaczy, że ty też nie wiedziałeś, czy droga, którą wytyczasz, zaprowadzi nas aż tutaj?

– Nie. Tylko idąc, dochodzi się. Pracując, walcząc. To to samo. Tak powiedzieli sobie wielcy bogowie, ci, którzy zrodzili świat, ci pierwsi (Podkomendant Marcos 2014: 72–73).

To, w jaki sposób rozwiązujemy życiowe równania, zależy od nas samych. Wytyczamy drogę. O tym, czy jest ona w ogóle sensowna decydujemy my. Nasza cicha wiedza staje się podżegaczem do wędrówki. Nasze twierdzenia na mocy napotkanych na drodze zdarzeń okazują się prawdziwe lub nie. Różne zestawy konceptualizacji rzeczywistości produkują różne osądy. Różnorodność zaś jest fascynująca i dynamizuje naukę. Jesteśmy przesiąknięci intuicjonizmem. To właśnie intuicje pojawiają się jako pierwsze. Jako drugie pojawia się dopiero strategiczne rozumowanie. Intuicje są automatyczne i natychmiastowe. Nadają kierunek naszemu rozumowaniu i wytyczają nam drogę. Wędrówka sprawia, że wszystko nabiera sensu lub też zostaje go pozbawione...

Nie-zorganizowanie

Projekt „Autoetnografie studiowania” prowadzę już trzeci rok⁵. Trzeba jednak przyznać, pierwsza edycja była kompletnie niezorganizowana. Zarówno w sensie formalnym, jak i realnym. Zajęcia odbywały się normalnym trybem – nudnym i męczącym zarówno dla mnie, jak i pewnie dla studentów. Na jednych zajęciach przedstawiłem ogólne założenia projektu – i tyle. I niemal dosłownie tyle z tego było.

Napisanie tekstu autoetnograficznego o studiowaniu było jedynie formą zaliczenia na pierwszym semestrze. Należało przygotować krótki tekst dotyczący studiowania, zaledwie kilka stron, wstępną opowieść, na bazie której później ułoży się całość i które to fragmenty będzie się opracowywać, poprawiać. Poprosiłem studentów o przyniesienie tych prac na pierwsze ćwiczenia w letnim semestrze. Chyba poprosiłem zbyt cicho. Zamiast tekstów zobaczyłem zdziwione twarze. Burknąłem, że w takim razie osoby chcące pracować dalej nad książką zgłoszą się do mnie. Odezwało się kilka osób. Zbyt mało jednak na książkę. No i nie wszyscy dali radę dostarczyć coś więcej niż to, co stworzyli w pierwszym semestrze. Zajęcia zaś potoczyły się obok. Obok mnie. Tak sobie, jak zawsze, jakby po nic.

W następnym roku postanowiłem inaczej to zorganizować. Podporządkować zajęcia projektowi – pisanie książki uczyniłem główną osią wykładów i ćwiczeń. Poza tym, chciałem uczynić pracę kolektywną. Wstępnie celem nie było napisanie kilku artykułów, ale od początku do końca książki, której autorami byłiby wszyscy uczestniczący. Z tego powodu, że studenci mieli wspólnie i samodzielnie opracowywać zagadnienie, jak i z tego, że miał to być ich głos, ich rozumienie, ich doświadczenia, moja rola musiała ulec zmarginalizowaniu, a najlepiej zaniknięciu.

Pierwszy etap rozpocząłem od bardzo ogólnego wprowadzenia. Zaznaczyłem, że mają napisać wspólnie książkę. Tak, jakby wszyscy byli autorami jednego tekstu. Jest to ich projekt, mają całkowitą dowolność w sposobie zmierzania się z wyzwaniem. Przystaję ich traktować jako uczniów, teraz stają się badaczami – badaczami siebie i swojego uwikłania w studiowanie. Mnie interesuje jedynie efekt końcowy. Nie będę ingerował w to, jak zorganizują swoją pracę. Przyjąłem, że nawet jeśli wybiorą formy niewłaściwe, to będą modyfikować je w trakcie dalszej pracy. „Daję Państwu przestrzeń, czas, po to, aby mogli przemówić Państwo swoim głosem – obwieściłem – dać wyraz własnemu doświadczeniu studiowania”.

⁵ W chwili pisania tekstu.

(Teraz myślę, że w tym moim nieingerowaniu, było bardzo dużo ingerencji. Narzucenie kolektywnej pracy jawiło się niektórym jako marginalizacja ich głosu.

Niektóre osoby wycofały się, stwierdzając, że w takim projekcie nie będzie miejsca dla ich wypowiedzi. Nie udało mi się ich przekonać, że to jest kwestia organizacji pracy, a nie samej kolektywności. „Doświadczenie, proszę pana, doświadczenie...”.)

Na drugich zajęciach zapoznałem ich uczestników z metodologią, jaką mieliby się posłużyć. W celu stworzenia grupy badawczej oraz wspólnego przepracowania treści, pociąłem trzy teksty na kawałki, rozdając je losowo. Miałem nadzieję, że zmusi to studentów do interakcji, negocjowania oraz wypracowywania wspólnego stanowiska. Nie do końca wyszło tak jak zaplanowałem. Poszczególne osoby streściły jedynie fragmenty swoich tekstów, nie starając się stworzyć spójnej narracji. Pytania kierowane były do mnie, nie zaś do współbadaczy. To ja byłem źródłem wiedzy pomimo tego, że konsekwentnie odmawiałem udziału w dyskusji mówiąc, że sami mają rozwiązać problemy ujawniające się w trakcie ich pracy. Opór studentek i studentów wobec zaproponowanej formy zajęć, bardzo szybko zmusił mnie do narzucenia jako obowiązującej metody autoetnograficznej. Dodatkowo, przyjmowane przez uczestników nastawienie w duchu badań jakościowych, wymagało uciszania głosów odwołujących się do „ilościowej i obiektywistycznej” tradycji poprzez wykazanie, że to nie jest droga, która poprowadzi ich/nas do zamierzonego celu.

(Zastanawiam się teraz, dlaczego nie pozwoliłem im iść „złymi drogami”?)

Myślę też, że w trwającym procesie ujawniła się moja dydaktyczna ignorancja.

Nie wziąłem pod uwagę pewnych braków, które wpływały na możliwość (lub nie) realizacji niektórych rzeczy, a przez to niewiele zrobiłem, aby stworzyć odpowiednie warunki do kontynuowania pracy. A może myślę teraz o sobie w paradygmacie technicznym?

Tak jakby można było wszystko dobrze zaplanować, stworzyć sprawne maszyny, które będą funkcjonować niezależnie od podmiotów, czynić je wyobrazonymi podmiotami, działającymi zgodnie z moim dydaktycznym pragnieniem. Może. Może jednak to tylko źle wyrażona myśl. Jeżeli dominujące maszyny wtłaczają nas w paradygmat pozytywistyczny, w martwą dydaktykę, to bez kontr-maszyn, kontr-praktyk, będą one zdobywały władzę nad naszymi działaniami. Sam nie wiem.

Na trzecim spotkaniu poprosiłem uczestników o stworzenie planu pracy. Zadałem im podstawowe pytania, na które powinni odpowiedzieć: „Po co pisać książkę? Co chcemy przekazać, dowieść, powiedzieć, na jakie pytania odpowiedzieć? Dla kogo pisać? Jaką formę ma przyjąć

książka: zbiorowe autorstwo czy indywidualnie i w małych grupach pisane rozdziały? Jaki ma być jej styl: poetycki, akademicki, potoczny, «hybrydowy»?”. Znaczna część ustaleń odnośnie do pracy była podejmowana wspólnie przez studentów i z czasem ulegała zmianie. Zabierałem głos bardzo rzadko, nawet wtedy, gdy miałem wrażenie, że brną w ślepej uliczce. Studenci i studentki dość sprawnie stworzyli plan pracy, który miał być wypełniany na kolejnych spotkaniach.

(Znowu ślepe uliczki. I znowu policjant wskazujący drogę?)

Dlaczego nie pozwoliłem im nimi iść? A dlaczego pozwoliłem iść innymi, równie w moim przekonaniu, ślepyimi?)

Na czwartych zajęciach ich uczestnicy mieli tworzyć teksty z wcześniej napisanych przez siebie fragmentów. Pomysł ten nie sprawdził się ani na studiach stacjonarnych, ani na niestacjonarnych. Zamiast wspólnej pracy nastąpił jej podział na mniejsze grupy, które miały zająć się konkretnymi fragmentami. Zaproponowałem utworzenie grupy na Facebooku. Miałem nadzieję, że włączenie przestrzeni wirtualnej przyczyni się do lepszej komunikacji i część pracy będzie prowadzona właśnie tam. Ustaliliśmy, że spotkania na uczelni będą służyć omówieniu prac wykonywanych przez konkretne osoby oraz rozwiązywaniu problemów, które wymagają udziału wszystkich zainteresowanych. To nie zostało zrealizowane: ani w przestrzeni fizycznej, ani wirtualnej.

Kolejne spotkanie odbyło się po dostarczeniu fragmentów tekstów przez uczestników. Dokonałem omówienia wybranych fragmentów przysłanych przez nich w celu pokazania głównych błędów – przede wszystkim niezgodności tego, co zrobili z metodą autoetnografii. Próbowaliśmy przedyskutować, dlaczego wspomniane fragmenty nie są tekstami autoetnograficznymi. Udział innych był znikomy. Jedynie autor lub autorka omawianego akurak tekstu angażowała się w wymianę zdań. Reszta pozostawała obojętna. W trakcie tych samych zajęć wskazałem tekst modelowy, który moim zdaniem spełniał przyjęte przez nas/ich założenia. To ostatnie posunięcie nie było chyba rozsądne. W dzienniku badań zanotowałem na ten temat: „Możliwe, że źle zrobiłem, stwierdzając, że tekst dwóch studentek jest «właśnie tym, o co mi chodziło» (...). Odnoszę wrażenie, że studenci teraz naśladują ten tekst, mimo że to nie ich sposób pisania, myślenia, wrażliwości...”.

(Mój głos, nie jako zaproszenie do rozważania problemu, ale ocena, werdykt.

Nie współbadacz, a sędzia. On – Głos Najwyższy.)

Spotkanie zakończyło się ustaleniem, że pracując swoje fragmenty tak, aby rzeczywiście oddawały ich doświadczenie studiowania. Nie mogłem pozbyć się przekonania, że nie rozumieją, czym jest autoetnografia, pomimo zajęć z metodologii, dostarczenia przeze mnie materiałów, zarówno w języku polskim, jak i angielskim. Po pewnym czasie napisałem „na

grupie” prośbę: „Szanowni Państwo, wpadłem na kolejny genialny pomysł, który usprawni naszą pracę i zmniejszy odczucie arbitralności moich wypowiedzi. Do soboty proszę o napisanie wspólnie akapitu (lub kilku) dotyczących przyjętej przez nas metody. Bez cytowania, swoimi słowami. Korzystać można z literatury podanej oraz z innych źródeł. Taki fragment i tak musi się znaleźć we wstępie, a teraz może nam rozjaśnić kilka kwestii. W tym celu tworzę plik metoda. Proszę potraktować to poważnie”. Poza tym, widząc też słabą dynamikę grupy zaapelowałem o pomoc wzajemną: „Są osoby, które mają dobre pomysły, ale nie mają zdolności. Mogą one poprosić o pomoc tych zdolnych. Proszę też czuć się w pełni uprawnionymi do zmieniania tekstów kolegów i koleżanek”.

Następne spotkanie, już po zakończeniu obowiązkowych zajęć, zebrało jeszcze mniej osób niż poprzednie. Od momentu pracy nad fragmentami nie zdarzyło się, aby pojawiła się cała grupa. Spotkanie miało na celu złożenie wstępnej całości, zebranie poszczególnych historii. Okazało się, że nie mamy do tego wystarczającego materiału. Nie było też pytań, poza tym, czy ocenilem resztę tekstów. Podniosłem problem ingerencji w ich pracę. Powiedziałem, że mam wrażenie, że moje ocenianie może odebrać im głos. Poinformowałem, po raz kolejny, że moje działania ograniczą się do pilnowania kwestii metodologicznych. Reszta jest ich dziełem. Moje wycofanie się było odpowiedzią na ogarniające mnie wątpliwości. Miałem nadzieję, że to ocali ich głos. Ustaliliśmy terminy oddania fragmentów i następnego spotkania.

Spotkanie zaplanowane na 2 grudnia 2015 roku było obowiązkowe dla uczestniczek i uczestników projektu. Osoby, które nie przyjdą miały zostać usunięte z grupy badawczej. Biorąc pod uwagę wcześniejszą aktywność liczyłem, że uczestniczyć będzie góra dziesięć osób. Pojawili się wszyscy. Przed spotkaniem długo zastanawiałem się, co powiedzieć, jaką strategię przyjąć. Stwierdziłem, że zacznę od wykładu, a potem omówimy główne problemy. Uznałem, że jedną z przyczyn bezładu i małego zaangażowania jest to, że uczestnicy projektu nie czują się jak badacze, ale traktują pisanie książki jako kolejne zaliczenie. Powtórzyłem główne założenia projektu, podkreślając możliwość, jaką stwarza on dla nich: zabrania głosu w przestrzeni publicznej, poruszenie problemów związanych ze studiowaniem, upomnienia się o pewne kwestie, udziału w badaniach i bycia badaczem. Zaapelowałem do ich poczucia samodzielności, odpowiedzialności mówiąc, że to ich praca, która będzie tym lepsza, im więcej pracy w nią włożą. Moje „kazanie” nie odniosło sukcesu. Pytań (prawie) nie było. Dynamika komunikacji w grupie się nie zmieniła.

W tym czasie podjąłem się analizy problemów. Czułem, że projekt może zakończyć się katastrofą, że planowany styl pracy nie przynosi

efektów. Na początku przyjęta została forma „równoległego wspólnego pisania autoetnograficznego” (Chang, Ngunjiri, Hernandez 2013: 44–45). W zamyśle przygotowane opowieści miały być komentowane i pogłębiane w ramach dyskusji, ułatwiając rozumienie swojego bycia studentem, podnoszenia samoświadomości zarówno jednostek, jak i całej grupy. Wiedziałem w tym realizację pedagogiki krytycznej, w której emancypuje się nie tylko jednostka, ale pewna grupa społeczna, która lepiej rozumie swoich uczestników, samą siebie i miejsca, które zajmuje w systemie społecznym. Z analiz i rozmów przeprowadzonych z niektórymi uczestnikami musiałem zmienić nieco styl pracy. Zwłaszcza, że, jak wspomniałem, „kazanie” nie przyniosło efektu – trudno się dziwić, ja dzięki niedzielnym kazaniom, zostałem ateistą.

05.12.2015

Zorientowałem się, że nie wiem jak się grupy podzieliły, zorganizowały swoją pracę. Poczucie utraty kontroli. Kontrola musi być. Napisałem na grupach. Niech się tłumaczą.

16.12. 2015 (rano, przed spotkaniem)

zdenerwowanie – ja, centralna postać – tak jakby wszystko zależało ode mnie.

19.03.2016

Projekt zaczyna się rozpadać. Marazm. Ludzie odchodzą. Ci, co są, w większości milczą. Boję się, że znowu się nie uda, że tekstów będzie za mało.

Na razie, wciąż, jest jeden.

Każdemu wysyłam pytanie o stan pracy.

Jest też trochę chętnych w nowej, piątkowej grupie.

Nie wiem jak zaocznici – milczą.

21.03.2016

Grupa dzienna-stara w jakimś marazmie. Jedna studentka próbuje aktywizować, ale bez powodzenia.

Wpis numer 82

Mówienie w pustkę. W otchłań.

Czarna dziura.

Masa.

Opór masy.

02.06.2016

Spotkanie. Miało być 15 osób. Było siedem. Ale dobrze pracowali. Szybko ustalono strukturę.

Kolejne dwie osoby się wycofały.

13.06.2016

Minął termin składania poprawionych tekstów. Są dwa. Trzy odroczone. Nie wiem, co z resztą.

To decydujący moment. Odczuwam niepokój.

Niepokój. Zmęczenie. Chaos.

Wpis 12: Czuję już zmęczenie tym. Odciąga mnie to od pracy naukowej. Od innych projektów. Mogłem zrobić normalne zajęcia. Miałbym już spokój.
Wpis 58: Jestem zmęczony. Mam dość tego projektu. A jeszcze tyle roboty, aby to dociągnąć.

Wpis 79: Jednego dnia mówię, że ładnie pracują. Następnego narzekam na brak pracy, zaangażowania, marazm na grupie.

Niepokój. Zmęczenie. Chaos.

Opór. Lęk. Milczenie.

Głosy. Spotkania.

Chaos.

Social life is messy, uncertain, and emotional (Adams, Jones, Ellis 2015: 9).

Kiedy myślę o projekcie, to widzę go jako chaotyczną walkę ze swoimi lękami, zniechęceniem, oporem studentów i instytucji. Odnoszę wrażenie, że jeden błąd naprawiałem innym błędem, że zbyt często byłem siewcą chaosu. I że tak naprawdę nie słuchałem studentów. Pragnąłem, aby przemówili, ale nie do mnie, tylko w tekście, który skonsumuję pod postacią książki. W pewnym momencie nie byłem pewien już, co stało się celem projektu? Czy aby czasem nie powstanie samej publikacji? Kolejna rzecz, coś namacalnego, a nie sam proces, nie samo studiowanie, nie tyle sama emancypacja, co osiągnięcie celów typowych w Akademii. Czy czasem nie pragnienie, aby wreszcie, mimo wszystko, wbrew studentom, złożyć i wydać książkę?

Z nimi czy nawet wbrew im – byle to zrobić. Byle było.

Myślę, że tak.

Ale też nie do końca tak. Stworzenie książki, pokazanie, że jest to możliwe, że cel nie był taki szalony, jak mogłoby się wydawać, że jesteśmy w stanie go wypełnić, miało duże znaczenie. To było wzmocnienie – w pewnym sensie emancypacja: przejście od odbiorcy do wytwórcy wiedzy. Pomimo tego, że nie wszystkie założone cele, że nie wszystko było tak, jak to sobie wyśniłem. To też świadczy o tym, że było to autentyczne. W jakimś sensie.

A jak to się stało, że ja nadal trwam? Kroczę ścieżkami skomplikowanej uniwersyteckiej inżynierii. Wierzcie mi – nie ma się z czego śmiać.

I jednocześnie nie można przestać się śmiać.

Aberracje potrafią się udzielać. Letarg, marazm, potrzask, zniewolenie. Dziwactwa martwych edukatorów. Absolutny brak przebłysków, co do tego, jak się rzeczy mają. Wszelkie odchylenia są negowane. Być może bierność jest jedynie skutkiem mnogich nakazów. Zakazów. Liczne trudne sprawy zajmują całą uwagę belfrów. Przestrzeganie sylabusów. Prezentacja za prezentacją. Kolejność. Chronologia. Nie możemy tego zamienić. Przepraszam Państwa, ale nie mogę. Musiałbym to zgłosić. Esej. Nie-aktywność. Czas. Bim bam bom. W tych warunkach trzeba nauczyć się pracować. Respektować zasady. *Circus of pain*.

...projekt trzeba przerwać, bo jest niezgodny z sylabusem. Urzędnik robi groźną minę. To nie są żarty. Sylabusy to świętość dla administracyjnego rozumu. Dyscyplina, którą można chłostać wybranych pracowników. Kolejny telefon. Interpretuje projekt – czy zgodny czy nie – urzędnicy o szarych twarzach, spoglądają z lekko ukrywaną pogardą. „Czy Pan myśli, że może tak zmienić, tak sobie, po prostu, gdy my to wszystko na radach zatwierdzamy?“, „Kim Pan jest... Panie Doktorze.“ Uśmiecham się. Nikim. Wykonawcą planu. Wszystkie kroki, wszystkie słowa, zapisane w sylabusie.

Aż tu nagle są. Autorytety, wzorce. Perfekcyjni i doskonali. Aktywni i nie-martwi. Moi mistrzowie. I już nasuwa się ta zbawienna myśl. Jednak istnieją. Edukatorzy nie-zombie. Są ich całe zastępy. Ogrom. Mistrzowskie drużyny... Nie. Jest ich dwóch. Ukończyłam na uniwersytecie dwa kierunki studiów magisterskich. Doktoryzuję się. Spędziłam tam niemal połowę swojego życia. I proszę. Dwóch. Mistrzów. Statystyka ma to do siebie, że bywa okrutna. Bada fakty. Bada osoby publiczne. Zbadała i ich, moich edukatorów. Marny bilans. Dwóch na wieloletni zastęp? Nie liczy się ilość, a jedynie jakość. Tak nas zawsze uczą. Oni, edukatorzy. („Tylko pamiętajcie, esej nie może mieć mniej niż 6 stron” – a to wtedy już nie będzie jakościowy, ja się pytam? Czy może ilościowy? To jaki ma być? Sprzeczność, jak wszędzie. Dziwactwo.)

Kiedyś spotkała mnie nieprzyjemna sytuacja. Uwielbiam pisać. Piszę odkąd (nie)pamiętam. Mama mówi, że etap kolorowanek zastąpiłam esejowym. Koniec semestru. Ćwiczenia. Zaliczenie (nie wielbię tej nomenklatury, aczkolwiek tu pasuje niebywale). Esej. Oczywiście jakościowy, nie krótszy niż 4 strony. O mniejszościach. Nie, nie tych nie-zombie, z mistrzowskich zastępów. Odczytanie wyników z listy nazwisk. Nie zdała pani. Puls przedzawałowy. Czarny grad. Paraliż. Przez cały dzień kołatała mi się jedna myśl. Zepsułam się. Już się do tego nie nadaję. Jedyne oręż. Beznadzieja. Marazm. I zombie-ja. Jednak wewnętrzny daimonion

nakazał powęszyć. Przed złożeniem oręza należy uznać wyższość wroga i zaakceptować porażkę. Natura badacza nie pozwoliła mi uczynić tego bez uprzedniego zapoznania się z materiałem. Pytam:

– Czy mogę zobaczyć swój esej?

– Tak. Jak się pani nazywa? (Odpowiadam. Jestem opanowana. Tak myślę.) – Bardzo proszę. Bardzo dobra praca. Świetna. Gratuluję. Jak się pani nazywa? Bardzo przepraszam, tyłu was jest. Halo? Chciałam nanieść już ocenę na kartę? Ma pani indeks? A kartę kochaniutka też masz? Później będziecie mnie szukać, przychodzić kolejny raz, a ja mogę wtedy już nie mieć przy sobie listy. Mogę nie mieć tej listy. Naprawdę. A teraz ją mam. Tutaj przy sobie. Zabrałam tę całą teczkę. Taka ciężka. Tyle list, tyle rubryk. To najgorszy okres. Ten czas zaliczeń, mam tyle prac do przeczytania. Dlaczego Was jest tak dużo? Macie tutaj aż trzy grupy. Niemożliwe. A jeszcze są inne specjalizacje. Jak się pani nazywa? Która to jest grupa? Z jakiej jest pani grupy? Tyle kart. Chyba pani rozumie, to same utrudnienia. Przepraszam?

...jest ich tak dużo, za dużo, studentów, papierów, rubryk do wypełnienia. Jest ich za dużo. Chodzących, gadających, tupiących pod drzwiami, przeszkadzających, blokujących, odciągających od prawdziwej pracy. Tak dużo. Za dużo. Zapamiętać ich twarze, zapamiętać ich imiona. Niemożliwe. I po co? To turyści, przypadkowi przechodnie, tłum w supermarkecie. Który ciągle tylko czegoś chce. Tłum tupiący, gadający, mlaszczący, pocący się w przepelnionych salach, zajmujący miejsce w stołówce. Za dużo, za dużo rubryk do wypełnienia, za dużo papierów w teczce...

Dostałam 5. Anonim z anonimowej grupy napisał bardzo dobry esej. Gratulacje przyjęte. *Circus of pain. Return.*

Od pozoru do pozoru?

Teaching is messy. Dealing with other people is always tricky: You never know for certain what they are thinking or how they will act (Waite 2014: 267).

Sny dydaktyka bywają niebezpieczne. Śni o wydarzeniach, które później próbuje powoływać do istnienia – bez względu na to, czy świat i jego uczestnicy pragną takiego *eventu*. Poruszając się w swojej iluzji, kreuje pozorną utopię. Możliwe, że pod tkaniną jego marzeń i pragnień funkcjonują praktyki oporu wobec koszmaru sprowadzonego do sali

akademickiej. Praktyki oporu traktuje jako opór samej materii, nie zaś autonomiczne działanie uczestników, którzy przecież śnią wraz z nim, w rozkosznej współliniowości pragnień (Lordon 2012). Przecież nic tylko czekali na możliwość wyzwolenia, w powietrzu unosi się zapach nadchodzącej rewolucji. Nic tylko czekali na możliwość wypowiedzenia słów, które gromadziły się w gardle, napierały i nie mogły, ani chwili dłużej, czekać.

Od początku czuję, zapisałem w notce, którą zaprezentowałem na spotkaniu samokształceniowym doktorów, że toczę o niego walkę – zarówno ze sobą, jak i ze studentami. Staram się przekonać siebie i ich do sensu tego projektu. Czułem, że muszę przewyciężyć ich opór. Odnosiłem wrażenie, że to, co im proponuję, wydaje się im trochę szalone.

„Czy Pan robi sobie z nami jakiś eksperyment?“, spytała studentka podczas zajęć, na których mówiłem, czym się zajmujemy. Jej ton sugerował, że nie można potraktować poważnie propozycji napisania książki. To raczej jakiś żart albo podstęp.

W dzienniku zanotowałem po spotkaniu grupy roboczej: „Możliwe, że przeraża ich sama idea projektu. Słowo «książka» działa zaporowo. Napisać książkę, to nie taka prosta sprawa. Pewnie nie dla studentów. A już na pewno nie dla nich”. Podczas semestru zimowego, po lekturze propozycji przysłanych przez studentów studiów zaocznych, pytam ich, kto z własnej woli, gdyby nie było to uzależnione od oceny, podjąłby się wyzwania. Zgłasza się jedna osoba. Pytam się, dlaczego pozostali nie chcą pisać książki. Chwila ciszy. W końcu odzywa się najodważniejsza w grupie:

– No ja sama z siebie, to bym nie napisała. Sama na taki pomysł bym nie wpadła. Nie odczuwam potrzeby. Robię to tylko dla oceny. Poza tym, takie pisanie, to chyba się nawet pisarzom nie zawsze się udaje, a co dopiero nam.

Zaczynam reklamować swój projekt, że to działanie polityczne, że mogą przemówić swoim głosem, wypowiedzieć, co ich denerwuje, może nawet coś zmienić.

– To trudne.

– Nie ma czasu.

Większość z nich przecież pracuje. Nie mają za bardzo ochoty się angażować. Dużo ich denerwuje, ale, żeby to napisać... Pytają, co jeśli nie książka. Mówię, że normalne wykłady i ćwiczenia zakończone egzaminem ustnym – znany straszak. Jestem o krok od wycofania się z projektu. W sumie bez głosu studentów niestacjonarnych i tak może uda się stworzyć książkę. Nadzieja w stacjonarnych.

Pytam się jeszcze tej, która chce pisać. Jest na studiach doktoranckich. Wiadomo, tam trzeba publikować. To inny stosunek do pracy naukowej. Doktorant to już bardziej wykładowca niż student. Nie jestem pewien, na ile

sam projekt przemówienia własnym, studenckim głosem ją przekonał, a na ile „oczywistość konieczności” publikowania. Ostatecznie tekstu nie złożyła. Nie wiem, czy decyzja o niepublikowaniu wypłynęła z czystej kalkulacji, jaką podejmować muszą badacze w naszych trudnych czasach (4 punkty to mało, szkoda tekstu, szkoda czasu. No i zbiorówka. Zero do prestiżu) czy też raczej strach, że czymś takim zamknie sobie drogę do kariery?

Studentki jednak nie chcą przerwania projektu. Przez chwilę odnoszę wrażenie, że chcą, aby książka powstała. Już trochę pracy w to zainwestowały. Pół żartem, pół serio stwierdzam, że w takim razie przymuszę je do pisania. W dzienniku zanotowałem jako komentarz: „zbawcza przemoc”.

Ostatecznie nie otrzymałem tekstu od nikogo z nich. Teksty od studentów zaocznych spłynęły, ale nie od tych, których poddałem działaniu zbawczej przemocy. Przyjęli strategię biernego, milczącego oporu. Byłem bezsilny.

Wielokrotnie bywałem bezsilny. I to nie w sensie autopozbawienia siebie władzy, ale w znaczeniu niemożności jej zastosowania. Milczenie jest niekiedy siłą słabych. Ich sposobem przetrwania, ocalenia siebie w nekrofilnej edukacji.

„Ich autoetnografia – mówi jeden z profesorów po moim wystąpieniu na konferencji, gdzie opowiadałem o projekcie – to jest to, co się dzieje obok. To właśnie te wszystkie próby ominięcia, oporu. Pozorowanie, milczenie, to jest ich głos, ich narracja”.

Ich pozorowanie.

Pozorowanie pracy? Pozorowanie relacji? Pozorowanie mówienia?

Po którymś z kolejnych spotkań ze studentami zwierzam się D. z trapiących mnie wątpliwości związanych z projektem. Mówię, że odnoszę wrażenie, że nie angażują się w pisanie, że piszą swoje fragmenty tak, żeby po prostu coś było. D. stwierdza, że może w ten sposób stawiają opór, przyjmują bierną postawę, która ma doprowadzić do tego, że zrezygnuję z projektu. Sami nie chcą się wycofać, bo nie wiedzą, co może ich spotkać. A tak, wina będzie po mojej stronie, a oni przedmiot zaliczą. Po chwili dodaje, że ona sama by w czymś takim nie uczestniczyła, ponieważ nie czułaby, że może być szczerą. Możliwe, że się nie angażują, dlatego, że mają poczucie niemożliwości wypowiedzenia tego, co by chcieli. Nie tylko nie ufają mi, ale boją się konsekwencji, tego, że ktoś mógłby się zemścić za napisane przez nich słowa. Nie ma co się im dziwić, biorąc pod uwagę, że szczerowość w przestrzeni akademickiej jest zarezerwowana dla idiotów, błaznów i samobójców albo emerytowanych profesorów, którym nikt już krzywdy wyrządzić nie może.

Samo zabranie głosu przez nieuprzywilejowanych w przestrzeni publicznej w obliczu władzy wymaga parezji (Kępa 2014) i naraża wypowiedzianego na ataki. Jest to sytuacja nie do uniknięcia. Dodatkowo mówienie

własnym głosem o sobie wiąże się ze zmierzeniem z lękami – to już nie tylko problem krytyki poglądów. Tworząc autoetnograficzne opowieści otwieramy swoje serca, ujawniamy intymne rejon, do których nie wszystkich byśmy zaprosili. I nie zawsze. Pisząc osobistą historię czynimy to, co osobiste, tym, co publiczne. Taka strategia naraża wypowiedającego na bardziej dotkliwe ataki, niż w przypadku wypowiedania jedynie określonych poglądów teoretycznych czy politycznych. Tym samym wymaga przepracowania innego zestawu lęków, czy też podobne lęki nabierają innego, bardziej osobistego, charakteru. Przykładowo, podczas XXVIII Letniej Szkoły Młodych Pedagogów, w trakcie której dzieliliśmy się opowieściami o swoich pasjach, wchodząc niekiedy w intymne rejon i czyniąc konfesjonale wyznania publicznie, konieczność wystąpienia i wygłoszenie referatu budziły inne emocje niż na „tradycyjnych” konferencjach. Dominowało uczucie wstydu – nie wiązał on się z tym, że moje rozmyślenia okażą się płytkie, że wyjdę na ignoranta, ale wstydzilem się siebie jako istoty, którą jestem. Nie mogłem ukryć się za maską akademika, wcielić w rolę, którą odgrywam raz dobrze, a raz źle, ale która nie jest w pełni utożsamiona ze mną. Teraz miałem ujawnić siebie samego i za bardzo nie miałem na to ochoty. Zresztą nie tylko ja. Strach, który pojawiał się przed wystąpieniem nie był zwykłym niepokojem, jaki odczuwa się przed referatem. Sięgał w głąb, do trzewi, wykręcając je boleśnie. Odrzucenie nie dotyczyłoby teorii, poglądów, stanowiska, ale mnie jako istoty. Nerwowo starałem się przepisać tekst, który miałem wygłosić, zdystansować, ironicznie skomentować siebie, czyniąc tym samym mniej podatnym na atak. Kryłem się w słowach, chowałem pod peruką. Tego lęku i związanego z nim oporu nie da się ominąć. Nie mogę studentkom i studentom wręczyć peruk. Muszą je znaleźć sami.

Czy muszą? Czy milczenie nie jest silniejszą obroną – ujawnieniem wewnętrznej śmierci uniwersytetu? Czy ich milczenie nie może zostać potraktowane jako wypowiedź?

Problem własnego głosu nie daje mi spokoju. W dzienniku notuję: „(...) mam wrażenie, że każdy mój głos znajduje odbicie w ich pracy”. Tak, nieustannie prześladuje mnie przeświadczenie, że starają się dopasować swoje opowieści do moich oczekiwań. Nie tyle zagłębiają się w samą metodę, co raczej starają się czytać w moich myślach. Wiem też, że mam wyobrażenie o ich głosie, o dobrej opowieści – trudno mi to zawiesić, udawać, że nie istnieje. Staram się jednak nie oceniać. Przyjmuję postawę zdystansowaną, wycofaną. Z drugiej strony, sami studenci niejako mnie w projekt wciągają. Czytam o kolektywnej autoetnografii i roli zewnętrznego uczestnika. „Jeżeli twój zespół badawczy składa się z początkujących autoetnografów, metodologiczny ekspert może wspierać cię podczas autoetnograficznego procesu badawczego – kolekcjonowania danych,

analizy, interpretacji i procesu pisania. Dodatkowo, ona lub on może przedstawiać zewnętrzną perspektywę poprzez pytanie, rozjaśnianie i pogłębianie kwestii. Głos zewnętrzny może wzmocnić wasze opowieści oraz sprowokować dalszą analizę waszych założeń” (Chang, Ngunjiri, Hernandez 2013: 59; tłum. własne – P.K. i in.). Problemem było to, że wszyscy, łącznie ze mną, byli początkującymi w metodzie autoetnograficznej. Poza tym, nie byłem zwykłym zewnętrznym ekspertem, ale nauczycielem, który wystawia oceny. Byłem głosem oceniającym.

Wpis 17: Mój głos – nie jestem w grupie, jestem wykładawcą – jest zatem głosem władzy. Czy mogę mówić: „Powiedz mi o tym więcej”?

Wpis 68: Ja idę z nimi. To znówu ja. Dydaktyczne halucynacje. Pedagogiczna pycha.

Wpis 69: Próbuje nie narzucać swojej władzy, wycofałem się, myśląc, że to już będzie emancypacyjne. Puste miejsce zajmowała dominująca ideologia – milczenie trwało.

Wpis 68. i 69. powstaje podczas lektury Freire’ego. Projekt powoli dobiega końca. Trwa oczekiwanie na prace. W pierwszym raporcie prezentowanym na Seminarium Samokształceniowym Doktorów podkreślałem rolę facylitatora w projekcie, zwracając uwagę na to, że pomaganie, że wycofanie się, tworzenie jedynie warunków do pracy jest samo w sobie emancypacyjne i (jest?) podstawą zaistnienia studiowania. Freire kruszy moją małą pewność siebie jako dydaktyka. Pisze on: „(...) zacznę od kategorycznego stwierdzenia, iż uważam się za nauczyciela – zawsze nauczyciela. Nigdy nie udawałem, że jestem facylitatorem. Chcę jednocześnie podkreślić, że jako nauczyciel zawsze uczę tak, by wspomagać rozwój. Nie zgadzam się z podejściem, w którym facylitator odgrywa swoją rolę tak, by nie uczyć. (...) Określając siebie mianem facylitatorów, a nie nauczycieli, ci pierwsi przyczyniają się do zniekształcania rzeczywistości. Przede wszystkim osoba, która umniejsza władzę nauczycielską, twierdząc, że jest facylitatorem, rozmija się z prawdą w takim sensie, że nauczyciel stający się facylitatorem utrzymuje władzę instytucjonalnie przypisaną tej pozycji. Oznacza to, że chociaż facylitatorzy mogą ukrywać swoją władzę, to jednak w każdej chwili, gdy tylko zechcą, mogą ją egzekwować. Facylitator w dalszym ciągu stawia oceny i ma pewien zakres kontroli nad programem zajęć, a zaprzeczanie temu zakrawa na nieszczerłość” (Macedo, Freire 2010: 231–232).

Czyżbym tworzył iluzje swojego braku władzy, a tym samym ustanawiał jeszcze bardziej autorytarną władzę pod pozorem wolności? Tworzę iluzję walki z dominującą ideologią, gdy tymczasem pozwalam jej rozkwitać w opowieściach? Czy te pozorne wycofania, moje niby-milczenie, nie sprowadzają autoetnografii do czystej terapii? I co jeszcze: czy moja pozorna funkcja facylitatora nie ustanawia pozornych relacji?

Niepokój. Zmęczenie. Chaos.

Opór. Lęk. Milczenie.

Te wszystkie stany i emocje, te pozorne spotkania, to wszystko – to wszystko wiele mówi o relacjach panujących na uniwersytecie.

06.12.2015

Rozmowa ze studentką na temat grup i pracy. Nie może nawet liczyć na pomoc tych, którzy są w jej minigrupie (przydzielonej do konkretnego rozdziału). Dwoch osób w ogóle nie zna. Każdy pisze swoje i nikt nie rozmawia o tekstach z innymi. Łączenie w całość jest wydelegowane na jedna osobę.

To bez sensu. (...) Nie ma wspólnoty akademickiej?

Wpis 15: Wspólnoty, które się zawiązują mają raczej charakter instrumentalny. Kolektywna autoetnografia wymaga wspólnot opartych na pomocy wzajemnej.

Wpis 16: Możliwe, że jest ich za dużo. Ciągłe mam poczucie, że jest ich za dużo.

Wpis 19: Odnoszę wrażenie, że osoby aktywne są pochłaniane nie przez wspólnotę, nie przez grupę, ale przez bierną i bezwolną masę. Tak to widzę.

Nie widzę moich studentów jako współ-badaczy, ale jako masę, bezkształtną, stawiającą opór.

Założyłem, że książka ma być dziełem wspólnym. Nacisk na kolektywny charakter pracy sprawił, że niektórzy zrezygnowali w udziału w niej już na samym początku. Uważali, że albo grupa nie będzie w stanie uwzględnić ich głosu, albo nie są w stanie nawiązać kontaktu z innymi. Można by powiedzieć, że przynajmniej częściowo, dokonała się selekcja i zostały osoby, które nie czują odrazy do współpracy. Nie uważam jednak tego za trafne spostrzeżenie. To jest bardziej skomplikowany problem, o którym już wspominałem. Zła kolektywność przypisana martwej dydaktyce i panujące w jej ramach relacje dokonywały selekcji. Nie udało mi się w trakcie projektu wytworzyć odpowiednich relacji między wszystkimi uczestnikami. Odnoszę wrażenie, że wspólne pisanie nie dawało odpowiednich efektów, nie było wspólnoto-twórcze. Podczas spotkań większość zachowywała się biernie i nie wchodziła w dyskusje z grupą. Przeniesienie pracy w sferę wirtualną raczej nic nie zmieniło. W gruncie rzeczy studenci podzielili się na mniejsze grupy zadaniowe i ignorowali to, co robili inni. Złożenie całości z poszczególnych historii również zostało przydzielone określonym osobom. Rozbicie grupy na mniejsze podzespoły stwarza problem z negocjowaniem wizji całości, próby uwspólniania doświadczeń i ich wymiany. Niemniej, może być sposobem rozwiązania problemu zaufania, poczucia bezpieczeństwa.

Oczywiście zostawiłem studentkom i studentom wolność organizowania pracy i skoro nie byli w stanie wypracować modelu pracy innego niż wspomniany, to musiałem to uszanować. Niestety, podział miał też charak-

ter negatywny. „Ja nie wiem, kto to jest? Nie znam tej dziewczyny”, „Nie lubię jej, włączy się, ale nic nie napisze”, „Odezwałam się do jednej z dziewczyn stosunkowo późno, ale trudno mi się z nią porozumieć, nie odpowiada na większość moich pytań”.

Wbrew nielicznym sytuacjom, które wprowadzały zamęt, bądź niepewność, były osoby, które podjęły się pisania samodzielnie. By uniknąć zbędnego oczekiwania na fragment, który miał powstać przy współpracy z koleżanką lub kolegą. Osobiste refleksje czasem miały pewną wartość samą w sobie. Osoby opisywały to, co przeżyły, wszelkie relacje, opowiadały o swoich doświadczeniach związanych nie tylko z tą uczelnią. Udział w tworzeniu tej książki miały osoby, które zaczynały studia na innych uczelniach, na drugim końcu Polski, a przyjechały tu i tu chcą je skończyć. Podzieliły się własnymi refleksjami mając porównanie i punkt odniesienia do innych miejsc.

Grupa nie tylko podzieliła się na mniejsze podgrupy, co wydaje się dość charakterystyczne dla tworzenia wspólnoty w ramach Akademii (Bochno 2013a: 235), ale też grupy te okazały się skonfliktowane ze sobą. Nie dochodziło do jawnych aktów agresji. Konflikt przyjmował raczej formę ukrytą, pelzająca, przejawiającą się w szeptanych komentarzach, uwagach kierowanych bezpośrednio do mnie po zajęciach. Nie jest to nic nowego, z czym bym się nie spotkał wcześniej, aczkolwiek przekłada się na pracę zespołu.

Jakość studiowania jest związana między innymi z funkcjonowaniem w grupie studenckiej. Nawiązane relacje decydują o tworzeniu i transferze kultury oraz o tym, co składa się na to, co ludzie robią, myślą i posiadają „jako członkowie wspólnoty” (Bochno 2013a: 226).

Według Ewy Bochno (2013b: 42) „relacje w grupie studenckiej budują zasoby kapitału społecznego uniwersytetu”. Relacje te wpływają na jakość edukacji, a nawet na samą możliwość studiowania (Lewis 2013). Bochno, badając studentów Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu wskazała na deficyt zaufania, stwierdzając: „(...) wielkość kapitału społecznego uniwersytetu w tym obszarze jest w największym stopniu budowana przez poczucie akceptacji, a w najmniejszym przez poczucie zaufania i spójności w grupie studenckiej” (Bochno 2013b: 63). Można się zastanowić, czy w przypadku grup studenckich w ogóle mamy do czynienia ze wspólnotą studiujących. Myślę tutaj o wspólnotcie, która integrowałaby wykładowców i studentów we wspólnej pracy, wokół troski nad dobrem wspólnym. Podczas mapowania studiowania rok temu jedna grupa stworzyła boisko piłkarskie, na którym odbywał się mecz. Co prawda informacja zawarta na planszy informowała, że

studenci mierzą się ze studiowaniem, to jednak podczas omawiania mapy, okazało się, że grupą przeciwną są wykładowcy. Drużyna profesorów, doktorów i magistrów stara się na wszystkie sposoby unieвозмоżliwić drużynie studentów zdobycie celu. Studenci nie zmagają się więc z ideami, z problemami, somo-się-rozwijając, ale z wymaganiami (arbitralnymi) wykładowców. Ci ostatni nie są towarzyszami, pomocnikami, osobami, które mogą się przyczynić do osiągnięcia celu – są przeciwnikami. Tak to komentowały studentki, podczas prezentowania swojej mapy. W tym kontekście wspomniana mapa obrazuje relacje na uniwersytecie, które są raczej sprzeczne z idealistycznym założeniem o wspólnocie studiujących. Na innych mapach pojawiała się „piekło dydaktyki”, „labirynt promotora” lub zaprezentowanie wykładowcy pod postacią smoka.

W przypadku projektu, brak zaufania i instrumentalizacja relacji prowadzi do lęku przed mówieniem o sobie. I to w dwóch wymiarach. Pierwszy dotyczy relacji student/wykładowca. Grupa studencka postrzega wykładowcę nie jako współnika, ale raczej jako kogoś, kto utrudnia im pracę, zdobycie celu – kogoś, kogo najlepiej wykiwać. Nieliczne prośby studentek w trakcie pisania dotyczyły raczej kwestii akceptacji pracy, jej oceny, niż wskazywania dróg, podawania literatury czy przedyskutowywania problemowych kwestii. Odnosiłem wrażenie, że wskazywanie lektury traktowane było nie jako pomoc, ale dodawanie bezsensownej pracy. Chociaż czasami próbuję zaklinać rzeczywistość pisząc o „naszym projekcie”, to ten projekt *nasz* nie jest.

(Teraz myślę, że niekiedy to, co negatywne, jedno złe zdarzenie, potrafi uogólnić się i wyprzeć to, co dobre. Kiedy czytałem nie-raport, po raz kolejny odniosłem wrażenie, że koncentruje się on na tym, co się nie udało, na tych, którzy odmawiali współpracy. Przywoływałem w pamięci momenty otrzymania plagiatu, odpowiedzi mniej lub bardziej jawnie sugerujące, że studentka czy student nie jest tak naprawdę zainteresowany projektem. Tak jakbym zapomniał o tych wszystkich chwilach, w których dochodziło do spotkań, wymiany myśli, rzeczywistej pracy. Przecież, wśród tych, co zostali, przetrwali prawie do końca, nie zdarzały się już zbyt często sytuacje jawnego pozorowania. Może pozorem jest to, że pozorowali, że unikali, że się bali, że robili coś, by było. Powstały przecież teksty bardzo dobre, emocjonalne, a ich lektura zmieniała mnie zarówno jako wykładowcę, jak i człowieka.

Stawali mi się mniej obcy, mniej anonimowi...)

Wymiar drugi dotyczy relacji w samej grupie. Jedna ze studentek stwierdziła, że nie może napisać szczerze o relacjach między studentami, ponieważ koleżanki obraziłyby się. Z rozmowy wynikało, że bardzo nisko ocenia jakość związków w grupie.

Z kolei inni studenci pisali o życiu: jak to jest przenieść się z małej miejscowości do dużej celem pójścia na studia. Opisywali plusy i minusy życia w obu tych miejscach. Dodali również historię przebiegu swych poprzednich studiów. Po rozmowie z kolegą uznałem, że w jego grupie była motywacja i zaangażowanie – czy to pozór czy szczerłość? Mówił, że naprawdę chcieli tylko tyle, że widocznie coś poszło nie tak. Zabrakło tego „czegoś”.

Dla kontrastu powiem, że mój udział w projekcie miał wydźwięk osobisty. Miałem wiele chęci, by się uzewnętrznic, podzielić swoimi przeżyciami. Chciałem opisać to, co przeżyłem. Byłem bardzo szczęśliwy mogąc brać udział w tym przedsięwzięciu. Uważam, że każdy ma coś do powiedzenia, a jeżeli spotykają się ludzie, którzy chcą to zrobić razem, jest to ogromnie motywujące. Podczas rozmowy z koleżanką usłyszałem od niej następujący wiersz:

Siedzę nie wiem ile czasu minęło.
Wiem, są sprawy ważniejsze.
I niby się nimi zajmuję...
Jakoś nie mogę się skupić.
Czy się zaangażowałam? Przejęłam?
Powiem tak miałam dzisiaj tego nie pisać.
Nie mam czasu. Mam sporo rzeczy do zrobienia.
Powiedziałam sobie: nawet nie zajrzę do tekstu.
Są rzeczy ważne i ważniejsze.
Kolega poprosił, powiedziałam.
Może...
Nie wiem...
Jak zdążę...

Pytam samą siebie czy pisanie mnie jakoś zaangażowało, pociągnęło, zainspirowało? Odpowiadam: tak! I to na poważnie. Nie wiem jak to opisać. Ale bardzo się cieszyłam, gdy widziałam, że piszą wszyscy. Myślałam i nadal myślę, że studenci nie są tak źli, jak się o nich mówi. Studenci coś potrafią. Słyszałam, że ta autoetnografia to takie trochę lanie wody, bez wartości naukowej. Jeżeli tak, to niech ktoś poda mi argument mówiący, że indywidualne doświadczenia człowieka nie mają wartości w nauce.

Jednak nie każdy dobrze znosi jakąkolwiek krytykę, bądź nie lubi tego, jak przedstawia się fakty, woląc żyć we własnej często „zamglonej, zamkniętej rzeczywistości” negatywnie nastawionej na uwagi.

Możliwe, że bardziej cenzuruje głos studentów dynamika ich grupy, niż lęk przed władzą.

13.06.2016

Właśnie dostałem telefon od Szefowej, że Pani Dziekan chce mi odebrać zajęcia, bo jacyś studenci złożyli skargę, że zmuszam ich do pisania krytycznego o uniwersytecie, a oni nie chcą.

Pamiętam, że to mnie rozbiło. Jeden telefon. I tyle się zmieniło. Zapytałem „na grupie” czy ktoś coś wie. Odzew spory, nikt nic nie wie, „sabotaż”. Wystosowałem prośbę o udostępnienie skargi oraz zarezerwowałem wizytę u Pani Dziekan. Skarga została złożona ustnie. Dotyczyła tego, że studenci mieli publikować blogi o Uniwersytecie Szczecińskim, że mieli pisać negatywnie. Skończyło się na nerwach, stracie czasu i nadszarpniętym zaufaniu. Pomyślałem o rezygnacji z zajęć, zanim wpłynie kolejna wydumana skarga. Na razie wymyślam liczne zabezpieczenia, zgody na to, na tamto, na oddychanie, na chodzenie, na rozmowy ze studentami, na wspólne przebywanie na korytarzu, na milczenie...

Moje, wasze, nasze

Tak jak celem projektu stawała się książka, tak coraz częściej zaczynałem myśleć o niej, jak o swojej książce. Tuż przed zakończeniem pracy nad wspólną książką ogarniał mnie lęk. W dzienniku zanotowałem: „Zaczynam myśleć o książce studentów jak o swojej książce – czy ona podbuduje czy nadszarpnie MOJĄ naukową reputację”. Znajoma przy kolacji, na jednej z konferencji, mówi, że nie wie czy warto coś takiego publikować, bo się narażę, bo inni będą to krytykować. Wiesz, mówi jeden z drugim, czy to ma sens, taka książka, takie pisanie? Takie głosy zaczynają przemawiać w mojej głowie. Zmienia się też mój stosunek do tekstów. Nie, nie, nie. To nie tak, to nie jest dobre, niewystarczająco dobre, aby zaspokoić wytworne podniebienia akademików, zbyt proste, zbyt, no takie, tubylcze. A czy ja, moje nazwisko, nie będzie tego legitymizować. Czy ja nie zostanę z tym utożsamiony. Co to DLA MNIE znaczy, ta książka.

Lęk. Może lepiej nie. Może lepiej nie wydawać.

Kto jest odpowiedzialny za naszą publikację? Czy to, co napiszą studenci i studentki w jakiś sposób obciąża moje nazwisko? Uniwersytet jest miejscem, w którym nauczyciel jest odpowiedzialny za działania swoich podopiecznych. Jerry B. Harvey (2014: 84) pisze: „Wielu nauczycieli sądzi, że jeśli uczeń czegoś nie umie, to dlatego, że nie zdołali go tego nauczyć. Nie sposób nie zauważyć perwersyjnej logiki tkwiącej w tym przekonaniu, ponieważ oznacza ona, że odpowiedzialność za to, by uczeń się uczył, spoczywa na nauczycielu. Podobnie jak w wypadku przełożonych nauczyciel

jest przyczyną niekompetencji ucznia i powinien ponieść jej konsekwencje. A jednocześnie należy mu się uznanie za wszelkie sukcesy ucznia. Uczeń nie istnieje więc jako podmiot. Staje się czymś w rodzaju nieożywionego naczynia (wielu twierdzi, że chodzi o nocnik) przechowującego kompetencje lub niekompetencje nauczyciela". Harvey zauważa ponadto, że delegowanie odpowiedzialności nie tylko przyczynia się do urzeczowienia studentów, ale również prowadzi do alienacji, apatii i destrukcji; stanowi jeden z elementów utrzymujących bagna w niezakłóconym stanie. Nie jestem „dżab”⁶ – mogę ponosić odpowiedzialność tylko za to, co sam piszę. Nie będę tworzyć „dżab” – daję uczestnikom pełną wolność wypowiedzi. Ich fragmenty są ich dziełem. Chociaż nie mogę się pozbyć wrażenia, że jeśli projekt skończy się wydaniem książki, to za teksty studentek i studentów chwalony i ganiony będę ja.

Miotam się: to nanoszę uwagi na ich tekstach z komentarzem, że „należy poprawić”, to mówię, że to tylko luźne uwagi. Raz uważam, że ich wytwory mają wartość, nie tylko jako zapis głosu „innego”. Następnego dnia stwierdzam, że się nie udało, że jednak poezja pojawia się na poziomie analizy, że trzeba reprezentować, że trzeba odbierać i konsumować. Zaprzeczam sam sobie.

„Co sprawi, że będziesz zadowolony, że uznasz, że projekt spełnił twoje oczekiwania”, pyta znajoma po moim omówieniu projektu.

Historie nigdy nie są skończone. Podobnie jak projekty edukacyjne. Cieszę się ze spotkań. Z możliwości wspólnej pracy.

To cieszy i to nigdy nie ma końca. Za życia.

Możliwe, że tutaj, w tych spotkaniach, w grupach, w tym i tamtym wspólnym pisaniu, rozkwita uniwersytet, o którym pisze Zamojski (2015). Uniwersytet, który nie tyle *jest*, co się *wydarza*. Mimo wszystko.

Narracyjni bohaterowie

Narracja jawi mi się jako kamień milowy. W narracji bowiem sfera deklaratywna musi wyraźnie harmonizować z opisywaną rzeczywistością. Narrator staje się bohaterem. Nie jest on trzecioplanowym intelektualistą zamkniętym gdzieś w oddali, w słoiku czy urnie, piszącym dumnie nic nie

⁶ Termin „dżab” zaczerpnięty został z eseju Jerry’ego B. Harveya pt. *O hodowli dżab w organizacji* (Harvey 2014), gdzie czytamy: „Niezależnie od rodzaju organizacji ludzie zmieniają się w dżaby w bardzo podobny sposób. Jedną z naczelnych zasad panujących w bagnie głosi, że można delegować uprawnienia, ale nie można delegować odpowiedzialności” (Tamże: 49).

znaczące dla ogółu frazesy. Narrator tutaj jest tak ważny jak jego fabuła. Wszystko co zapisane zostało przez niego przeżyte. Uczestniczył w tym, co deklaruje. Gwarantuje to, że grono czytelników nie rozpelźnie się, a on sam nie będzie musiał nadmiernie swej historii udziwniać. Jednak czy każdy z nas chce być narratorem? Czy będąc głównym czynnikiem opisywanego równania nie odkrywamy siebie za bardzo? Czy wyjście z bezpiecznego słoika nie narazi nas na wywołanie dyskusji, której przyczynikiem będziemy my sami? Połączenia skojarzeń nie będą już anonimowe, a łączenie iluzji zostanie podpisane naszym nazwiskiem. Czy w dobie współczesnej interesowności i wyrachowania stać nas na takie bohaterstwo? Tak. My studenci, chcemy aby nasza praca miała w końcu swą wartość. Jako członkowie subiektywnej rzeczywistości dostrzegamy, że często nie oblicza się poszczególnych współczynników naszej pracy, a jej wynik faktycznie stanowi materiał do rozpałki w profesorskim piecu. Tymczasem porządek pisarskiej rzeczywistości może przecież wyglądać zupełnie inaczej. Faktem jest, iż obecny uznany został za rzeczywisty. „Zdarza się czasem tak, że słońce prześwieca przez ciężar chmur” (Chłopecki 1977: 16), w nowej rzeczywistości zdejmijmy ich ciężar całkowicie. Ludziom można wmówić stan nierzeczywisty. Rynek w rękach pseudointelektualistów nadmiernie rysuje, a wręcz przerysowuje rzeczywiste potrzeby. Tworzenie sztucznych podziałów ułatwia gromadzenie zwolenników swych poglądów i idei. W wyniku oczywistej manipulacji zwiększa się grono odbiorców edukacyjnej indoktrynacji. Dlatego tak ciężko jest się wyrwać. Wyrwać z pętli ideowych bzdur. Nam się udało. Mimo konieczności przewyciężenia różnorodnych trudności, odważyliśmy się mówić o nas samych.

Dlaczego o własnych doświadczeniach pisać jest tak ciężko? Wyekspluatowanie problematycznych segmentów daje odpowiedź. Po pierwsze, trudno jest się przełamać, by upublicznić światu to, co tylko nasze, prywatne. Każda sytuacja jest subiektywna. Uczestnictwo w zdarzeniach widzimy swoim wewnętrznym okiem. Zewnętrzne struktury determinują nas, narzucają nam swoją wolę. My zaś musimy ukazać nasz środek, naszą głębię. Konieczne jest wyrwanie się ze schematów, które nas ograniczają. To, co w projekcie zostało opisane, jest upublicznieniem wnętrza, emocji i uczuć. Wraz ze wzrostem bezpodstawnej represyjności, rośnie też enklawa odwagi i braku zahamowań. Napięcia zaczęły się rodzić w momencie, gdy zdaliśmy sobie sprawę z faktu, że będziemy stanowić edukacyjne odpady. Wszystkie podmioty uczestniczące w procesie tworzenia projektu, zaczęły w sposób subiektywny deliberować na temat studiowania. To musiało eksplodować. I eksplodowało. Każda zaś eksplozja poprzedzona zostaje mniej lub bardziej widocznymi przesłankami wróżącymi nadchodzący kryzys. Decyzje i reakcje są łagodne, gdy brak jest poparcia. Gdy zaś poparcie istnieje, dynamika decyzyjności wyraźnie wzrasta. Zjednoczyliśmy się. Niemniej jednak temat i zakres

wypowiedzi oscyluje w obrębie punktu zapalnego. Ukryte relacje władzy w opisywanych częstokroć stosunkach, utrudniały nam sprawę. Manipulacje martwych edukatorów doprowadziły do narzucenia pewnych powszechnie zaakceptowanych znaczeń. Studencka świadomość połowicznie je przyjęła. Natomiast nasze postrzeganie spraw redefiniowało.

Narracja sama w sobie też stanowiła problem. Pisanie z punktu widzenia uczestnika opisywanej rzeczywistości okazało się trudne. Po pierwsze dlatego, że wielu z nas zabieg taki czyniło pierwszy raz. Po drugie zaś dlatego, że nie jest łatwo mówić o sobie samym. Nie mamy w tym doświadczenia. Gdzie i kiedy pytają o nas samych? Przecież jesteśmy trybikami w pozornie dobrze prosperującej maszynierii edukacji. Wydawać by się mogło, że opowiadanie własnych historii obecne było we wszystkich epokach, miejscach i społeczeństwach. Opisywanie ludzkich wydarzeń musiało narodzić się wraz z narodzinami ludzkości. Jednak wraz ze spektakularnym wejściem struktur ograniczających i normujących porządek opisywania, gdzieś zagubiliśmy się my sami. Zmiana narracji pierwszoosobowej na trzecioosobową zdominowała nauczanie. Nam zaś w krew weszło umiłowanie opowieści o kimś, mniej lub bardziej nam znanym, nieobecnym i odległym. Trudność stanowiło wyobrażenie sobie naszych odczuć. Dotarcie do nas samych. Kolejno zaś zestawienie tego, co myśle, odczuwam i chcę wyrazić z tym, co mogę. Przebrnięcie przez bariery moralnych zakazów i powszechnie przyjętych niestosowności, w efekcie pozwoliło nam przełamać tabu. Opisane przez nas zdarzenia, dziś satysfakcjonują nasze odczucia. Nauczyliśmy się mówić o nas samych. To cenny dar. Chcemy wnieść do studenckiej rzeczywistości autoetnograficzne deklaracje.

W momencie zrozumienia swojej misji, stanęliśmy na styku uwydatnienia własnych wnętrz, w obliczu wkomponowania ich w pewne jednak kryteria. Co sprawia, że tekst jest dobry, co warunkuje jego atrakcyjność? Musieliśmy sprawić, aby nasze wyobrażenia wpasowały się w atrakcyjny kanon. To, co dotyczy naszej prywatności, rządzi się własnymi prawami. My chcieliśmy „coś” wnieść. Założyliśmy, że z tego, co robimy „coś” będzie. Istotna była nasza własna perspektywa. Wnioski wysnute na podstawie własnych doświadczeń łączą w sobie naukowość z „wiedzą tubylczą”. Świadomość istniejących problemów w zestawieniu z subiektywną wrażliwością pozwala na analizowanie zagadnień w inny sposób. Wyjście poza powszechnie obowiązujące ramy działania umożliwiło posługiwanie się własnym doświadczeniem. Wiedza tubylcza jest konsekwencją praktycznego zaangażowania, jest raczej empiryczna, nie teoretyczna, płynna i funkcjonalna. Nosiciele tejże wiedzy uznawani są częstokroć za naukowych szamanów, a ich poglądy utożsamiane są z przesądami i brakiem naukowości *sensu stricto*. Wiedza empiryczna została przez nas skonceptualizowana

i uznana za coś cennego. Uznanie własnych doświadczeń za cenny zasób, jest czymś nowym. Krytycy wskazują na szereg sprzeczności i wątpliwości, które to mogą przysłonić naukowość. My zaś upatrujemy w autoetnografii własnego, wyizolowanego skarbu, który stanowi mocny kontrargument dla martwych uniwersyteckich teorii. To właśnie My, intelektualni szamani.

All over again

W 2016 roku przyjąłem inną strategię pracy ze studentami. Po pierwsze, nie był już to projekt dla chętnych, ale dla wszystkich, obowiązkowy. Poza tym, w obrębie projektu pracują mniejsze zespoły, w przypadku dwóch grup liczące od 5 do 15 osób. Pierwszy semestr poświęcony został na omówienie metody i znaczenia narracji, pracy nad strukturą przyszłej książki oraz stworzeniem fragmentu tekstu. W następnym semestrze zespoły mają pracować nad swoimi tekstami. To studia dzienne. Na zaocznych prace przebiegają trochę inaczej. Tam zaproponowałem na drugim spotkaniu pracę nad tekstem. Poprosiłem o napisanie fragmentu autoetnograficznego dotyczącego ich doświadczeń edukacyjnych, opisu jednego wydarzenia, obojętnie jakiego. Następnie komentowaliśmy wspólnie teksty. Studentki napisały interesujące opowieści, niekiedy bardzo poruszające. Żadna nie odnosiła się do studiowania.

W tym roku, pod wpływem lektury dialogu Freriego z Macedo odrzuciłem postawę facylitatora. Stałem się również bardziej nauczycielski, co pozwoliło zachować dystans, ale jednocześnie odnoszę wrażenie, że uniemożliwia wyłonienie się dialogu potrzebnego przy tego rodzaju projekcie. Milczenie jest większe i przez to bardziej odczuwalne. Pojawiają się podobne jak rok wcześniej argumenty przeciwko projektowi – że to książka, że metoda dziwna...

W tym roku również moje zniechęcenie jest większe. Bardziej odczuwam ich opór (a może tylko to projektuję). Mniej mam sił i ochoty go przezwyciężyć. Wykorzystuję władzę do łamania bezpośredniego oporu. Mniej motywuję, bo studenci są mi często bardzo obcy. Są daleko. Są obojętni. Jakby śmierć wcisnęła się w szczeliny i rozpoczęła pracę rozkładu. Chociaż ostatnie spotkanie z grupami zaocznymi przywróciło mi trochę nadziei w sens projektu. Coś żywego się działo. Coś, co miało sens. Jak to będzie – nie wiadomo. „Teaching is (...) tricky” (Waite 2014: 267). Tak samo jak badanie i pisanie.

It's Tricky... Tr-tr-tr-tr-tr-tricky (Tr-Tr-Tr-Tricky) Tr-tr-tr...

Liczą się ludzie nauki!!! A nie literaci...

Autoetnografia stała się dla mnie czymś w rodzaju ostatniej deski ratunku. Byłam czasem załamana, ale pewna tego, co robię. Rzadko zdarza mi się pisać jakieś teksty i myśleć: to, co robię ma wartość, ma sens. Nie oszukujmy się — teksty studentów prawie zawsze trafiają do jakiejś akademickiej Nibylandii, gdzie nie mają już szans dorosnąć. Leżą sobie gdzieś tam, bo jakiś urzędnik powiedział, że mają leżeć tyle i tyle czasu. Gdyby nie to, to już dawno stalibyśmy się wspólnotą. Chociażby: wspólnotą siedzących przy ognisku i patrzących jak nasze teksty płoną. O tak! Przynajmniej miałabym świadomość, że studenckie prace stały się użyteczne.

Autoetnografia wprowadza w konsternację, oburza i obraża tych, którzy piszą „prawdziwe” teksty naukowe. Bzdura! Autoetnografia budzi wątpliwość tych, którzy jej nie znają. Zastanawiam się, co lub kto ma wyznaczać kryterium, które mogłoby kategoryzować tekst jako naukowy lub nie. Może ilość źródeł, na które się powołujemy? A może ilość cytowań? A może recenzent, który teoretycznie może nie mieć zielonego pojęcia, czym jest autoetnografia? Albo recenzent, który ma pojęcie, czym ona jest i właśnie dlatego stwierdził, że teksty pisane metodą autoetnograficzną to teksty może i literackie, ale na pewno nie naukowe.

Chcę napisać ten tekst. Myślę — trzeba umieścić cytaty, powołać się na kogoś chociaż ten ktoś też się na kogoś powoływał i cytował kogoś, kto... no właśnie cytował kogoś. Wiem, że mądrze brzmi, kiedy napiszemy „coś” od siebie, a potem dodamy: o tym pisał zacny i wybitny doktor nauk humanistycznych X, albo tak samo twierdzi Y — autor tak fenomenalnych publikacji jak *„Czy autoetnografia jest metodą naukową? I dlaczego nią nie jest”*.

Jeden doktor słysząc o tym, że piszemy teksty metodą autoetnograficzną stwierdził, że *tak to każdy może pisać*. Ale i to nie jest prawdą, bo nie każdy potrafi pisać chociażby tak proste teksty, jak wypracowanie szkolne itd. Aby pisać autoetnografie, trzeba umieć stać się badaczem samego siebie. Gdybym zadała sobie pytanie (Co właściwie właśnie robię?), czy autoetnografia budziła, bądź budzi moją wątpliwość? Odpowiadam: NIE! O autoetnografii powiedział mi doktor, ja przeczytałam teksty, które przesała, przeanalizowałam je i doszłam do wniosku, że to właściwie **jedyna słuszna metoda naukowa**. Z tym to żartowałam, ale chciałam, żeby ktoś się zbulwersował.

Myśląc o ludziach, którzy krytykowali autoetnografię odniosłam wrażenie, może mylne, że istnieje pewien strach, że uznanie tej metody

za naukową (w ich świadomości) zaburzyłoby cały obraz, bądź wyobrażenie tego, czym jest NAUKA. Może myślą — skoro prawie każdy mógłby pisać teksty naukowe, to kim stałbym się ja? Żeby pisać trzeba mieć pojęcie o metodach, technikach itd. Trzeba wiedzieć, gdzie szukać informacji odnośnie do opracowywanego tematu, trzeba cytować, trzeba umieć parafrazować, trzeba być obeznanym z literaturą... i takie tam inne stwierdzenia, które wydają się być całkiem słuszne. Chciałabym zauważyć jednak, że istnieje pewien absurd. UWAGA:) Pisząc jedną z prac na zaliczenie dostałam tylko jedną wytyczną: *niech będzie przynajmniej 20 pozycji w bibliografii*. Pomyślałam: „O matko, to tak się pisze prace naukowe!”. A więc mam już jedno kryterium — ilość cytowań, dobrze, mam też drugie — zdolność do umiejętnego parafrazowania. Ale tak całkiem poważnie. Parafrazowanie? Wyglądające często jako jedynie pozmienianie, dodanie, przestawienie słów przy zachowaniu myśli przewodniej właściwego jej autora.

Męczy mnie pisanie o czymś, co już było. Męczy mnie czytanie tego samego w różnych książkach. Dobiija udawanie, że jakiś tekst jest dobry. Ciągle mam wrażenie, że gdzieś jakieś zdanie już czytałam, tylko było ono inaczej sformułowane. Nie krytykuję pisania o rzeczach nowych, nieznanach albo pisania, o czymś, co już było, tylko z innej perspektywy. Krytykuję przepisywanie, przestawianie zdań i udawanie, że to jest dobra praca naukowa. Jej wartość znajduje się w tym, że ja wiem więcej, wiem inaczej, że się zmieniam... ale nie w tym, że napisałam coś, co już jest — to nic nie zmienia, nie wnosi... nie znaczy.

Uciekam! Od znanych prawd i metod.
 Chowam się w lesie, którego nie znam.
 On przynajmniej jest bezpieczny.
 Wiem, że nie umrę z nudów.
 Wiem, że nie zeżrą mnie pozory bycia.
 Kimś kim nie chce się być.

My sami boimy się autoetnografii. Jakieś cytowania, parafrazowania itd. musiały się w niej znaleźć. Większość to sprawka doktora. Tego, który miał się nie bać. Tego, który miał prowadzić.

Myślę... może chciał coś napisać... może coś nowego, oryginalnego, zaskakującego, ale... ogarnął go strach, że tak pisać to po prostu jest nienaukowo. Myślę... może wcale w całym tym projekcie nie chodziło o studentów. Piszę z nadzieją, że to przeczyta:)

Autoetnografia to poszukiwanie. Szukam więc odpowiedzi na pytanie: „Czy to nasza współautoetnografia, czy zlepek osobnych autoetnografii?”. Ktoś pisze — *doktorowi zależało najbardziej*. Naprawdę? Czy

ktokolwiek jest w stanie wniknąć w myśli, uczucia albo też w umysły innych, żeby móc stwierdzić, kto i co czuł? Kto jak się zaangażował? Komu i w jakiej mierze zależało? Może ktoś pisał i płakał, jak pisał myśląc, czy to wszystko się uda. Może ktoś nie przespał niejednej nocy czytając, czym jest autoetnografia, szukając i próbując odpowiedzieć sobie na pytania (Jakie? Nie wiem).

Miałam odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje strach przed metodą autoetnograficzną? Odpowiadam: jeżeli czytasz ten tekst to znaczy, że ktoś się nie bał i postanowił go opublikować. A jeśli go czytasz, to znaczy, że... nie bałeś się ośmieszyć czytając tak nienaukową publikację, chyba, że miałeś inny powód, niż szczerze i prawdziwie zainteresowanie autoetnografią.

Bibliografia

- Adams T. E., Jones S. H., Ellis C.
2015 *Autoethnography*, Oxford–New York.
- Biesta G.
2012 *Knowledge/democracy. Notes on the political economy of academic publishing*, „International Journal of Leadership in Education. Theory and Practice”, t. 15, s. 407–419.
- 2013 *Uczący się, Student, Mówiący – o znaczeniu nazywania tych, których nuczamy*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 63, s. 7–22.
- Bochner A. P.
2000 *Criteria against ourselves*, „Qualitative Inquiry”, t. 6, s. 266–272.
- Bochner A. P., Ellis C.
1996 *Introduction. Talking over ethnography*, [w:] C. Ellis, A. P. Bochner (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 13–45.
- Bochno E.
2013a *Grupy studenckie – czy i jaka wspólnota*, [w:] M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Fabryki dyplomów czy universitas? O „nadwiślańskiej” wersji przemian w edukacji akademickiej*, Kraków, s. 226–244.
- 2013b *Relacje w grupie studenckiej*, [w:] M. Dudzikowa i in. (red.), *Oblicza kapitału społecznego uniwersytetu. Diagnoza – interpretacje – konteksty*, Kraków, s. 42–65.
- Buber M.
2005 *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań, Warszawa.
- Chang H., Ngunjiri F. W., Hernandez K-A. C.
2013 *Collaborative autoethnography*, Walnut Creek.
- Chłopecki J.
1977 *Ciągłość, zmiana i powrót. Szkice z socjologii wychowania*, Rzeszów.

- Crary J.
2015 *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. D. Żukowski, Kraków.
- D'Hoest F., Lewis E. T.
2015 *Exhausting the fatigue university. In search of a biopolitics of research*, „Ethics and Education”, t. 10, s. 49–60.
- Deleuze J., Guattari F.
2016 *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*, t. II, przeł. J. Bednarek, Warszawa.
- Denzin N. K.
2006 *Analytic autoethnography, or déjà vu all over again*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 419–428.
- Derrida J.
2016 *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa.
- Freire P., Macedo D. (red.)
2005 *Literacy. Reading the word and the world*, London.
- Giroux A. H.
2005 *Literacy and the pedagogy of political empowerment*, [w:] P. Freire, D. Macedo (red.), *Literacy. Reading the word and the world*, Londyn, s. 1–18.
- Gołębniak D.
2014 *O „upedagogicznianiu” szkoły poprzez akademicki dyskurs edukacyjny. Ku autoetnografii*, „Forum Oświatowe”, t. 52, s. 147–169.
- Hardt M.
b.d. *Jonathan Carary's 24/7*, ARTFORUM; <https://www.artforum.com/print/201307/jonathan-crary-s-24-7-42610> (data dostępu: 2.10.2019).
- Harvey J. B.
2014 *Paradoks Abilene i inne medytacje na temat zarządzania*, przeł. P. Dąbrowski, Warszawa.
- Kahl R.
2008 *Arko i demonstracje*, [w:] D. Cohn-Bendit, R. Dammann (red.), *Maj'68. Rewolta*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa, s. 49–71.
- Kępa E.
2014 *Autoetnografia nie wzięła się znikąd*, „Parezja”, nr 1, s. 79–89.
- Klus-Stańska D.
2010 *Dydaktyka wobec chaosu pojęć i zdarzeń*, Warszawa.
- Lewis T. E.
2013 *On study. Giorgio Agamben and educational potentiality*, London–New York.
- Loba M.
2013 *Wokół narracyjnego zwrotu. Szkice krytyczne*, Poznań.
- Lopate P.
1994 *The art of the personal essay. An anthology from the classical era to the present*, New York.
- Lordon F.
2012 *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa.

- Lyle E.
2013 *From method to methodology. Narrative as a way of knowing for adult learners*, „The Canadian Journal for the Study of Adult Education/ La Revue canadienne pour l'étude de l'éducation des adultes”, t. 25, s. 17–34.
- Macedo D. P., Freire P.
2010 *Dialog: kultura, język i rasa*, [w:] H. Cervinkova, B. D. Gołębniak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław, s. 231–262.
- Malewski M.
2010 *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wrocław.
- Markowski M. P.
2013 *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków.
- Marks K.
1951 *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. I, Warszawa.
- Mohr R.
2008 *Miłość do rewolucji*, [w:] D. Cohn-Bendit, R. Dammann (red.), *Maj'68. Rewolta*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa, s. 29–47.
- Ngai P., Huilin L., Yuhua G., Yuan S., Ruckus R. (red.)
2013 *Niewolnicy Apple'a. Wyzysk i opór w chińskich fabrykach Foxconn*, przeł. M. Walulik, Poznań.
- Oehlmann C.
2012 *O sztuce opowiadania. Jak snuć opowieści, prawić baśnie, gawędzić i opowiadać historie. Vademecum praktyka*, przeł. M. Głazewski, Kraków.
- Podkomendant Marcos
2014 *Stary Antoni*, [w:] B. Prądzyńska (red.), *Inny Meksyk. Opowieści zapatystów*, Poznań, s. 71–73.
- Research...
2010 *Research and destroy. Communiqué z nieobecnej przyszłości – o kresie życia studenckiego*, przeł. K. Szadkowski, M. Szlinder, „Praktyka Teoretyczna”, nr 1, s. 190–202.
- Roudinesco E.
2014 *Po co psychoanaliza*, przeł. A. Biłos, Warszawa.
- Sander H.
2008 *List do Sani*, [w:] D. Cohn-Bendit, R. Dammann (red.), *Maj'68. Rewolta*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa, s. 73–94.
- Shaviro S.
2002 *Capitalist monsters*, „Historical Materialism”, t. 10, s. 281–290.
- Słownik...
b.d. *Słownik Języka Polskiego*; <http://sjp.pwn.pl/sjp/subiektywizm;25764577> (data dostępu: 25.11.2016).
- Stańczyk P.
2013 *Człowiek, wychowanie i praca w kapitalizmie. W stronę krytycznej pedagogiki pracy*, Gdańsk.

Szwabowski O.

2016 *Dociekania robotnicze. Analiza filozoficzna*, „Forum Oświatowe”, t. 28, s. 77-94.

2019 *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów. Autoetnografia pracy akademickiej i dydaktycznej w czasach zombie-kapitalizmu*, Wrocław.

Waite D.

2014 *Teaching the unteachable. Some issues of qualitative research pedagogy*, „Qualitative Inquiry”, t. 20, s. 267-281.

Zamojski P.

2015 *Praktykowanie universitas*, „Bliza. Kwartalnik artystyczny”, t. 22, s. 7-12.

Marcin KAFAR*

AUTOETNOGRAFICZNY PERFORMANS TRWA DALEJ ALBO JAK RADZIĆ SOBIE Z KOLEKTYWNYM MAJSTERKOWANIEM

Dziś w nocy nawiedzały mnie dziwne myśli, być może dlatego, że w przyspieszonym tempie finalizujemy prace nad naszą publikacją i prawie całą głowę mam nią wypełnioną... Przeskakuję z tekstu na tekst, edytując je niczym robot na taśmie produkcyjnej; można powiedzieć, że doświadczam czegoś w rodzaju *edycyjnego transu*. *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”* do końca się materializują, przy okazji *trans-formując* moją świadomość. „Dziwne myśli”, o których napomknąłem uaktywniły się w pół śnie-pół jawie i dotyczyły konkretnego tekstu, a mianowicie *Kolektywnego majsterkowania*. W jednym z ostatnich maili do Anny [Kacperczyk] napisałem: „Niepokojem napawa mnie sprawa artykułu Oskara [Szwabowskiego] i S-ki. Moja ostatnia pamięć na jego temat jest taka, że trafiamy na opory we współpracy. Jak to wygląda na tę chwilę? Czy zajmiesz się jego wyszlifowaniem”, Anna odpisała: „Co do Oskara, to zrozumiałam, że już wyczerpaliśmy możliwości stymulowania rozwoju jego tekstu 1) ze względu na zanik samego zespołu, który mógłby nad nim usiąść i go poprawiać; 2) ze względu na czas, który upłynął od jego powstania – co akurat jest naszą «zasługą»; 3) ze względu na ukazanie się książki Oskara, która domknęła niejako ten projekt (por. Szwabowski 2019 – przyp. M.K.) a my mamy jakąś jego pierwszą wersję i uważam – niech tak już zostanie (...) Ale naprawdę nie sądzę żeby udało się jeszcze konstruktywnie wydusić coś więcej z tego rozdziału – a przecież nie możemy go pisać za nich. Pozostałabym przy tej ostatniej wersji”); odpowiedziałem: „Przyjrzą się tekstowi OS raz jeszcze po skończeniu

* Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

pozostałych rzeczy” (korespondencja między Anną Kacperczyk a Marcinem Kafarem, 29 kwietnia 2020). „Dlaczego *Kolektywne majsterkowanie* już od pierwszej lektury jednocześnie przyciąga mnie i wzbudza we mnie repulsje?” – zastanawiałem się. Ostatniej nocy nastąpiła kulminacja moich ambiwalentnych odczuć związanych z tym tekstem. „A co by się stało, gdybyśmy otworzyli *Kolektywne majsterkowanie* do końca? Co by się stało, gdybyśmy podali czytelnikowi tekst, który opatrzone byłby autentycznymi edytorskimi komentarzami, mieszczącymi wypowiedzi Ani, Oskara i moje? Czytelnik zobaczyłby wówczas coś, co zwykle pozostaje poza zasięgiem jego percepcji, a co przecież stanowi kwintesencję zespołowej pracy twórczej. Nie, to nie jest dobry pomysł – tak, to jest świetny pomysł. Nie, to nie jest dobry pomysł – tak to jest dobry pomysł...” – budziłem się i zasypiałem, opleciony spiralą kontradycyjności... Zawładnęła mną monotematyczność podświadomości...

Pomimo tego, że na dziś miałem zaplanowaną pracę nad innym rozdziałem, zaraz po otwarciu komputera i dojściu do folderu „Autoetnografia_książka”, natychmiast otworzyłem dokument... „Oskar i S-ka” i zacząłem czytać *Kolektywne majsterkowanie*. W istocie, czytałem je nakładając na nie matrycę żywcem przeniesioną z mojego pół snu-pół jawy. Rzuciłem okiem na pierwsze akapity zatytułowane *Prolegomena*, a następnie moja uwaga przez dłuższą chwilę zatrzymała się na komentarzach. Ostatnie zamieszczone tam wpisy pochodzą z początku grudnia 2019 roku. Oto one:

Marcin pisze: „Nie wiem, na ile świadomie posłużyliście się w tych dwóch, a nawet trzech zdaniach zaimkiem zwrotnym «się». Szczególnie poprzez jego powtórzenie i nietypową składnię «się stawało» i «się napisało» wyszedł z tego jednak bardzo interesujący refleksywny trop doskonale grający z motywem Waszego się zmagania z podmiotem. Dałbym te trzy *Się* kursywą, i może też z dużej litery, i opatrzył to przypisem, dając odniesienia bibliograficzne do następujących prac (podaję skrótowo): R. Sendyka, *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, F. Wróblewski, *Teren: model do składania*, w: M. Kafar, *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych* (frazą: «Teren rodzi Się na przecięciu wczoraj i dzisiaj», s. 119), M. Kafar, *W poszukiwaniu Siebie w zderzeniu z dyskursami o Mistrzu/mistrzu* (tekst ukaże się po angielsku jako *Looking for Self at the Intersection of «Master/master» Discourses* w numerze 8. NOWIS – wysyłam go jako załącznik po polsku; szczególnie ostatni podrozdział”).

Oskar odpowiada: „OK”.

Marcin pisze: „No właśnie, to «wcześniej»

Może, znowu:

«W pierwszej wersji tekstu się napisało»”.

Anna odpowiada: „Mnie się to «wcześniej» podoba... w tym miejscu. Brzmi mocniej niż propozycja: «W pierwszej wersji tekstu się napisało...». Poza tym

to zdanie traci całą swoją moc przez swoją dosłowność i dalej użycie «się» już nie pasuje. To «się» odsyła nas do innych wymiarów, a taka skrupulatna dokładność psuje cały efekt”.

„Skrupulatna dokładność psuje cały efekt”... – to stwierdzenie jest uderzające, dlaczego nie przemówiło do mnie wcześniej? Przerzucam się na główny tekst i dokładnie czytam fragment, przy którym umieściliśmy nasze komentarze. Brzmi on następująco: „Pisząc staraliśmy się również oddać samą dynamikę pracy nad projektem oraz nad nie-raportem, który stał się w sumie osobną inicjatywą. Kolejną współ-autoetnografią, kolejnym doświadczeniem, kolejnym byciem razem. Kolejną siecią, w której pisanie jest sposobem jej funkcjonowania, jej wzmacniania i rozpowszechniania, jednakże nie w celu ustanowienia hegemonii, ale jako wirusowe rozprzestrzenianie wiedzy/demokracji” (patrz w tym tomie: 162–163).

Po oczach bije kolejne mocne słowo, a raczej kolejne *prześlepienie* przeze mnie mocne słowo, czyli „**hegemonia**”. „Czy ustanawiam *hegemonię*, próbując stosować *skrupulatną dokładność*?” – wsłuchuję się w *Siebie*. Jest tak i nie jest. *Kolektywne majsterkowanie* działa na mnie wielopłaszczyznowo, rozrywa mnie na strzępy i zszywa na nowo, po czym znowu rozrywa i znowu zszywa. „Nie czuję tego tekstu. Chciałbym, żebyś wzięła go na siebie” – powiedziałem do Anny wiele miesięcy temu. Zgodziła się i rozpoczęła rozmowę z Autorami (a właściwie Autorem – Oskarem, bo on był „głównym harmonistą”). *Kolektywnego majsterkowania* jednak nie porzuciłem, wszedł on ze mną w relacje *intertekstowe*. Powrócił niczym bumerang, gdy całkiem przypadkowo natrafiłem na artykuł Oskara [Szwabowskiego] i Pauliny [Wężniejewskiej] pt. *An co (autoethnography) story about going against the neoliberal didactic machine* (Szwabowski, Wężniejewska 2017), będącego wariantem *Kolektywnego majsterkowania*. W swoich notatkach z lektury tego tekstu zapisałem: „Jest dla mnie niezwykłym to, jak zupełnie inaczej odbieram tę autoetnografię czytając ją po angielsku. Nic mi tutaj nie zgrzyta. Czy autoetnografie powinny być pisane w «obcym» języku, żeby były *absorbwalne*, czy chodzi tylko o *ten* tekst i moje kłopoty z poradzeniem sobie z nim? Czy naturalnym dla mnie językiem autoetnografii jest źródłowy dla nich angielski, z którym jestem oswojony. Autoetnografia dla mnie = angielski”. Swoimi *niepokojami* (to słowo po raz drugi niejako *samo* „wciska” mi się na ekran komputera) podzieliłem się z Anną [Kacperczyk], w trakcie jednej z niezliczonych rozmów o wymiarach autoetnograficznych „zblizeń” i „oddaleń” – pamiętam, że nie rozstrzygnęliśmy wówczas tego dylematu. **Niepokój** we mnie pozostał. Ba, on wciąż jest aktywny!

Oskar dobrze go wyczuł, gdy zdecydował się na zacytowanie następującego fragmentu mojej recenzji: „Chciałbym w związku z tym poznać klucz, jaki został wybrany przez Autorów podczas opracowania przez nich strategii kompozycyjno-argumentacyjnej dotyczącej, nazwijmy to, wykorzystania «gry głosami». Kwestii tej nie rozstrzyga pierwszy akapit *Wprowadzenia* do artykułu, jedyne miejsce gdzie pojawia się motyw operowania różnymi głosami” (patrz w tym tomie: 163). Czytam teraz własne słowa wzięte w cudzysłów; cudzysłów, niczym pusta rama obrazu, którą trzymam przed sobą, wykrawa fragment (myślowego) świata, zmieniając moją perspektywę widzenia rzeczy. Cudzysłów *unaocznia* mi istniejący *we mnie roźdzwięk*. Kto *we mnie* domagał się „poznania klucza”? Kto jak nie... *odpowiednio u-formowany strażnik akademickiej poprawności*? Moja skłonność do dbania o *spójność edycyjną*, którą *wyrabiałem w Sobie* przez lata praktykowania warsztatu (ta książka jest dziesiątą lub jedenastą edytowaną przeze mnie na przestrzeni ostatniej dekady), przez niektórych może być odbierana jako cnota „dbałości o”, przez innych (nie wyłączając Anny i Oskara) jako przejaw „hegemonii, psujący cały efekt”. Horyzont tego doświadczenia jako *całości* pokazuje wpisaną w nie *niejednoznaczność*. O jej istnieniu zaświadczały wypowiedziane teraz słowa; przełamują one *hegemonię* wraz z towarzyszącą jej *monadycznością*. Dlaczego (do czego?) potrzebowałem klucza, pozwalającego mi *ro-zeznać* się w wielogłosowości zapodanej przez Oskara i S-kę? By zachować dobrze akademicko wyrzeźbioną twarz? Czy może, aby móc przejrzeć się w lustrze potwierdzającym, że *tam*, w Akademii, *w ogóle* istnieje? A może z całkiem innego powodu? Właśnie zdaję sobie sprawę, że całkiem nieoczekiwanie – *wbrew mnie/poza mną* – *Kolektywne majsterkowanie* staje się (albo już *Się* stało) moją szalupą ratunkową. Widzę jasno, że to, co dotychczas traktowałem jako głęboko przemyślane działanie (dopominanie się o klucz umożliwiający przeprowadzenie egzegezy), w istocie daje się potraktować jako impulsywno-repulsywny akt ucieczki *od Siebie*. Za jej przejaw (to spory paradoks) traktować należałoby nawet moją „oficjalną” propozycję, aby Oskar i S-ka całkowicie zrezygnowali z różnicowania czcionki w swoim tekście. Anna przekazując tę propozycję do Autorów *Kolektywnego majsterkowania* użyła zwrotu „diaboliczny pomysł”, dystansowała się wobec niego. Szczęśliwie pomysł przepadł, tak samo jak szczęśliwie narodził się. Wrzucony w magiel refleksywności wytworzył bowiem szansę na przydanie odpowiedniej miary temu, co z gruntu jest, i powinno takim pozostać(!), *nieoczywiste*.

Sądzę, że moje – podszyte *niepokojem* – doświadczenie lektury *Kolektywnego majsterkowania* nie będzie doświadczeniem odosobnionym. Wydaje mi się, że przynajmniej część czytelników naszej książki i tych jej ustępów, o których właśnie opowiadam, zagubi się w nich niczym w „lesie druidów”. Dzielenie się moimi *lękami* „na głos” pokazuje, że trwanie autoetnograficznego performansu bywa zaskakujące dla jego inicjatorów i uczestników.

Autoetnograficzny miecz jest obosieczny. Zdolny jest boleśnie ugodzić, ale też – odpowiednio użyty – staje się bronią niezastąpioną w zmaganiach z istniejącymi w każdym z nas ograniczeniami. Dopiero teraz dociera do mnie siła przesłania, jakie Oskar i S-ka, wygenerowali. „Propozycja, aby przypisać poszczególnym głosom konkretny krój czcionki, nie wydała się nam przekonująca. Przede wszystkim dlatego, że każdy z nas jest wielością. Po drugie, dlatego, że «ja» jest jedynie progiem, wypowiedź nie odnosi się do podmiotu, ale raczej jest wydarzeniem, w którym uczestniczą różne elementy. W ramach wydarzenia jako pisania, które składało się z serii wydarzeń, przepływy tworzyły różne układy: to, co męskie, przepływało w to, co kobiece; stawaliśmy się wykładowcą, stawaliśmy się studentem, stawaliśmy się wędrowcami, czarownicami i wróżkami, przedsiębiorcami i komunistycznymi agitatorami... stawaliśmy się Biestą, Lewisem i Google Drivem... Wyodrębnione głosy stanowią więc raczej zapisy różnych intensywności, różnych prędkości. Jeżeli ktokolwiek mówił – to był to anarchistyczny legion” (patrz w tym tomie: 163–164).

Odrzucam akademicką maskę i przyłączam się do anarchistycznego legionu. Przyłączam się, czy przyłączam *Się*? A może jedno i drugie albo ani jedno, ani drugie? Moją zasługą jest „tylko” lub „aż” wsłuchanie się *w Siebie* i dostrzeżenie podpowiedzi dawanej mi przez doświadczenie („Dziś w nocy nawiedziły mnie dziwne myśli...”); doświadczenie należące do rodzaju *ciatoterenu*, jak nazywa je Mateusz Marczewski (2020). Stan ni snu-ni jawy sprzyja odkrywaniu tajemnych przejść do sfery, którą Grecy nazywali *mētis*. Sięgam po motyw głęboko osadzony w mitologii greckiej. Imię Metyda – *Metis* (wskazujące na córkę tytanów Okeanosa i Tetys) oznacza „roztropność”, ale i „przebiegłość”; w transpozycjach kulturowych dokonywanych w czasach starożytnych motyw ten występuje jako bardzo ważna kategoria tłumaczenia świata. Co istotne, jak trafnie zauważa Ewa Klekot (2018), *mētis* jest wiedzą *asystemową*. W „klasycznej Grecji, jak i nowoczesnej hierarchii społecznej nosiciele *mētis* stali nisko: kobiety, niewolnicy, służba, w najlepszym razie rzemieślnicy, żeglarze, handlarze koni czy bydła. Była ona wiedzą społecznie podporządkowanych i wykluczonych” (Tamże: 87). „*Mētis* oznacza spryt i przemyślność, zdolność błyskawicznej reakcji na zmieniający się układ sił, a zarazem umiejętność wyczekiwania w ukryciu lub przebraniu na dogodną okazję. *Mētis* to wiedza pozwalająca wykorzystać *skłonność* do zmiany” (Tamże: 84). W zarysowywanym wyżej kontekście charakterystyka *mētis* koniecznie powinna podkreślać także to, że uaktywnia się ona w sytuacjach „przejęciowych, (...) niepokojących i niejednoznacznych, [takich] które nie pozwalają na dokonanie precyzyjnych pomiarów, dokładnych obliczeń lub stosowanie rygorystycznej logiki” (Detienne, Vernant 1991: 4; cyt. za Marczewski 2020: 115). Znanca tematu tłumaczy, że w określonych sytuacjach podmiot *mimowolnie* sięga po *mētis*;

dzieje się tak wtedy, gdy zawodzą wszelkie starania „dokonania rozpoznania polegającego na przyłożeniu miar i metod pochodzących z ogólnie przyjętej logiki (...). Zatem mechanika *mētis* jest próbą zaledwie poszerzenia własnego rozumienia tego, co *niejednoznaczne* tak, aby pomóc samemu sobie w wywikłaniu się z owej *niejednoznaczności*” (Tamże).

Reflektując nad własnym doświadczeniem dostrzegam w nim wyraźne znamiona „metyczności”, metyczna *par excellence* jest również moja opowieść o pół śnie-pół jawie i oplatających je znaczeniach, których rdzeń sprowadza się do **wywikływania się (i wywikłania Się)** z niejednoznaczności, w jaką uwikłali mnie autorzy *Kolektywnego majsterkowania*. Jeżeli w ogóle da się w tym miejscu mówić o „winie”, to ich „winą” było to, że otworzyli we mnie świadomościową puszkę Pandory. Wyprowadzili mnie na ścieżkę konieczności dokonywania zwielowrotnionej konfrontacji z tym, co Jean-Marie Barbier określa jako zwyczajowe konceptualizacje (Barbier 2016). Dzięki Oskarowi Szwabowskiemu i S-ce, ostatecznie znalazłem się w sferze „pomiędzy”, w *ciałoterenie* (ja sam w niego zresztą się przeobraziłem), dającym mi sposobność złapania *względnej* (świadomościowej) równowagi.

W najgłębszym sensie metyczne jest również *Kolektywne majsterkowanie*. Jest ono bowiem tekstem złożonym z fragmentów, a tym samym jest tekstem rozbijającym system, uderzającym w niego i treściowo (osią konceptualną w tym wymiarze jest metafora „nekrofilnej Akademii”), i – właśnie – kompozycyjnie. Leżący w tym miejscu punkt ciężkości, doskonale uchwytuje Émile Cioran, tłumaczący: „Myśl fragmentaryczna odbija wszystkie aspekty (...) doświadczenia, systemowa – tylko jeden aspekt, ten kontrolowany, a więc zubożony. U Nietzschego, u Dostojewskiego wyrażają się wszystkie możliwe rodzaje człowieczeństwa, wszystkie doświadczenia. W systemie mówi tylko kontroler, szef. System jest zawsze głosem szefa. Dlatego wszelki system jest totalitarny, podczas gdy myśl fragmentaryczna pozostaje wolna” (Cioran 2017: 20).

Kolektywne majsterkowanie jest tekstem obrazującym wolność, *opór* zaś jakiego doświadczyłem ze strony jego Autorów traktuję jako cenny dar, tym cenniejszy, że skutkujący wykrojeniem pola *nienachalnej wzajemności*. Okazuje się, że także i w taki sposób rodzi się (autoetnograficzna) wspólnota.

Coda

Hej Marcinie,
przeczytałam Twój *Autoetnograficzny performans*. Niezwykła rzecz. Bardzo mi się podoba. Zwłaszcza poruszyła mnie metafora „lasu druidów”, no i Twoja wytrwałość w mierzeniu się z tym kolektywnym głosem Oskara i Spółki.

Ten tekst jest wyzwaniem. Wyzwaniem rzuconym odbiorcy. Paradoksalnym żądaniem od czytelnika aby się otworzył, uległ, poddał się demontującemu działaniu tej rozproszonej narracji, a zarazem wyzwoleniem z okowów innych narracji, do których jesteśmy przykuci nie dostrzegając tego na co dzień. Mnie ten tekst od samego początku zachwyił – jeszcze zanim przeczytałam *Nekrofilną produkcję*. Wszelkie jego „nieciągłości”, czy to, co określiłem jako „braki spójności” postrzegałam jako zaletę. Ta niedokończoność, fragmentaryczność i RUCHOMOŚĆ tekstu apeluje do naszej własnej niedokończoności, fragmentaryczności doświadczeń i ich nieustającego przepływu. Bardzo się cieszę, że udało Ci się przejść na tę stronę „odczytania” tego tekstu.

pozdrawiam serdecznie

Ania

Dzięki, Aniu! Doskonale wyczułaś klimat, w jaki wszedłem. Nie dziwi mnie to za bardzo (to że ten klimat wyczułaś), za to raduje ogromnie:) Tak, ten tekst ma dokładnie taki potencjał, o jakim napisałaś. Mój dodatek pisałem z intencją jego podkreślenia w oczach innych czytelników. Zobaczmy czy tak się stanie i co *Kolektywne majsterkowanie* uczyni z odbiorcami nieprzyzwyczajonymi do tak eksperymentalnej formy pisania.

Pozdrawiam Cię serdecznie,

Marcin (korespondencja mailowa między Anną Kacperczyk a Marcinem Kafarem, 1 czerwca 2020)

Bibliografia

Cioran É.

2017 *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa.

Barbier J.-M.

2016 *Leksykon analizy aktywności. Konceptualizacje zwyczajowych pojęć*, przeł. i oprac. E. Marynowicz-Hetka, Łódź.

Detienne M., Vernant J.-P.,

1991 *Cunning intelligence in Greek culture and society*, przeł. J. Lloyd, Chicago.

Kafar M.

2019 *Looking for Self at the Intersection of «Master/master» Discourses*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 8, s. 126-147.

Klebot E.

2018 *Mētis – wiedza asystemowa*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 79-90.

Marczewski M.

2020 *Mētis. Koncepcja narracji antropologicznej*, rękopis rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem W. J. Burszty i M. Kafara, Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS, Warszawa.

Sendyka R.

- 2015 *Od kultury ja do kultury siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Kraków.

Szwabowski O.

- 2019 *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów. Autoetnografia pracy akademickiej i dydaktycznej w czasach zombie-kapitalizmu*, Wrocław.

Szwabowski O., Węźniejewska P.

- 2017 *An co(autoethnography) story about going against the neoliberal didactic machine*, „Journal for Critical Education Policy Studies”, t. 15, s. 105–144.

Wróblewski F.

- 2016 *Teren: model do składania. Próba etnopoetycka*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 113–126.

CZEŚĆ III

MAŁE FORMY AUTOETNOGRAFICZNE

**W STRONĘ WSPÓLNOTOWEGO
DOŚWIADCZANIA AUTOETNOGRAFICZNOŚCI**

Anna KALUKIN*

MARIANNA

Ale który to był nóż? Wywołuję tę słabo naświetloną i nieostrą scenę z pamięci. Nie widzę go. Lubię myśleć, że to ten, który mam po niej w spadku. Duży, posrebrzany, ciężki, z szerokim zaokrąglonym czubkiem, z rękojeścią w pseudo manierystyczne esy-floresy. Sygnowany „J. Fraget”, opatrzony inicjałami „S.H.”. Na Allegro można taki kupić za 40 złotych. To był jej ulubiony podręczny nóż. Używała go do smarowania, smażenia i krojenia. Do wszystkiego. Czy to on tak hojnie nas obdarzył w tamto wiosenne przedpołudnie? I ile było tych przylepek, ile mogło ich być? Osiem, dwanaście? Och, nie ma to większego znaczenia. I jak nazwać *tę* radość, jak opisać *ten* chleb? Wielki bochen o twardej, brązowej, chrupiącej skórce i spodzie tak dobrze wypieczonym, że można na nim było wygrywać melodie. Chleb, którego wagę mierzono w kilogramach, a nie żalosnych gramach. Pachnący! Jak cudownie pachnący; ciepłym, domem, popiołem, rozkoszą, bliskością, obietnicą rozplywającej się w ustach ośródku. Pachnący tęsknotą za prawdziwym masłem, plastrem soczystego pomidora, solą, miodem, grubym plastrem wilgotnego twarogu.

Marianna, moja babcia. Nie lubię tego słowa. Jest w nim jakaś miękka słowiańska pobłażliwość. Wołałabym już budzące respekt niemieckie *Grossmutter* albo nawet żydowskie *Bubbe*. Co za różnica? *Wos a kilek?* Jesteśmy w Łodzi, w mieszkaniu, które kiedyś było żydowskie, potem niemieckie, a teraz jest polskie. *Wos a kilek?* Więc Marianna, *meine Grossmutter*, odkrawa pierwszą przylepkę i konfetti okruchów sypie się na jej błękitny, wykrochmalony fartuch. Niczym dwa wygłodniałe szczeniaki opieramy się o jej kolana, wyciągając łapki w stronę przylepki. I od razu staje się jasne, że będzie ich za mało, że będziemy chcieli więcej i będziemy siedzieć u jej stóp, ze śmiechem pochłaniając jedną piętękę za drugą. *Meine*

* Pseudonim Anny Frątczak, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.

Grossmutter, Marianna, nieustraszona zdobywczyni Sztokhому, Gdyni i Toronto. *Meine Grossmutter*, zdobywczyni kanałów i piwnic płonącej Warszawy. Nie bała się nikogo i kiedy wiedziała, że coś robi dobrze, po prostu to robiła. Podobno nieczuła i bardzo zasadnicza. Tak o niej mówiono. Więc kiedy mama po powrocie z pracy chwyciła się za głowę i zawołała: „Jezus Maria, mamo, coś Ty zrobiła z chlebem?!”, *meine Grossmutter*, Marianna, wzruszyła tylko ramionami i powiedziała prosto, wolno i spokojnie, może nawet puszczając do nas oko: „Nakarmiłam nim dzieci”.

Sylwia DUDZIK*
Magdalena GRZYB**
Anna KACPERCZYK***
Marcin KAFAR****
Danuta KOPEĆ*****
Agnieszka SZAŁAJEWSKA-PASTUSZAK*****

W PRZESTRZENI (AUTOETNOGRAFICZNEGO) SPOTKANIA

Wprowadzenie

Nie bez powodu część warsztatową książki otworzyliśmy pięknym i ujmującym tekstem Anny Kalukin, który w wersji performatywnej usłyszeliśmy podczas naszych ostatnich warsztatów zrealizowanych w Warszawie¹. Moment, gdy słyszymy czyjąś opowieść, gdy oddajemy się we władanie zawartym w niej sposobom odczuwania i reprezentowania świata, ten moment, kiedy my i narrator stajemy się częścią niepowtarzalnej chwili dzielenia się opowieścią – uważamy za najcenniejszy element każdego autoetnograficznego spotkania. Jego istotą jest dialog

* Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.

** Katedra Kryminologii, Uniwersytet Jagielloński.

*** Katedra Metod i Technik Badań Społecznych, Uniwersytet Łódzki.

**** Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

***** Zakład Pedagogiki Specjalnej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

***** Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Gdański.

¹ Warsztat ten został zrealizowany podczas VIII Transdyscyplinarnego Sympozjum Badań Jakościowych. W trakcie czterech lat pracy nad tą książką poprowadziliśmy wspólnie cztery warsztaty. Trzy z nich mieściły się w ramach sympozjów TSBJ: we Wrocławiu 2017, w Krakowie 2018 oraz w Warszawie 2019 roku. Nasz pierwszy wspólny warsztat miał miejsce w Łodzi 30 maja 2017 roku na zaproszenie Zakładu Andragogiki Wydziału Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego.

zawiązujący się między *wrażliwymi narratorami*, próbującymi rozpoznać *Siebie* w przestrzeni współ-rozumienia rzeczywistości.

Warsztaty zaczynamy zazwyczaj od dyskusji wokół tego, czym jest a czym nie jest autoetnografia, przytaczamy historię wyłaniania się tego sposobu uprawiania wiedzy, omawiamy tematykę prac autoetnograficznych, a krążąc wokół podobnych tropów zakreślamy granice pola, w którym chcielibyśmy się poruszać. W kolejnym kroku przechodzimy do przyglądania się konkretnym autoetnograficznym tekstom, omawiając klasyczne już dzisiaj pozycje, takie jak *Multiple reflections of childhood sex abuse. An argument for a layered account* Carol Rambo Ronai (1995), *Maternal connections* Carolyn Ellis (1996), czy *Bird on the wire. Freeing the father within me* Arthura P. Bochnera (2012b). Analizując te teksty, podejmując interaktywną interpretacyjną pracę nad nimi, zgłębiany w istocie fundamentalny dla autoetnografii problem przechodzenia od praktyki „doświadczenia” do praktyki „pisania”. Prowadzi nas to w stronę rozważań dotyczących tego, jak zbudować dobry autoetnograficzny tekst. Napisanie takiego tekstu jest zawsze wyzwaniem, bo to, co przeżyte nagle ma zostać nazwane, ma znaleźć odzwierciedlenie w kompozycji opowieści, jej rytmie, w użytych środkach wyrazu. Sięgamy do podstawowej trudności pisarstwa autoetnograficznego – tego, jak ująć w słowa ulotną i niekiedy trudno eksponowalną warstwę doświadczenia.

Momentem kluczowym jest dla nas chwila, gdy opowieść ostatecznie nabiera kształtu i może już wybrzmieć, może zostać usłyszana i wysłuchana. Wtedy następuje prawdziwe spotkanie między *Tym, który mówi* a *Tym, który słucha*. Wtedy to uczymy się od siebie nawzajem tego, jak pisać autoetnograficzne teksty, a także jak rozmawiać o doświadczeniach Innych oraz jak je rozumieć... Objawianie się „spirali rozumienia” stanowi w naszym przekonaniu najcenniejszą część autoetnograficznego warsztatu: jego kwintesencja zawiera się w skutecznianiu tekstowego performansu i dyskusji, która po nim następuje. Tak właśnie realizuje się w *tej* praktyce dialogiczny wymiar autoetnografii.

Kiedy warsztat jest krótki (np. sześciogodzinny) prosimy uczestników, żeby przyjechali z gotowymi już tekstami i takim właśnie tekstem była *Marianna* – rozpisana przez Anię w zeszytach opowieść, rozsypana na luźnych kartkach, które Autorka składała w całość na naszych oczach, wyczerpując wspaniale skomponowaną, żywą, sensualną i poruszającą scenę. *Marianna* kondensuje w sobie etnograficzny szczegół wpleciony w rozważania o relacji babki z wnuczką, ale sięga głębiej – do roli tej pierwszej w kształtowaniu życiowych postaw młodszej generacji, do obrazu sytuacji rodzinnej uwikłanej w szerszy kontekst społeczno-ekonomiczny. Scena to niby zwyczajna, ale i niezwykła. Gęsta. Nasycona sensorycznie. Zdarzenie zapamiętane oczami małej dziewczynki, wędruje z nią w czasie i pozostaje częścią żywej pamięci, która materializuje się podczas trwania warsztatu.

Uczenie (się) autoetnografii odbywa się poprzez spotkanie i performans, poprzez nieustającą rozmowę, przekraczanie tego, co indywidualne i wkraczanie w sferę wspólnotowości. Każdy warsztat jest inny, otwiera nas na *niepowtarzalne* i *nieprzewidywalne*. Jako prowadzący widzimy swoją rolę w wykreowaniu odpowiednich warunków do zaistnienia takiego spotkania – przestrzeni, która umożliwi zawiązanie się rozmowy, daje okazję do wymiany myśli, rozwijania skojarzeń, stawiania pytań i wspólnego szukania na nie odpowiedzi. Każdorazowo staramy się stworzyć przestrzeń otwartą, a jednocześnie bezpieczną, zachęcającą do rozwijania nieskrępowanego dialogu.

W rozdziale zatytułowanym *W przestrzeni (autoetnograficznego) spotkania* prezentujemy fragmenty ukazujące dynamikę toczenia się warsztatu, który odbył się w Krakowie w 2018 roku, podczas VII Transdyscyplinarnego Sympozjum Badań Jakościowych. Jego wyjątkowość polegała na tym, że organizatorzy uruchamiając Letnią Szkołę Analizy i Metod Badań Jakościowych założyli, że warsztaty będą trwały aż trzy dni, co w efekcie dało sposobność wejścia w „zagęszczone” interakcje. Spotykaliśmy się każdego dnia i pracowaliśmy od 9:00 do około 16:30. Pozwoliło to każdemu z nas dość dobrze poznać się z pozostałymi uczestnikami i wraz nimi, w przedłużonym rytmie współpracy, dotrzeć do kulminacyjnego momentu autoetnograficznego performansu. W ten sposób odbyliśmy najintensywniejszy a zarazem najdłuższy z naszych warsztatów.

Zaprezentowane poniżej ustępy nie są wiernym zapisem toczącej się dyskusji. Wyjściowy materiał został skompilowany przez nas pod kątem uzyskania spójności tematycznej, a także względnej poprawności językowej. Dodatkowo opatrzyliśmy go śródtytułami, przypisami, odniesieniami bibliograficznymi oraz didaskaliami. Stosując te zabiegi, staraliśmy się pogodzić ze sobą akademicko uwarunkowaną potrzebę uzyskania możliwie płynnego, nadającego się do czytania tekstu z chęcią zachowania specyficznego klimatu performansu, z osiowym dla niego motywem żywej rozmowy. A oto jaki uzyskaliśmy efekt.

Anna Kacperczyk, Marcin Kafar



Jest 27 czerwca 2018 roku. W sali seminaryjnej Instytutu Socjologii UJ, przy ul. Grodzkiej 52 w Krakowie, rozpoczyna się trzeci dzień warsztatów poświęconych autoetnografii. Warsztaty prowadzą Anna Kacperczyk i Marcin Kafar. Uczestniczkami są Sylwia Dudzik, Magdalena Grzyb, Danuta Kopeć i Agnieszka Szatajewska-Pastuszek.

Myśląc „z” opowieścią i „o” opowieści

MARCIN KAFAR (MARCIN) [*Zwracając się do obecnych na sali*]: Witam Was w imieniu Ani i swoim w trzecim dniu warsztatów poświęconych *Autoetnografii jako metodzie badań*. Dwa poprzednie dni pokazały, że plan metodyki pracy, w obrębie którego będziemy się poruszać jest dość umowny, wiele rzeczy wyłania się nam w trakcie rozmów, tak pewnie będzie także i dziś. Spróbujmy więc wyobrazić sobie ścieżkę, jaką moglibyśmy teraz obrać. Jak długie macie teksty, o których przygotowanie Was prosiliśmy?

SYLWIA DUDZIK (SYLWIA) [*Przerzucając kartki maszynopisu*]: Po przełożeniu na czcionkę komputerową to są to trzy strony.

DANUTA KOPEĆ (DANKA) [*Wpatrując się w swoje notatki*]: U mnie tak samo.

MARCIN: To dość długie teksty. Kiedy w ostatnim czasie pracowałem z moimi studentami nad opowieściami autoetnograficznymi (było to w trakcie przedmiotu „Konwersatorium metodologiczne”), daliśmy sobie 5 minut na przygotowanie tekstu. Następnie wybraną opowieść omawialiśmy przez mniej więcej dwie godziny; ta opowieść miała objętość ok. pół strony maszynopisu. Wasze teksty są już gotowe. Proponuję więc, aby np. Sylwia przedstawiła swoją historię, a później spróbujemy się nad nią pochylić. Z grubsza rzecz ujmując, możliwe są tutaj do zastosowania dwie strategie: albo możemy bardziej myśleć „o” opowieści albo też myśleć „z” nią. Ellis z Bochnerem w sytuacjach warsztatowych zdecydowanie chętniej wybierają opcję myślenia „z” opowieścią, z drugiej strony nie wzbraniają się przed wykorzystaniem opcji myślenia „o” opowieści, przykrawając na własne potrzeby narzędzie hermeneutyczne autorstwa Arthura Franka (1997). To właśnie Frank, badając narracje choroby, zaproponował podejście zbudowane na wyjściowo opozycyjnych względem siebie postawach interpretacyjno-analitycznych. Pierwsza z nich, czyli myślenie „o” opowieści ma charakter, nazwijmy to, klasyczno-analityczny. Stosując ją skłonni jesteśmy traktować opowieść jako materiał podlegający rozbirowi analitycznemu – wówczas to myślimy „o” opowieści. Zwróćcie uwagę, że przy takim rozwiązaniu stawiamy się niejako „na zewnątrz” opowieści, jesteśmy jej „obserwatorami” czy też, używając metafory medyczno-laboratoryjnej, kimś, kto dokonuje „wiwisekcji” na opowieści, kto traktuje ją wysoce instrumentalnie. Druga z wymienionych postaw jest zgoła odmienna, polega ona na zagłębieniu się w opowieść i zżyciu się z nią. Postawa stawiania się „na zewnątrz” opowieści, badania jej zawartości pod kątem odnalezienia szerszych kategorii czy wzorów zachowań społeczno-kulturowych znajdujących swe odbicie w doświadczeniach jednostkowych, podmieniana jest tym samym przez postawę „bycia w środku”, gdzie zdystansowanie ustępuje pola „zaangażowaniu”.

MAGDALENA GRZYB (MAGDA) [Z *wahaniem w głosie*]: Czy te dwie postawy, o którym mówisz są nawzajem wykluczające?

MARCIN: Zdecydowanie nie. Patrząc na nie od strony metodologicznej, da się je traktować jako w dużej mierze komplementarne. Wszystko zależy od tego, z jakiej pozycji decydujemy się występować względem opowieści i co chcemy dzięki temu osiągnąć. Myśląc „o” opowieści otwieramy się po prostu na zupełnie inną przestrzeń jej „odkrywania”, niż ma to miejsce w przypadku myślenia „z” opowieścią. O ile pierwsze rozwiązanie sytuuje nas bliżej scjentystycznego „szkiełka i oka”, o tyle drugie wiąże się z uruchomieniem sfery „czucia”, „przeżywania”, czyli także wchodzenia w *bliską relację*. Moim zdaniem mamy zatem tutaj do czynienia z odmiennymi, lecz niewykluczającymi się podejściami do opowieści, które, co należy podkreślić, mogą być stosowane nie dość, że do tej samej opowieści, to jeszcze przez tych samych badaczy. Architekci autoetnografii ewokacyjnej, występując w sytuacjach ujawniania się „wspólnot interpretacyjnych” (Fish 2008), a do takich należą warsztaty, zdecydowanie zachęcają do posługiwania się strategią myślenia „z” opowieścią, wartościując ją dodatnio względem myślenia „o” opowieści. „Możemy poddawać analizie ewokacyjne opowieści, ale opowieść jako taka zawsze powinna zajmować uprzywilejowaną pozycję”, twierdzi Ellis (Bochner, Ellis 2016: 186).

DANKA [Zawieszając długopis nad brulionem i spoglądając na Marcina]: Wspomniałeś, Marcinie, o „wchodzeniu w relację”. Czy dotyczy to wejścia w relację z opowieścią?

MARCIN: To bardzo interesujący motyw, jako że w tym wypadku w rzeczywistości mamy do czynienia z procesem dwutorowym. Od myślenia „z” opowieścią jest bowiem nieodłączne wielopoziomowe zawiązywanie się relacji z samą opowieścią, ale również – co wydaje się oczywiste – z jej autorem. Sprawa ta ciekawie się komplikuje, kiedy będziemy pamiętać o tym, że w czasie powstawania tego typu relacji obcujemy, dajmy na to, z samym tekstem lub, inwariantnie, z formami łączonymi, ze swoistymi opowieściowymi hybrydami. Nie dalej jak wczoraj zajmowaliśmy się Bochnerowską opowieścią „Bird on the wire” w kilku wariantach. Odnosiliśmy się do tekstu Bochnera w dwóch wersjach – przed i po opublikowaniu (Bochner 2012a, 2012b) oraz permutacjami tej opowieści, czyli wideo-kolażem przygotowanym przez Csabę Osvatha (por. Osvath, *Thinking...*) oraz wideo-performansem przedstawionym wspólnie przez Osvatha i Bochnera (por. Bochner, Osvath, *Autoethnography...*). Co ważne, nie mieliśmy jednak bezpośredniego kontaktu z autorami tychże opowieści, co niewątpliwie rzutowało na to, jakie sensory byliśmy w stanie wydobyć myśląc *de facto* i „z”, i „o” opowieści „Bird on the wire”...

ANNA KACPERCZYK (ANIA) [*Wodząc oczami po obecnych na sali*]: Odnoszę wrażenie, że mimo wszystko bardziej „z” nią, niż o niej... [*Uczestnicy spotkania zgodnie przytakuja*].

MARCIN [*Łapiąc głębszy oddech i próbując utrzymać wypowiedź we wcześniejszym rytmie*]: To prawda, bardziej „z” nią, niż „o” niej... [*Po chwili milczenia*] Wracając do głównego wątku, daleki byłbym od uznania, że ta kilkuwariantowa opowieść o, posłużyć się topossem, budowaniu relacji Ojca z Synem, bo chyba tak dałoby się ją najkrócej opisać, nie dała nam podstaw do wejścia w nią, wejścia w zapośredniczoną relację z Csabą i Arthurem oraz – to już trzeci poziom – wejścia w relację z samymi sobą przy współdziałaniu dwóch pierwszych typów relacji. To najprostszy model, jaki nam się wyłania, a na nim z pewnością świat relacyjności w kontekście myślenia „z” opowieścią i „o” opowieści się nie kończy. Już po tym jednym z grubsza tylko omówionym przykładzie widać wyraźnie, jak bogata jest to sfera działania. Skoro o Bochnerze mowa, to w ramach ciekawostki dodam, że kwintesencja różnicy wynikającej z postawy myślenia „o” opowieści i „z” opowieścią zawiera się w postulacie-zachęcie powtarzanym przez niego przy każdej nadarzającej się okazji, kiedy w grę wchodzi *interaktywne aspekty praktykowania autoetnografii ewokacyjnej*. Postulat ten brzmi mniej więcej tak: „Try not to think what you can get out of a story, but consider how you can get into it” (por. m.in. Bochner, Ellis 2016: 185; Bochner, Riggs 2014: 204).

ANIA: Wczoraj mieliśmy doskonały przykład tego, co znaczy wejść w opowieść myśląc „z” nią, w jakim kierunku ten proces może się rozwijać.

DANKA: Tak, mnie utkwiła w głowie reakcja Agnieszki, kiedy Marcin puszczał wideo...

MAGDA: Ja niestety byłam wczoraj nieobecna. Co się stało z Agnieszka?

ANIA: Agnieszka wyszła z sali... To było chyba dla niej zbyt duże wyzwanie emocjonalne... [*Agnieszka przytakuje*]

MAGDA [*Dociekliwie*]: Czy wideo, które oglądaliście było drastyczne?

AGNIESZKA SZAŁAJEWSKA-PASTUSZAK (AGNIESZKA) [*Przyciszone głosem*]: Nie.

MARCIN: Ono było... [*Zastanawiając się*] poruszające...

ANIA: Mocno poruszające...

MARCIN: Zgadza się. To, co wydaje mi się także istotne w tym kontekście, chętnie określiłbym za pomocą oksymoronu „partykularny uniwersalizm”. Wspomniane materiały – teksty i wideo wykorzystywane na prowadzonych przez nas warsztatach zwykle powodują zbliżone reakcje, czyli poruszają czytelników, słuchaczy na różne sposoby, wzbudzają ich emocje i uczucia. Wyostrożona reakcja Agnieszki bynajmniej nie była odosobniona. Jeden z moich studentów przyznał, że czytając *Bird on the wire. Freeing the father within me* (Bochner 2012b), przeklinał mnie jako inicjatora tej lektury,

sam Osvath także przecież podarł kopię tego artykułu, a następnie do niej powrócił i zmontował kolaż², którego powstanie oglądaliśmy na przywołanym wcześniej wideo; *nota bene* nosi ono tytuł: *Thinking with bird on the wire*. To wideo świetnie obrazuje, że myślenie „z” opowieścią, oczywiście jeśli trafia na podatny grunt, jest w stanie uzewnętrznić doświadczenie oddziaływania na nas doświadczenia innych. Opowieść Innego sprawia, że, jak ujmuje to Ellis, „doświadczamy doświadczenia” (zob. np. Ellis 2004); przy spełnieniu określonych warunków odsłaniamy siebie dla siebie (i – pośrednio – dla innych). Może się to dokonać, jak u Osvatha, za pomocą transpozycji matrycowej opowieści do innej postaci, takiej, która odpowiadać będzie naszemu własnemu doświadczeniu. W ten sposób gest inkarnacji opowieści w opowieść sprawi, że odsłoni się przed nami jakaś „nieznana” dotychczas prawda na temat nas samych, ściślej – odsłonią się ukryte w niej sensory. Najwyraźniej trop relacyjności Syna z Ojcem podjęty przez Bochnera nosi w sobie znamiona doświadczeń „niejawnie” współdzielonych, będących udziałem więcej niż jednej osoby, a zarazem niełatwych do wyrażenia. Na tym według mnie polega fenomen „partykularnego uniwersalizmu”.

ANIA: Dziękujemy Ci, Marcinie, za te rozbudowane objaśnienia, dobrze moim zdaniem przygotowane nam grunt do dalszej pracy. Osobiście jestem ciekawa, jaką ścieżką pójdziemy: myślenia „z” opowieścią, czy też myślenia „o” opowieści, a może oboma? Oddajemy głos Sylwii.

Opowieść Sylwii

[*Sylwia sięga po tekturową teczkę i wyciąga z niej maszynopis. Na wydruk komputera naniesione są odręcznie zrobione notatki. Słuchacze rozglądają się na boki, spoglądają też po sobie i dyskretnie wymieniają się uwagami. Sylwia upewnia się, że wszyscy są gotowi do słuchania i zaczyna prezentować swoją opowieść.*]

Jest początek wykładu z teorii patologii społecznych. Prowadzący rozkłada sprzęt multimedialny. Ja w tym czasie zerkam na telefon, otwieram Facebooka, gdzie znajduję post na temat moich amatorskich zajęć teatralnych. Dostaliśmy propozycję zagrania spektaklu. Serce skacze. Zerkam na obsadę – reżyser, dźwiękowiec, bla, bla, Kopciuch – Sylwia. Serce skacze ponownie. Odczytuję tytuł dramatu – „Kopciuch”. Uderza mnie fala gorąca. Odkładam telefon. Wachluję twarz rękoma. Czy zachodzą mi mgłą. Koleżanki pytają czy płaczę, czy się śmieję. Nie umiem odpowiedzieć. Staram się powstrzymać przed nadmiernie gwałtowną reakcją, ale średnio sobie z tym radzę. Nie chcę zbyt szybko się ucieszyć, bo przecież to może być nieprawda. Mogłam źle odczytać skład obsady, ale jeszcze tego nie sprawdzę. Niech trwa

² Fotografia tego kolażu została wykorzystana przy projektowaniu okładki niniejszej monografii, co traktujemy jako otwarcie się na kolejny wymiar autoetnograficznych „zbliżeń” i „oddaleń” (A.K, M.K.).

chwila zawieszenia zanim wrażenie niezwykłości zniknie lub się potwierdzi. Mówię na głos, że chyba spełniają się moje marzenia. Wreszcie ponownie uruchamiam telefon, sprawdzam. Tak, tak. Mam! Mam TYTUŁOWĄ ROLE!! Od siedmiu lat uczestniczę w amatorskich zajęciach teatralnych. Czy kiedyś chciałam być aktorką? Tak. Jednak nagle przestałam chcieć zajmować się tym zawodowo. Obserwowałam ludzi, którzy pragnęli tego ze wszystkich sił, słuchałam ich opowieści o aktorach, artystach. Było w tym coś, co wywoływało we mnie niezgodę. Wtedy nie mogłam jeszcze tego do końca pojąć, ale widziałam zdeptane ludzkie chęci, powykęcane osobowości, płacz, alkohol, papierosy, zasady zakopane pod ziemią... Być aktorem artystą w pełni i mieć rodzinę – wyklucza się. Być aktorem artystą w pełni i prowadzić harmonijne zdrowe życie – wyklucza się. Dla mnie – podkreślę: DLA MNIE – to się wyklucza. Jeśli chciałabym w życiu uprawiać sztukę, chciałabym dla niej zwariować. Rozchorować się psychicznie. To nieunikniony skutek zrobienia tego w stu procentach. Tak myślałam wtedy – kilka lat temu. Dlatego ostatecznie nawet nie spróbowałam zostać profesjonalną aktorką.

Wiodąc życie w poszukiwaniu miłości, kilka wieczorów w tygodniu zajmował mi teatr amatorski. Nigdy jednak nie dostałam głównej roli. A na to czekałam i pracowałam. Co dokładnie kryje się pod tym behawioralnym faktem: otrzymać główną rolę? Czy chciałam sprawdzić jak to jest? Czy może oczekiwałam już konkretnego efektu? Chciałam być oklaskiwaną? A może to ja chciałam wyklaskać jakiś ból tkwiący we mnie?

Otworzyłam scenariusz, czytałam go fragmentami – gdybym pochłonęła go w całości mogłabym być zbyt podekscytowana. Zresztą z całą sytuacją trzeba było obchodzić się jak z ptaszkiem, który przysiadł nieśmiało na gałęzi, gotów natychmiast odlecieć.

Historia o Kopciuchu opowiadała o dziewczynie przebywającej w zakładzie poprawczym za to, że pobiła swojego ojczyma, który ją molestował. Podopieczne zakładu wraz z kadrą ćwiczą przedstawienie – bajkę o Kopciuszkę. Dowiaduje się o tym reżyser, prawdziwy reżyser, który chce nakręcić film o placówce, gdzie przygotowywane jest przedstawienie.

Zaczynamy próby teatralne. Początkowa ekscytacja ustępuje pola prozie codzienności. Zaczynają się typowe dla amatorskiego teatru problemy związane z tym, że ktoś nie przyszedł na próbę, że nie wie czy w ogóle chce grać, itp. Jestem zaangażowana w tworzenie spektaklu i pociągam ludzi do odpowiedzialności za złożone deklaracje. Róbmy spektakl na poważnie. Siniaki na moim ciele. „Nie szarpnię cię za mocno?”, „Nie, spoko – to tylko skóra”. „To tylko skóra” – ktoś się zaśmiał. Ktoś płacze, nie chce uczestniczyć w tym przedsięwzięciu, ma dość emocji, ma zamiar się wycofać. Biegamy w miejscu do utraty sił. Krzyczymy, płaczemy, tulimy się. Z miejsca, gdzie odbywają się próby wychodzi się „przemielonym” emocjonalnie, poranionym fizycznie. Jest gęsto. Czy na pewno chcemy robić ten spektakl?

Ktoś zostaje zbyt mocno pociągnięty za koszulkę, potyka się i łamie sobie palec u ręki. Denerwuje się – wychodzi stwierdzając: „Nie będę poświęcał swojego zdrowia. To tylko teatr amatorski”. Próbujemy dalej. Ostatnią scenę

po raz pierwszy – scenę mojego samobójstwa. Emocje kotłują się we mnie. Zaczynamy i nic. Nic nie wychodzi. „Sylwia spróbuj tak, tak i tak”. Nie udaje się. Trudno, kończymy – może jutro będzie lepiej. Do tej pory szło mi świetnie, tworzyłam autentyczną postać i opowieść. Jednak w chwili samobójstwa natrafiłam na mur. Do premiery zostało sześć dni. Jestem blisko rozczarowania w pełnym tego słowa znaczeniu. Wiem, że mamy za mało czasu na to, by dopracować spektakl. Nie uzyskam wewnętrznej zgody na samobójstwo w sześć dni. Jest mi wstyd, że mi się nie udaje. Liczba dni maleje – w puli zostają cztery, trzy, dwa, jeden... A ja wciąż natrafiam na mur. Nic. Żadnych emocji. Nie odczuwam ŻADNYCH emocji.

[Zapada cisza]

O samobójstwie, byciu autentycznym i komplikacjach wynikających z (konieczności) odgrywania ról teatralno-filmowo-życiowych

ANIA: Dzięki Sylwia. Zaprosiłaś nas do swojego świata... [Trwa cisza, potem słychać gremialne oklaski z innej sali] [Szeptem] Oklaski z zewnątrz...

MARCIN [Zwracając się do Sylwii]: To dla Ciebie, wiesz? [Rozlega się śmiech] Ja bym chciał właśnie teraz brać udział w tych oklaskach... [Kolejna porcja ciszy] Motyw samobójstwa... [I jeszcze jedna] Przypominam sobie, jak wczoraj chyba powiedziałem coś takiego, że nigdy nie miałem skłonności samobójczych... Teraz ten motyw powraca... Nie tak dawno natknąłem się na kolegę ze szkoły średniej, nie widzieliśmy się właśnie od czasów liceum i okazało się, że on dopiero co wyszedł ze szpitala, gdzie leczył się na depresję, lekarze wyprowadzali go z bardzo poważnego stanu. Ta informacja wprawiła mnie w osłupienie. Jakbyście spojrzeli na tego człowieka no to [Marcin wzdycha] ukazałby się Wam okaz zdrowia, Jarek³ zawsze był wysportowany. To może być mylące, wygląd zewnętrzny. Może stwarzać daleko idące pozory. Okazuje się bowiem, że pod opakowaniem silnego mężczyzny kryje się ktoś, kto, przez różne okoliczności życiowe, został doprowadzony do stanu uporczywego zadręczania się myślami samobójczymi. Jarek, tak go zapamiętałem, on był kimś, kto chciał rozmawiać. Jeżeli miałbym powiedzieć, z kim najwięcej czasu spędzałem na przerwach, to wskazałbym na niego. No i kiedy się spotkaliśmy, to pierwszą rzeczą,

³ Decyzją Marcina, który dostrzegł potrzebę zachowania anonimowości bohatera, w prezentowanym tu tekście występuje on pod zmienionym imieniem.

jaką mi powiedział było, że przez sześć miesięcy był w szpitalu psychiatrycznym, przez sześć miesięcy... To było uderzające... [Marcin wzdycha]

ANIA: Czyli dla Ciebie w opowieści Sylwii najbardziej zagrał motyw samobójstwa?

MARCIN: Tak, a konkretniej spotkania z kimś, kto przeżywa takie stany, które dla mnie są stanami obcymi, nigdy bowiem nie miałem myśli samobójczych...

ANIA: Jak widać dla Sylwii także są one czymś obcym...

MARCIN: Otóż to. Sądzę, że w tym dałoby się upatrywać między nami pokrewieństwa.

SYLWIA: Motyw samobójstwa był pożądanym właśnie, no właśnie, dlaczego? Żeby zagrać w przedstawieniu. No i są dalsze pytania... np., po co robić takie rzeczy, zbliżone powiedzmy do sztuki, po co to robić? Dla samego robienia?

ANIA: Nie wiem, czy oglądaliście film *Nawet deszcz*⁴, który opisuje sytuację małej miejscowości, gdzie jakiś wielki koncern stara się zagarnąć wodę, żeby nią handlować. To jest w tle społeczno-ekonomicznym tego wszystkiego, co się dzieje w tym filmie. A film tak naprawdę jest o robieniu filmu, tzn. przyjeżdża reżyser i postanawia utrwalić historię tego zakątka, ludu, który tam żył. Historia filmowa wiąże się z bardzo traumatycznymi wydarzeniami. M.in. w scenariuszu – a opierał się on na prawdziwych zdarzeniach – znajdowała się scena, w której matki, żeby nie poddać się opresorom topią w strumieniu własne dzieci i popełniają samobójstwo. Chodzi o to, aby najeźdźcy ich nie zagarnęli, żeby nie zdeptali tamtej kultury. No i mamy sytuację na planie filmowym, kiedy kobiety mają odegrać podobną scenę. Przychodzą one nad strumień, kamery ustawione. Statystki są przebrane, cała scenografia jest już zaaranżowana. Co ważne, nie mają topić żadnych prawdziwych dzieci, tylko lalki, ale nie umieją wykonać tego przed kamerą. Po prostu jest w nich tak ogromna niezgoda na to, żeby nawet udając pokazać coś takiego, że absolutnie... To jest próg... Stwierdzają, że nie, że nie zagrają tej sceny. Okazuje się to dopiero na planie. Tzn., one wcześniej sygnalizowały to reżyserowi, ale uznał on, że jakoś zagrają, że nie ma problemu. Dla mnie to jest wątek zbliżony do tego, o którym opowiadasz, Sylwio. Istnieje coś tak autentycznego, że nawet zagranie tego nie jest możliwe, ponieważ jest w nas

⁴ *Nawet deszcz* (hiszp. *También la lluvia*) – dramat historyczny w reżyserii Icíary Bollaín, wyprodukowany w koprodukcji hiszpańsko-francusko-meksykańskiej (2010). Fabuła opowiada o reżyserze Sebastianie (Gael García Bernal), który przyjeżdża do Boliwii, by nakręcić film o Krzysztofie Kolumbie. Przyjazd ekipy filmowej zbiega się z kryzysem wody w Cochabamba w 2000 roku.

niezgoda na wykonanie podobnego gestu, czujemy się z tym źle, czujemy, że jest to niemoralne. Robiąc to niejako złamalibyśmy samych siebie. Akurat w przypadku filmu, do którego nawiązuję, była to zbrodnia utopienia własnych dzieci, ale z pewnością dałoby się wyszukać wiele innych analogicznych przypadków.

MARCIN: Pytanie, co nas powstrzymuje, co sprawia, że mamy wielkie opory przed odegraniem aktu śmierci? Akt samobójstwa jest rodzajem specyficznej śmierci. Ania także w istocie odniosła się do aktu śmierci samobójczej, choć o nieco innym zabarwieniu, bo przecież mamy tam do czynienia z aktem zbiorowego zabójstwa-samobójstwa... To jest taki akt... Ten wątek cały czas tlił się we mnie od spotkania z Jarkiem. Po wysłuchaniu opowieści Sylwii zacząłem się zastanawiać, czym tak szczególnym jest samobójstwo, że wywołuje w nas mocno repulsyjne reakcje...

SYLWIA: Na ten problem da się spojrzeć również i tak: „Co trzeba zrobić aktorom w szkole teatralnej i w ogóle, żeby nie mieli obiekcji... by zagrać np. samobójcę?”

MARCIN: Ten problem jest wielowymiarowy. Dotyczy on m.in. kwestii uwarunkowań kulturowych. To jest związane z jakimś rodzajem przekonania, które się buduje w człowieku, że samobójstwo jest czymś złym. Aniu, wspomniałaś o kategoriach moralnych. Ostatecznie faktycznie doszlibyśmy do warstwy, gdzie zachodzi potrzeba dokonania rozróżnienia „To zachowanie jest dobre, a to złe”; te podstawowe kategorie stojące za organizacją zachowań społeczno-kulturowych musielibyśmy uruchomić, żeby zrozumieć, co stanowi istotę tej sprawy. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że są kultury, w których popełnienie samobójstwa jest gestem najbardziej honorowym ze wszystkich, to wówczas nasza optyka się zmieni. Dobrym przykładem jest instytucja *harakiri* działająca w kulturze Dalekiego Wschodu. To nie jest tak, że na całym świecie motyw samobójstwa mógłby wywoływać takie same reakcje. Wiem, że mówię o oczywistościach, ale niekiedy warto je odświeżyć, bo to pozwala na przyłożenie odpowiedniej miary do kwestii złożonych, a przy tym wysoce problematycznych.

To po pierwsze, po drugie pojawia się tu zagadnienie, trochę jakby w tle, zestawienia poziomów, nazwijmy je, „zewnątrznego” i „wewnętrznego”. Pozostając tylko wewnątrz człowieka, realizujemy raczej zadanie przeznaczone dla psychologii jako takiej. W autoetnografii chyba nie do końca by o to chodziło... tylko i wyłącznie. Tymczasem w naszej dyskusji wyróżniony został, a ja w tej chwili chciałbym go uwypuklić, szerszy kontekst życia człowieka, który dopuszcza do siebie myśl o samobójstwie. Kopciuch to dziewczyna, która znalazła się w domu poprawczym. Rzucam tylko hasło, tak? Z drugiej strony mamy do czynienia z sytuacją rodzinną i zawodową mojego kolegi. Jarek jest pedagogiem specjalnym i pracuje, *nomen est omen*, w ośrodku dla „trudnej” młodzieży. W jego opowieści

spustem uruchamiającym „myślenie samobójcze” okazała się sytuacja zawodowa. Doprowadziła ona do tego, że Jarek przekroczył pewien punkt krytyczny. Mówił, że nie wytrzymał presji w pracy, presji płynącej i ze strony swoich podopiecznych, i ze strony przełożonych. Wspomnił też o domu rodzinnym i o tym, że... powiedział: „Wiesz Marcin, moja żona nie jest moim przyjacielem”. Wypowiedział dokładnie takie zdanie. Nam się metafora nagości wcisnęła wcześniej jako operator dyskusji. Ponownie po nią sięgnę. W rozmowie z Jarkiem zobaczyłem nagiego, bezbronnego człowieka, który fizycznie jest bardzo silny. On przepływa 1,5 km codziennie. Kilkanaście kilometrów jeździ na rowerze, cały czas, codziennie, regularnie. Dopełnieniem tego człowieka jest natomiast nieprawdopodobna kruchość egzystencjalna. No i idąc dalej, zбочę nieco z głównego wątku, znowu trop relacyjności tutaj się wyłania. Wyobrażam sobie, że wielkim wyzwaniem jest towarzyszenie komuś, kto, jak Jarek, cierpi na depresję lub też doświadcza alienacji o innym charakterze. Odbieram to w sposób intuicyjny, to, co się dzieje z ludźmi cierpiącymi na depresję, szczególnie wtedy, kiedy choroba się rozwija. Jakie są ich relacje ze światem zewnętrznym, z bliskimi? Życie z depresją musi być wielkim wyzwaniem... Cierpi przecież nie tylko osoba chora...

ANIA [*Sygnalizując, że chce zabrać głos*]: Skoro wywołałeś kategorię cierpienia, Marcinie...

MARCIN: Tak...

ANIA: Generalnie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, że ktoś chce zakończyć swoje życie, kiedy rozumiemy, że on nie widzi już żadnych możliwych do zrealizowania szans wyjścia z sytuacji, ani chęci do tego, ażeby życie kontynuować. Wówczas to jest niejako jedyna racjonalna decyzja w sensie takim, że...

MARCIN: odpuszczam, wychodzę...

ANIA: ...nie ma po co dalej żyć. Żadna ścieżka nie jest dla mnie właściwa, żeby na nią wejść, pozostaje zakończenie swojego życia. No i akurat w opowieści Sylwii ukazany jest motyw tego, dlaczego nie mogła być autentyczna. Tzn., bo wydaje mi się, że tutaj chodzi właśnie o kwestię autentyczności, że Sylwia nie była w stanie niejako wyobrazić sobie czy uruchomić w swoim ciele, w emocjach, takich procesów, które pozwoliłyby autentycznie zagrać tę scenę. Była taka... takie pęknięcie i niezgoda na to, żeby nie być sobą, żeby zagrać kogoś zupełnie innego niż jestem. Wątek tak rozumianej nieautentyczności łączy się zarazem z wyobrażeniem na temat tego, kim jest aktor, tzn. aktor powinien w taki sposób zagrać, no właśnie w sposób przekonujący, widz ma być owładnięty wrażeniem autentyczności, ma być dotknięty tragedią rozgrywającą się na scenie. Tak?

SYLWIA: Tak. No to jest właśnie to zasadnicze pytanie: „Czy aktorstwo ma umiejętnie wywoływać pewne emocje i myśli poprzez dobranie

odpowiedniego narzędzia, czy po prostu być na tyle prawdziwe, żeby to się działo jakby samo?”. Ja się skłaniam ku postawie, że sztuka bycia aktorem polega na tym, by być naprawdę, w danym momencie naprawdę być kimś innym i naprawdę to wszystko czuć jako ktoś inny. No i dopiero wtedy widz też to poczuje.

ANIA: Jasne, i to jest też pytanie, na ile w tym akurat konkretnym spektaklu było to istotne, żebyś Ty odegrała scenę samobójstwa. Bo przecież znamy bardzo wiele spektakli i sztuk scenicznych, filmowych i różnych innych wizualnych, w których robi się „ominięcie”, tzn. można zasugerować, że coś takiego będzie się działo, niekoniecznie trzeba to pokazywać. Widz ma się domyślić, że np. dokonano samobójstwa. Zresztą w operze też się często sięga po podobny zabieg, jest to zasygnalizowane przy pomocy określonych rekwizytów, układów ciała itd. Nie zawsze trzeba to „wybebeszyć”.

SYLWIA: Ja zaproponowałam prowadzącej, żebyśmy wymyślili jakiś plan B. Mówiłam, że czuję blokadę, że pewnie udałoby mi się odegrać tę scenę, ale po dłuższych ćwiczeniach. Powiedziała „nie”. No i musiałam to zrobić.

ANIA [*Kiwając głową ze zrozumieniem*]: Mhm...

MARCIN: Sądzę, że tylko do pewnego stopnia są to rozstrzygalne kwestie, tzn. bycia rzeczywiście autentycznym czy bycia „autentycznym” aktorem, czyli kimś, kto przyobleka się w postać, a następnie z mniejszymi lub większymi kłopotami przyobleka się w inną postać. No i w tym wszystkim bardzo ważna jest jeszcze postać reżysera, który z założenia ma być przewodnikiem dla aktora, pytanie dokąd ten przewodnik go prowadzi. Niewątpliwie skrywa się tutaj ogrom ambiwalencji.

Á *propos* ambiwalencji w kontekście samobójstwa jako takiego i jego kulturowo-społeczno-osobowych uwarunkowań. Wszyscy znamy Martina Bubera, wielkiego filozofa dialogu. Dwa ważne auto/biograficzne świadectwa przychodzą mi do głowy. Są one niezwykle obrazowe. Szczególnie pierwsze z nich wywołało we mnie szok. Chodzi o opowieść przytoczoną przez Maurice’a Friedmana, biografę Bubera. W książce pt. *Martin Buber's life and work* Friedman kreśli portret człowieka rozpołowionego. Budując argumentację, powołuje się m.in. na wspomnienia uczniów Bubera z okresu jego pracy na Uniwersytecie Hebrajskim. Ci uczniowie twierdzą, że Buber przedkładał bycie profesorem nad bycie z nimi. Jeden ze studentów, a później profesorów socjologii, wprost zarzucił swojemu nauczycielowi, że ten, owszem, tworzył wspaniałą teorię dialogu, lecz nie potrafił wcielić jej w życie (zob. Friedman 1983: 286). Co ciekawe, sam Buber zdaje sobie sprawę z własnej ograniczoności w zakresie dialogowania, która jak mi się wydaje, dotyczy każdego z nas. Jest praca z początku lat 60. XX w., gdzie Buber wspomina o obcowaniu z ludźmi przychodzącymi do niego, uwaga(!), jak do wyroczni. Któregoś dnia, pisze, przyszedł do mnie człowiek, który poprosił mnie

o spotkanie i rozmawialiśmy, rozmawialiśmy, tak jak rozmawia nauczyciel z uczniem. Rozmawialiśmy, rozmawialiśmy i on wyszedł. I okazało się, że następnego dnia popełnił samobójstwo. Rozmowa toczyła się szczerze, a jedynym, czego Buber zaniechał było... odgadywanie niezadanych pytań... Odgadywanie niezadanych pytań... Buber zastanawia się, dlaczego nie dostrzegł tego, co najistotniejsze, zastanawia się, czy gdyby stało się inaczej, to zapobiegłoby to tragedii (por. Buber 1962: 147). W podobnych sytuacjach muszą pojawić się pytania podstawowe, na czele z tym, na ile jesteśmy odpowiedzialni za przyczynienie się do śmierci drugiej osoby...

Do świadectw Buberowskich chętnie dołożyłbym i własne. Rzecz miała miejsce wiele lat temu na prowincji, gdzie się urodziłem i wychowałem. Poszedłem na piwo i powstała sprzeczka, w której brałem udział. Nie pamiętam ani o co poszło, ani też jaki dokładnie przebieg miała ta sprzeczka, w każdym razie mój znajomy uderzył chłopaka w twarz. Po paru miesiącach spotkałem sąsiada, był on w grupce z chłopakiem, którego uderzono, i słyszę: „Przez ciebie mój kolega popełnił samobójstwo”.

ANIA: Do Ciebie tak powiedział?

MARCIN [*Wpatrując się w dal*]: Tak. No i ja z tą historią chodzę. Nie widzę w sobie winy, bo ostatecznie nie mogę odpowiadać za czyjeś decyzje, ale historia jest we mnie żywa, co znaczy, że tamto doświadczenie nie jest mi obojętne. To bez wątpienia jest *moja* historia. Mimowolnie stałem się współuczestnikiem tragicznego zdarzenia...

ANIA [*Przyciszonym głosem*]: Ten chłopak stracił szacunek...

MARCIN [*Dobitnie*]: Otóż to! Stracił szacunek przede wszystkim w oczach swoich kolegów. Tak mu się wydawało. Wedle zasad obowiązujących na prowincji, tak to wyglądało.

ANIA: Jest autoetnograficzny artykuł Todda Schoepflina pt. *On being degraded in public space*⁵, gdzie autor pisze o tym, jak to jest przeżywać sytuację, w której publicznie został przez kogoś pobity. Ale tutaj też mi się od razu nasuwają *Cierpienia młodego Wertera*, czyli sytuacja, w której do samobójstwa pcha człowieka nie tylko romantyczna wizja sprowadzająca się do przekonania, że kiedy się ma górnolotne emocje, dobrze jest zakończyć życie samobójstwem. Analiza Schoepflina pokazuje, że właśnie bycie zdegradowanym, upokorzonym publicznie bywa sytuacją bez wyjścia. Emocją główną jest doznawanie uczucia wstydu, utraty twarzy.

SYLWIA [*Zaferowanym tonem*]: O tym był nasz spektakl! Reżyser chciał, żeby odgrywana przez mnie bohaterka pękła i pokazała mu emocje. Ona się przed tym wzbraniała, aż wreszcie została upokorzona. Ściągnięto jej spodnie i wtedy popełniła samobójstwo.

⁵ Pełny tytuł artykułu to: *On being degraded in public space. An autoethnography* (Schoepflin 2009).

ANIA [Równie zaafetowanym tonem]: Słuchajcie, to jest niesamowite, w gazetach mamy opisanych sporo podobnych przypadków, przynajmniej kilkanaście do kilkudziesięciu opisanych w ostatnich latach sytuacji pokazuje, że młodzi ludzie popełniają samobójstwo, bo ktoś wysłał ich rozebrane zdjęcie do Internetu. To wszystko mówi o tym samym. Mówi o upokorzeniu, mówi o utracie twarzy, o byciu społecznie zdegradowanym i o tym, jak to rzutuje na utrzymanie zintegrowanej tożsamości i możliwość bycia wśród innych ludzi, pozostania wśród nich. Można powiedzieć: „No przecież nic jej się nie stało. No przecież może dalej żyć”. A tu się okazuje, że jednak nie może.

MARCIN [Po dłuższej chwili milczenia]: A mnie ciekawi, Sylwio, także to, wedle jakiego klucza przydzielane były role w waszym spektaklu?

SYLWIA: Nie wiem, osoba prowadząca zajęcia proponuje role według swojego...

ANIA: ...uznania?

MARCIN: Nie rozmawia z wami o tym?

SYLWIA: Nie.

ANIA: Myślę, że ona ma możliwość poobserwowania was wcześniej, wie, jakie kto ma umiejętności i po prostu sama decyduje. Wiesz, co dla mnie jest tutaj jeszcze ważne, jeden taki wątek, który się pojawił w Twojej narracji, w Twojej opowieści. Bardzo intrygujący, jakby poza tym wątkiem autentyczności, bycia autentycznym i tego, że mogę coś dobrze zagrać, jeśli naprawdę to czuję, tak, że jestem w stanie wejść w buty tej osoby, którą gram – co jesteśmy w stanie poświęcić dla roli?

SYLWIA: Dokładnie.

ANIA: I ten wątek przeplata się przez cały ten Twój tekst; najpierw pojawia się w postaci „pragnienia oszalenia”, do szaleństwa „chcę być aktorką, chcę dać z siebie wszystko” – mówisz i tutaj wyłania się pierwsza warstwa tego, co jesteśmy w stanie poświęcić dla roli. Później pojawia się on, kiedy opowiadasz, że nie jesteś w stanie odegrać sceny samobójstwa. To też ociera się o ten problem. No i wreszcie pojawia się w momencie, gdy jeden ze współuczestników łamie sobie palec i decyduje, że doszedł do granicy tego, co jest w stanie poświęcić dla roli. Mnie to bardzo rezonuje z taką narracją, która jest obecna np. w świecie alpinizmu i himalaizmu. Co jesteśmy w stanie poświęcić dla zdobycia góry? Wiemy o tym, że ludzie tracą wszystko. Tracą życie, żeby górę zdobyć. Czasami podczas zejścia ze szczytu, czasami porywa ich lawina albo choroba wysokościowa ich zabija i oni idąc w góry mają świadomość tego, że ryzykują, że podejmują pewną ryzykowną grę. Oczywiście w świecie alpinizmu i himalaizmu nie jest tak, że wspinasz się dlatego, że jest ryzyko, raczej robisz to *pomimo* istniejącego ryzyka. Tzn. alpiniści czy himalaiści wiedzą, że jest niepewność, że nie wiadomo czy wyprawa się uda, ale muszą mieć przynajmniej...

MAGDA: A nie dla ryzyka?

ANIA: Nie. Oni muszą widzieć jakąś szczelinę, muszą wietrzyć szansę – jednak się wślizgnę w to i mi się uda. Bardziej bym była w stanie uwierzyć – bo, wspinacze, którzy trenują i poświęcają mnóstwo środków, żeby przygotować się do zdobycia góry – że robią to dla splendoru, dla pokazania, że jest się zwycięzcą, a nie po to, żeby iść się zabić. Ludzie nie idą w góry, aby popełnić drogę samobójstwo.

MAGDA: Ale im większe ryzyko tym większy splendor i satysfakcja.

ANIA: Tak, jest taka zależność, ale nie idzie się w góry, żeby popełnić samobójstwo. I raczej nikt w środowisku wspinaczkowym tego nie powie. Istnieje dyskurs na temat tego właśnie, co się traci w górach; zastanawiają się nad tym np. Krzysztof Wielicki z Jackiem Żakowskim i Leszkiem Cichym w książce *Rozmowy o Evereście* (1982). Wielicki mówi, że góra nie jest warta tego, żeby nawet jeden palec jej oddać – no, bo odmrożenia się pojawiają, prawda? Oczywiście ryzykujemy itd., ale życie jest ważniejsze i nasz dobrostan jest ważniejszy. Więc ten dyskurs, co jesteśmy w stanie poświęcić dla gór bardzo mi zagrał, kiedy Sylwia wspomniała o utracie palca, czy też złamaniu palca z powodu działań ekspresywnych, działań scenicznych. A wydaje mi się, że jest taki element w próbowaniu sztuki w ogóle, że jest to sytuacja bardzo dynamiczna, bardzo emocjonalna, pobudzająca, poruszająca emocje, no i też wystawiająca nas na ryzyko.

SYLWIA: Jest niebezpieczna.

ANIA: Właśnie, że jest niebezpieczna.

MARCIN: I to pod różnymi względami niebezpieczna. Odgrywanie ról, a także cała otoczka związana z przygotowywaniem się do roli, a potem opuszczaniem jej, cały ten proces nosi w sobie znamiona praktyk ryzykowanych...

DANKA: Jeśli mogłabym się włączyć. Byłam kiedyś na spotkaniu z Dawidem Ogrodnikiem. On opowiadał o tym, jak się przygotowywali do filmu *Chce się żyć*, w którym odgrywał osobę z niepełnosprawnością ruchową. I pamiętam, że jak go pierwszy raz zobaczyłam, to sobie pomyślałam: „Skąd oni wzięli takiego aktora, który tak doskonale to oddaje”. Ogrodnik opowiadał o tym, jak się przygotowywał i to blisko koresponduje z tym, o czym wy mówicie. Mówił, że bardzo dużo czasu musiał poświęcić na wyjście z roli, potrzebował też wsparcia psychologa, żeby móc przestać grać i poczuć się znów sobą. On mówił, że w ciele zaczynał też czuć te ograniczenia, które miał jego bohater. To mi się też przypomniało. Profesjonalny aktor. Wspominał również, że krótko po skończeniu zdjęć do *Chce się żyć* zaczął grać w *Idzie* Pawła Pawlikowskiego i ten mu powiedział: „Ty jakoś inaczej się zachowuj, dlaczego patrzysz tak intensywnie?”. Gdy zdradził Pawlikowskiemu, w jakiej roli występował poprzednio, tamten zdecydował się na zorganizowanie wsparcia psychologa.

Konieczne było wsparcie zewnętrzne dla profesjonalnego aktora, żeby ten mógł pozbyć się ciężącego na nim bagażu wcześniejszej roli. Ogrodnik twierdził, że to nie był jeden dzień, to był dłuższy proces...

SYLWIA: Mam świadomość, że to, co się zdarzyło... że moja historia jest właściwie namiastką tego, co dzieje się w świecie profesjonalnych aktorów. Obecnie mamy do czynienia z tendencją, ujmując to w przenośni, umierania na scenie. Była taka historia aktora, który grał Jokera...

MARCIN: ...Heatha Ledgera. On otwarcie przyznawał, że ta rola wykończyła go psychicznie... Przygotowując się do niej obserwował szaleńców, czytał o nich, ćwiczył odruchy, naśladował zachowania i przyplącił to problemami ze snem...

SYLWIA: Tak. Ledger zmarł bardzo młodo, w wieku 27 lat, najprawdopodobniej popełnił samobójstwo. Pośmiertnie dostał Oscara za rolę w *Mrocznym Rycerzu*, genialną rolę, która, jak twierdzą niektórzy, zabiła go i uczyniła nieśmiertelnym...

ANIA: Tak, mamy mnóstwo takich przykładów. Natalie Portman przygotowująca się do filmu *Czarny Łabędź* schudła wiele kilogramów, chodziła też na zajęcia z baletu. Weszła zupełnie w odmienny świat. Ona co prawda miała jako młoda dziewczyna, czy jako dziecko doświadczenie baletowe, więc łatwiej jej było pewne rzeczy sobie przypomnieć, no ale... To są sytuacje, kiedy aktor oddaje swoją duszę i ciało roli...

MARCIN: ...a niekiedy oddaje się też we władanie reżyserowi. Przychodzi mi na myśl teatr Grotowskiego, gdzie on, czyli Grotowski był swego rodzaju panem i władcą osób, które decydowały się na branie udziału w eksperymentach totalnie angażujących przeciw ciału i duszę, by trzymać się języka zaproponowanego przez Anię. Teatr Grotowskiego to był świat w świecie. I występujący tam aktorzy to były osoby, które... my nawet nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, co te osoby rzeczywiście przeżywały... to, co wychodzi na jaw jest momentami wręcz zatrważające... Drugi przykład z brzegu to przypadek Andrzeja Żuławskiego i jego mocno dwuznaczne techniki pracy z aktorkami. Bodaj najwięcej kontrowersji wywołały relacje Żuławskiego z Isabelle Adjani, grającej u niego w *Opętaniu* i Iwony Petry, która stworzyła niezwykłą kreację w *Szamance*, obie zapłaciły wysoką cenę emocjonalną za bycie „autentycznymi”...

ANNA: I znowu jesteśmy przy tropie „autentyczności”...

MARCIN: Tak. Jest projekt w sposób wyjątkowy, według mnie, ukazujący skomplikowanie tej kategorii w kontekście krystalizowania się roli teatralnej. To jednocześnie projekt mocno osadzony w autoetnograficznym klimacie. Słyszeliście o Kirsten Hastrup? [*Marcin rozgląda się po sali*]

ANNA: To chyba duńska badaczka?

MARCIN: Zgadza się. Duńska antropolog. W 1988 roku Odin Teatret dał premierowe przedstawienie sztuki pt. *Talabot*. Sztuka ta opowiadała

o ostatnich czterdziestu latach historii świata w oparciu o doświadczenia Kirsten, która stała się pierwowzorem głównej bohaterki. Ważny jest *background* powstawania *Talabota*. Otóż Hastrup niejako mimowolnie stała się przedmiotem tego przedstawienia dramatycznego. Tak brzmi zresztą podtytuł jej tekstu rekonstruującego tamte wydarzenia – *Antropog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*⁶. Słowo przedmiot jest tutaj kluczowe. Hastrup znalazła się bowiem w sytuacji badania jej przez Eugenio Barbę, kierującego całym przedsięwzięciem. Hastrup proces tworzenia spektaklu porównuje do terenowych badań antropologicznych, przy czym jej pozycja w Odinie stała się pozycją odwróconą względem typowego dla niej profesjonalnego usytuowania. Dzięki temu zyskała szansę na poczucie się tak, jak zwykle czują się jej informatorzy. Krótko mówiąc, została poddana wysublimowanemu procesowi reifikacji. Co więcej, stało się to bez jej przyzwolenia, ponieważ początkowo w ogóle nie zdawała sobie sprawy z tego, że Barba prowadzi na niej, takiego właśnie używa sformułowania, „badania terenowe”. Okazało się potem, że wywołanie tej dwuznacznej sytuacji było integralną częścią tworzenia *Talabota*, nieoczywistym wymiarem pozyskiwania materiału, który został przetworzony scenicznie. Hastrup przenikliwie rekonstruuje poszczególne etapy swojego współuczestnictwa w tym eksperymencie, mówiąc m.in. o przejściowym zniszczeniu jej „jaźni” przez Barbę. W efekcie zespołowi udało się wykształcić główną postać, którą Hastrup traktowała jako wielkie tożsamościowe wyzwanie. Barba m.in. poprosił ją, aby sporządziła autobiograficzne notatki. Posłużyły one do przygotowania scenariusza, ale też były świetnym refleksywnym punktem odniesienia dla Hastrup. Notatki te, jak mówi, zacytuje z pamięci, „pisały się same, nie tracąc nic ze swojej prywatności”. I uwaga(!), Hastrup odkrywa, że mimo że „notatki pisały się same”, to pełen autentyzm był nieosiągalny m.in. z powodu rozstępu, jaki zaistniał między nią, jej doświadczeniem a rzeczywistością, w której zespół teatralny poszukiwał głównej postaci. Jeśli dobrze pamiętam, to Hastrup stwierdza, że jej opowieść autobiograficzna była nie do końca autentyczna, nie przestając być prawdziwą⁷.

⁶ Pełny tytuł tej pracy to: *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego* (Hastrup 1998).

⁷ Ustęp, do którego nawiązałem w dyskusji warsztatowej, źródło jest następujący: „Opowieści przepływając przeze mnie, niejako pisały się same, nie tracąc przy tym nic ze swej prywatności. A jednak dostrzegam teraz, że absolutny autentyzm był nieosiągalny. Wkroczywszy w rzeczywistość sztuki i widowiska, znalazłam się w zawieszeniu między dwoma światami, a historia mojego życia była już niejako założona przez poszukiwania głównej postaci prowadzone przez zespół Odin. To właśnie sprawiło, że moja opowieść była do pewnego stopnia «nie-autentyczna», nie przestając rzecz jasna, być przez to prawdziwą” (Tamże: 23).

Przypominam sobie, że kiedy czytałem *Antropologa jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, uderzyło mnie też to, jak wiele miejsca poświęcone jest tam motywowi przemiany, ujmowanej za pomocą alegorii śmierci. Hastrup opowiada o swoich skrajnych odczuciach umieszczając je w planie radykalnych przemieszczeń tożsamościowych. Opowiada o tym, jak bycie sobą, bycie „ja”, zamieniało się najpierw w bycie „nie-ja”, pod koniec eksperymentu zyskując formę podwójnego zaniegowania – „ja-nie-ja”, co zresztą i tak jeszcze nie kończyło procesu odkrywania przez nią tego, kim jest i kim nie jest⁸. Opowiada o głębokiej transformacji, wyrzucającej ją daleko poza dotychczasowe ramy postrzegania *Siebie*; były to zmiany, które wyjściowo zachodziły bez świadomości tego, że się dokonują. Potem zaś nastąpiło totalne zapętlenie tej świadomości.

ANIA: Wydaje mi się, że historia Hastrup łączy się z problemem aktorki nie mogącej zagrać samobójstwa przez fakt, że wszystko, co robimy w jakiś sposób nas naznacza. Odgrywając taką scenę, trzeba będzie potem z nią żyć, będzie ona obecna w naszej świadomości. Tak jak w Twojej świadomości, Marcinie, obecna jest sprzeczka, po której chłopak popełnił samobójstwo, czy jak w przypadku sceny z dziećmi – kobiety odgrywające ich topienie nie umiałyby już na siebie spojrzeć jak na normalne osoby, gdyby były w stanie zagrać coś takiego. Ludzie, z którymi się spotykamy naznaczają nas, a my ich. Podczas moich studiów na zajęciach z antropologii, nasz wykładowca uzmysłowił nam, że oddajemy swoje umysły na pastwę wykładowców, wrzucających nam do głowy różne koncepcje i teorie. Przestrzegł, żebyśmy się nie ludzili, że po odbyciu tych zajęć będziemy takimi samymi osobami, jak przedtem. Wykonanie czegoś, zrobienie czegoś pozostawia nas z pamięcią o tym wykonaniu. Bodaj Maślowska trafnie spostrzega, że czasami – to dotyczy akurat warstwy wizualnej – gdy zobaczy się pewne rzeczy, to już ich nie można „od-zobaczyć”. Rzeczy, które się przeżyje, zrobi, stają się częścią naszej pamięci o sobie samym...

MARCIN: Pamięć ma to do siebie, że jest autonomiczna względem niepamięci...

ANIA: Czytałam ostatnio *Doskonałą próżnię* Stanisława Lema (1971) i tam jest ukazana taka zapętlona sytuacja, w której autor udaje, że pisze

⁸ W uwagach końcowych Hastrup formułuje autoetnograficzną w swym wyrazie myśl: „Opowieść toczy się dalej, a lekcji jest wiele. Większość z nich trzeba jeszcze odbyć, ale miałam poczucie, że najpierw muszę odbudować moją biograficzną obecność we własnej historii i wypełnić pustkę między osobnymi rzeczywistościami. Zrozumienie mojej sytuacji jako przedmiotu przedstawienia dramatycznego wydawało się warunkiem wstępnym re-stytucji osoby, którą teatr odarł ze wszystkiego.

Poza antropologią – ja sama” (Tamże: 27).

pod czyimś nazwiskiem recenzje z książek, które nigdy się nie ukazały. No więc powstała jakaś książka zatytułowana *Robinsoniady*, opowiadająca historię o Robinsonie Cruoe. Absolutnie po prostu kosmiczna sytuacja, że on, Robinson, z tej wymyślonej książki, wymyśla sobie wszystkie osoby, które są razem z nim na wyspie i działa niczym wszechwładny kreator. Lem wskazuje na to, że istnieje ontologiczno-epistemologiczna komplikacja, polegająca na tym, że to, co on wymyślił i stworzył już nie podlega jego prawom, ponieważ nie pozwala mu na to pamięć. On pamięta, że stworzył osobę, więc już nie może pozbawić ją bytu, bo ją pamięta. I to właśnie pamięć o tym, czego doświadczyliśmy czasami nie pozwala nam przestać cierpieć, nie pozwala nam zapomnieć o jakichś upokarzających scenach. Nie pozwala nam się zintegrować, a raczej ciąży ku dezintegracji naszej osobowości. Pamiętam, że wielkim szokiem było dla mnie odkrycie – to było na pierwszym roku socjologii – w jakiejś książce, chyba u Szczepańskiego przeczytałam, że każdą osobowość da się zdezintegrować, że wystarczy zaistnienie określonych okoliczności, a może nastąpić dezintegracja osobowości. Osoba się rozpada po prostu, podane były różne przykłady, łagrów, dramatycznych sytuacji. Pamiętam, że wstrząsające to było dla mnie.

[*Zapada dłuższa cisza, po czym głos zabiera Magda*]

MAGDA: Mogę jeszcze wrócić do tego, co Sylwia powiedziała? Jakie we mnie wywołała refleksje Twoja wypowiedź? Po pierwsze, takie pytanie ogólne, nie znam się na aktorstwie, ale czy rzeczywiście aktor musi się zatracić w roli i musi to czuć, żeby dobrze zagrać? Rozumiem, że dla Ciebie to było takie doświadczenie, w którym zdałaś sobie sprawę, że nie jesteś w stanie czuć tych uczuć, które są Tobie obce. Tak wejść w to na sto procent. Natomiast, czy rzeczywiście musisz to zrobić, żeby być aktorką? Wiem, że są różne szkoły aktorstwa i mówiliście, że teraz jest taka moda na zatracanie swojej tożsamości, aby poczuć rolę, tak jak Dawid Ogrodnik. Są być może takie role, dla których warto się zatracić, ale większość ról w teatrze, myślę, i w filmie, raczej taka nie jest. Pamiętam, jak w jakimś kółku teatralnym w liceum zostaje mi przydzielona rola *W małym dworku* Witkacego, który akurat był głóścicielem Czystej Formy⁹, więc był to taki teatr bez głębszej treści. Ja miałam rolę kucharki, starej, grubej. Miałam jedno zdanie powiedzieć w całej sztuce. I to była postać, nie wiem, pięciorzędna czy czwartorzędna. Tak więc kwestia zatracenia się w roli była tutaj irrelevantna.

SYLWIA: No, ale też pojawia się tu inny aspekt. Czym jest sztuka?

⁹ „Chodzi mi o to – pisał Witkacy (1995: 125–126) – aby na scenie człowiek lub jaki inny stwór popelnić mógł samobójstwo z powodu wylania się szklanki wody, ten sam stwór, który pięć minut temu tańczył z radości z powodu śmierci ukochanej matki”.

MAGDA [*Polemicznym tonem*]: W sumie celem sztuki jest wywoływanie emocji, poruszenia, doznań estetycznych. Więc jeśli dziewczyna z zakładu poprawczego odgrywała sztukę i to wywołało u niej emocje – nie możemy powiedzieć, że nie. Może o to chodzi w sztuce. Jeśli nawet... Wydaje mi się, że teren sztuki, granie teatrem – nie zawsze teatr jest niebezpieczny. Wydaje mi się, że nawet takie dziewczyny... Nie wiem, też być może celem jest udział w zajęciach teatralnych dla takich dziewcząt w zakładzie poprawczym.

SYLWIA [*Podtrzymując polemiczny ton*]: Jeśli myślisz o arteterapii to w ogóle nie jest sztuka. Arteterapia – przekreślić – to nie jest sztuka!

MADGA: Ale chodzi o sublimowanie emocji.

SYLWIA: Arteterapia polega na używaniu formy do celów terapeutycznych, więc wyrzucmy sztukę. Sztuka nie może być tylko wywoływaniem emocji. Tzn. może być, pewnie, ale kiedy włącza się do tego cele terapeutyczne w jakichś ośrodkach, w pracy z drugim człowiekiem, to to już w ogóle nie jest sztuka. To jest arteterapia. Arteterapia – sztuka. Inne pojęcia. Inne znaczenia. Wszystko inne. Więc to, co się dzieje w arteterapii, to jest coś innego niż to, co się dzieje na zajęciach teatralnych, gdzie się próbuje nie powiem, że uprawiać sztukę, ale coś w tym kierunku. Wychodzi się do publiczności, tak(?), po to żeby wywołać emocje, ale czy warto się dezintegrować tylko dlatego, żeby wywołać emocje? No nie, pewnie chodzi o coś więcej. Rola sztuki ma charakter kulturowy. Chodzi o to, by przekazać coś ludziom. To, co tutaj mówimy o autoetnografii – w sztuce idzie o zmienianie świata. Moim zdaniem tym tylko, co może aktorów uratować przed zniszczeniem jest to, że oni grają „po coś”. Z jakiegoś konkretnego powodu. Mają w tym jakiś cel. Chcą coś ludziom przekazać. Pokazać. Powiedzieć.

MAGDA [*W zamyśleniu*]: Taka sztuka amatorska odgrywana w jakimś zakładzie, no sądzę, że może spowodować pozytywne zmiany...

Mam też refleksję niezwiązaną już z naturą arteterapii. Przypominała mi się scena z liceum. Siedziałyśmy na przerwie z przyjaciółkami. Koleżanka z naszej klasy zaczęła opowiadać o sobie, nie odtwarzać, ale opowiadać o sobie, o jakichś swoich uczuciach. Zobaczyłam ją i sobie pomyślałam, że ta dziewczyna opowiada o czymś naśladując jakieś filmy czy seriale, które obejrzała – te role, postacie, które zobaczyła w telewizji – i że ona kiepsko gra. Bardzo kiepsko. To było karykaturą tego, co ona widziała. Jej sposób bycia, jej sposób mówienia o czymś – o jej może prawdziwych emocjach, a może te emocje też były jakoś tam indukowane – to jest kiepskie naśladownictwo, w cudzysłowie, sztuki. Pomyślałam sobie, czym jest sztuka? Sztuka ma naśladować teatr życia, a tak naprawdę my żyjąc życiem – my naśladujemy to naśladowanie. I nam to wychodzi gorzej niż aktorom. A Ty, Sylwio, teraz mówisz, że się chcesz wczuć w autentyczne

emocje. Co jest autentyczne? Jeśli całe nasze życie jest – tak naprawdę wszystkie emocje, które my odczuwamy, sposób, w jaki doświadczamy rzeczywistości jest nam zasugerowany przez teksty kultury. Ja nie mówię, że tekst kultury to musi być *Odyseja* Homera, bo myślę, że mało kto czytał *Odyseję* Homera w Polsce wśród młodzieży szkolnej, ale są takie teksty kultury masowej – kiepskie seriale, znani YouTuberzy, może, blogerki modowe, które mówią jak żyć, jak kochać, jak się ubierać.

ANIA [Z *rozbawieniem*]: Wenezuelskie opery mydlane.

SYLWIA: Brazylijskie!

MAGDA: No teraz bardziej *social media* – celebryci przeróżni, którzy nam mówią, jak ma wyglądać życie, jak my mamy wyglądać. Co jest czym? I gdzie jest sztuka a gdzie jest życie, skoro nasze życie nie jest autentyczne? To dlaczego, i jak, sztuka ma być autentyczna? Nie rozumiem tego.

Trapi mnie również... przyznaję, że mam duży problem z oddzieleniem autora od dzieła. Kiedy się dowiedziałam, że Urszulka¹⁰ prawdopodobnie nigdy nie istniała, dla mnie treny Kochanowskiego jednak straciły dużą wartość. No i jakby my sami jesteśmy...

ANIA: Tzn. straciły wartość jako nieautentyczne uczucia?

MAGDA: Tak, a my się na trenach Kochanowskiego uczymy tego, jak to jest kochać dziecko, stracić dziecko. Pierwszy tekst w kulturze polskiej, który mówi o dzieciach, że kochamy te dzieci – a wtedy te dzieci były jak małe zwierzątka traktowane. Szlachta je oddawała na wioskę do dwóch lat, by mamka je wykarmiła. Dopóki dziecko nie nabrało zdolności samodzielnego przeżycia, w ogóle nie były traktowane jak człowiek. No i Kochanowski kocha córeczkę. I to dziewczynkę, nie chłopczyka, dziewczynkę. I rozpacza z powodu jej śmierci.

MARCIN [Z *śmiechem*]: Kochanowski pierwszy pedofil... [Na sali rozlega się śmiech]

MAGDA: Piętnaścioro dzieci miał, ale on tę jedną kochał. I oto nagle wartość niesamowitą dajemy dziecku w naszej kulturze. On to wymyślił. W grobowcu, gdzie spoczywają jego dzieci nie ma właśnie Urszulki. I w takim razie dla mnie jest to udawanie.

ANIA: No, ale my nie wiemy tego na pewno.

MAGDA: Kochanowski mówi nam, co mamy czuć, jak mamy kochać dziecko i jak mamy rozpaczać po jego stracie. Mógł naprawdę to wymyślić dla poklasku, bo np. stwierdził w wieku XVI, że nikt jeszcze nie pisał o dzieciach i o tym, jak one umierają, a wiele dzieci przecież pomiera

¹⁰ Mowa o zmarłej córce Jana Kochanowskiego, polskiego poety doby renesansu. Utrata ukochanej córki wpędziła poetę w długotrwałą żalobę i stała się dla niego impulsem do napisania serii wzruszających trenów.

w młodym wieku. „To może napiszę tekst o tym, to się dobrze sprzeda” – pomyślał i tak zrobił. A my na podstawie tych tekstów uczymy się, czym jest miłość rodzicielska.

MARCIN: Sądzę, że dobrze opowiedziana historia, jeśli jest dobrą historią w takim sensie, że pobudza nas do pomyślenia o rzeczach, które są ważne, warta jest poświęcenia jej uwagi nawet jeśli byłaby czystym zmyśleniem...

MAGDA: To my nadajemy walor prawdziwości w autoetnografii naszym emocjom, doświadczeniom osobistym, przy czym to jest prawdziwe, nasze emocje są prawdziwe. Otwartym pozostaje natomiast pytanie, czy nasze uczucia są prawdziwe. W tym sensie, że to jest jakiś twór kulturowy, to, jak mamy czuć, jakie stany mamy przeżywać. No, ale przecież gdzieś indziej, ludzie w innych kulturach czy w innych regionach geograficznych albo w innych momentach dziejowych zupełnie inaczej odczuwali i przeżywali. Choćby właśnie miłość rodzicielska jest bardzo dobrym przykładem tego, co nam kultura indukuje. Tak kiedyś nie było. Podobnie sprawa przedstawia się z miłością romantyczną...

ANIA: Ja widzę w wywodzie Magdy metakomunikat: „Zostałam oszukana”. Nie jest on wypowiedziany wprost, ale uczucia związane z tym, że coś jest nieautentyczne, że nie wiem, gdzie jest prawda, a gdzie jest zmyślenie, wprowadzają Cię w jakiś rodzaj dysonansu czy takiego niezbyt przyjemnego uczucia, że, mówiąc kolokwialnie, „ktoś mnie zrobił w konia”. „Myślałam, że jest tak, ale zostałam oszukana”. Taki widzę metakomunikat w tej wypowiedzi. Nie wiem, czy dla Was też on jest widoczny...

MARCIN: Niewątpliwie mamy tu do czynienia z determinizmem...

ANIA: On wypływa z założenia, że powinna istnieć jakaś przekładalność pomiędzy tym, co ktoś deklaruje a tym, co zdarzyło się naprawdę... I to eliminuje całą literaturę w sumie, wszystkie sztuki wizualne, film, itd., bo w sumie wszyscy zostaliśmy w jakiś sposób oszukani. Co jest jednak autentycznego w tym doświadczeniu, to to, że sztuki – jak sama zresztą powiedziałaś, Magdo – budzą nasze emocje i każą nam się czuć w określony sposób. Przykładowo współczucie dla ojca, który stracił dziecko było twoim autentycznym odczuciem.

MAGDA: Właściwie nie, treny nie wywołały u mnie aż takich odczuć.

ANIA: Aha.

MAGDA: Podałam je jako przykład mający zobrazować szerszy problem.

ANIA: No na tej zasadzie funkcjonuje cała propaganda. I np. wciskanie nam patriotycznych postaw albo wmawianie, że żołnierze wyklęci są dobrzy... A byli dobrzy?

MAGDA: Inny przykład to syndrom aborcyjny. Nie ma takiego stanu zdiagnozowanego przez Światową Organizację Zdrowia. Większość

kobiet, które dokonały aborcji nie miały śladów takiego syndromu. Zdecydowanie inne uczucia królowały wtedy w ich sercach, ale panuje obecnie dominujące przekonanie w naszym społeczeństwie, że jest coś takiego. Mówi się nam, kobietom, że każda kobieta to ma i później cierpi. To jest przykład tego, że nam kultura mówi, jak ma być, podczas gdy...

MARCIN: ...kultura bardziej nam podpowiada. To jest subtelna różnica. Ona nam podpowiada...

MAGDA: Może.

MARCIN: Jak byłem na studiach to czytałem Thomasa Mertona...

SYLWIA: Tego mnicha trapistę?

MARCIN: Tak. Czytałem Mertona i rodziła się we mnie wielka niezgoda na to, że próbuje mi on wmówić, że jestem marionetką. Według Mertona życie polega na tym, że jest społeczeństwo i to społeczeństwo pociąga za sznurki, a ja właściwie mogę tylko marionetkowe ruchy wykonywać. Teraz o kulturze rozmawiamy w podobnym tonie. Skrajny determinizm kulturowy moim zdaniem jest... Myślenie w ten sposób jest w pewnym sensie zabójcze. „Samobójcze”, by następnie znaczenie przydać temu słowu... Osobiście wolę myśleć o sobie jako o kimś, kto po prostu ma pewną paletę możliwości i, no jednak jest w stanie utworzyć różne konfiguracje z dostępnej palety tych możliwości. Bliski jest mi pod tym względem Józef Tischner mówiący, że człowiek jest wartością, która nieustannie buduje samą siebie. Tischner przeciwstawia człowieka kamieniowi. Ta metafora do mnie przemawia...

[Ponownie zapada dłuższa cisza, po czym odzywa się Ania]

ANIA: Sylwio, bardzo Ci dziękujemy za twój tekst.

MARCIN: Byłem pewien, że nie spożytkujemy na rozmowę o tym, co nam przedstawiła Sylwia dwóch godzin. Jak to w życiu nie można być niczego pewnym. [Rozlega się gremialny śmiech]

SYLWIA: Ja też Wam dziękuję.

[Trwa kilkuminutowa przerwa, a następnie głos zabiera Agnieszka]

AGNIESZKA: Swoją opowieść zatytułowałam *Na rozdrożu dróg*. Będzie ona ukazaniem trajektorii mojej tożsamości w czasie zmagania się z problemem zaburzenia odżywiania – anoreksji.

Warsztaty autoetnograficzne, w których uczestniczyłam, to dni intensywnej pracy. Szczególnym dla mnie momentem był performans zaprezentowany w formie wideo. Pomógł mi ponownie dotrzeć do najgłębszych pokładów mojej wrażliwości, przeżywania siebie i integracji z sobą. Przypomniała mi się moja relacja z nieżyjącym już ojcem. Wspomnienie tego, co doświadczone zaczęłam doświadczać na nowo, nadawać splotom wydarzeń biograficznych nową jakość.

W tym miejscu chciałabym przejść do opisu mojej relacji z ojcem, bo to ona w dużej mierze zaważyła na tym, jak zaczęłam postrzegać siebie. W tym celu posłużę się formą rozmowy z ojcem, którą ujęłam następująco:

Opowieść Agnieszki

Twoja miłość była dla mnie czymś zniewalającym. Przeglądałam się w Tobie. Nie miałam pomysłu na siebie. Czułam się odpowiedzialna za realizację twoich planów wobec mnie. Z drugiej strony obserwując momenty twojego nadużywania alkoholu i tego, jakie zachowania przejawiałeś po nim rodziła się we mnie złość na samą siebie, na to, że podjęłam się zadania realizacji twoich pomysłów na mnie. Całą energię przeznaczalam na wsłuchiwanie się w ciebie, pomijając swój wewnętrzny głos. Rozwód i twoje nagminne upijanie się do nieprzytomności zdeorganizowały mój świat. To, co pomogło mi go poukładać, to poddanie własnego ciała dyscyplinie, aż do momentu dotknięcia śmierci.

Etap zdrowienia to czas z jednej strony przyglądania się sobie, z drugiej zaś wewnętrznej udreki. Pamiętam towarzyszące mi poczucie, że proces zdrowienia odbywa się wbrew mnie, tak jakby zamieszkiwały we mnie dwie obce sobie osoby, osoby próbujące nawzajem się zwalczać, a tak naprawdę konstituujące mnie. Ogromny wysiłek, który musiałam włożyć w zdrowienie, stał się możliwy za sprawą życzliwych mi ludzi i wiary. Nie było cię wtedy, mamo, byłaś ciałem, ale zabrakło ci wiary. Ktoś inny uwierzył we mnie.

Z perspektywy dziś dostrzegam, iż anoreksja stała się dramatycznym wyrazem budowania mojej tożsamości. Wyjście z choroby to powrót do siebie. Zaczęłam składać z rozbitych elementów siebie nową mozaikę, tworząc, w moim odczuciu, nową, doskonalszą osobę. Zrozumiałam, że nie żywię nienawiści do ciebie, tato, ale odczuwam miłość. Kocham Cię. Kimże bym była, gdyby nie splot opisanych przeze mnie wydarzeń? Na pewno nie kimś, kim jestem teraz.

[Z ulicy docierają dźwięki melodii granej na skrzypcach, uczestnicy warsztatów pogrążeni są w milczeniu. Wreszcie odzywa się Marcin.]

Choroba jako wyzwanie albo co znaczy myśleć „z” opowieścią i „o” opowieści Agnieszki

MARCIN: Skrzypek, który przygrywa nam za oknem, gra w ten sam sposób co wczoraj. Ujmując to w metaforycznie, melodia, którą w tle słychać sprawia, że z jednej strony różnimy się, biorąc pod uwagę nasze

doświadczenia, z drugiej zaś strony pojawia się coś, co czyni te doświadczenia wspólnymi. W przeciwnym razie chyba w ogóle nie bylibyśmy w stanie rozmawiać ze sobą. Coś takiego mi teraz przychodzi do głowy... Ta melodia unosząca się w powietrzu niesie ze sobą coś tajemniczego...

ANIA: Bardzo ci dziękuję za ten tekst, Agnieszko. Ogromnie to było poruszające. Dla mnie jest to tekst o uzdrowieniu i odkryciu osi tego uzdrowienia, którą się okazał, przynajmniej w dużej mierze, tato. Relacja z ojcem jest tutaj kluczowa. No i to też wyjaśnia to wszystko, co się zdarzyło. W Twojej narracji dostrzegam odzwierciedlenie impulsów, pewnych impresji związanych właśnie z wczorajszym oglądaniem przez nas wideo. Ty przecież piszesz o tym, że Twoje zdrowienie polegało na tym, ażeby złożyć z rozsypanych kawałków mozaikę siebie. Ten sam wątek pojawia się na zaprezentowanym wczoraj filmie Csaby Osvatha, gdzie ukazany został obraz, który powstaje z kawałków szkła. To jest mocna metafora tworzenia znowu całości z czegoś, co jest rozsypane.

Pamiętam, że jakiś czas temu, kiedy czytałam o anoreksji czy bulimii, w ogóle o zaburzeniach odżywiania, zaskoczyło mnie w jakiejś mierze to, że psychologowie uważają, że anoreksja jest problemem odżywiania, który pojawia się niejako w odpowiedzi na relacje z ojcem, natomiast bulimia raczej odnosi się do zaburzonej relacji z matką. Matka „przekarmia” dziecko w psychologicznym sensie, a ono nie mogąc w sobie już tego utrzymać, oddaje to, czym zostało nakarmione. Myślę, że w ogóle anoreksja jest bardzo tajemniczą chorobą. Bardzo tajemniczą. W sumie od samego początku naszego spotkania pojawia się problem samobójstwa, czy też wystawiania siebie, swojego ciała na unicestwienie. Czy to unicestwienie poprzez zapamiętanie się w grze, tak jak w przypadku opowiadania Sylwii, z którego dowiadujemy się, że Sylwia chciałaby oszaleć, zagubić, zatracić się w niej – to też jest jakiś rodzaj samobójstwa, chwilowego – czy też docierania do momentu, kiedy nie chce się już żyć i popelnia się samobójstwo, albo rozważa się taką decyzję. Dla mnie anoreksja jest takim balansowaniem na granicy, gdzie psychika człowieka stawia go cały czas na ostrzu, doprowadza cię na skraj przeżycia. To jest tak, jakby osoba nie mogła się zdecydować czy chce zostać, czy odejść. Czy zagłodzi się na śmierć i przekroczy tę cienką granicę, która jeszcze pozwala się organizmowi zregenerować i odżywić, czy też woli już zniknąć. Anoreksja jest takim zaburzeniem, w którym tak naprawdę doprowadzamy do zniknięcia samego siebie. Do zaniku mięśni, do zaniku ciała, do zaniku wagi, w ogóle jest tak jakbyśmy chcieli właśnie zniknąć. Pojawia się tu bardzo dużo wątków. Twoja narracja jest osobista i pozostawia nas w polu osobistego doświadczenia, jej wartością jest też to, że pokazuje, jak może wyglądać podobne doświadczenie od środka. Natomiast żeby była autoetnografią, chyba musiałaby jeszcze sięgnąć do jakichś bardziej społecznych kontekstów, tego, co to

znaczy właśnie uzdrawiać się, wychodzić z takiej choroby. Myślę, że to jest zaczątek, inicjalny rdzeń, zaczyn, z którego można dopiero rozproszyc opowieść.

MARCIN: Ja bym się chyba nie zgodził, tzn. widziałbym to, co zrobiła Agnieszka jako jeden z możliwych rodzajów przedstawienia autoetnografii. Dlaczego ten zaczyn nie miałby być już autoetnografią? No, on jest dla mnie autoetnografią. Mało tego, jeżeli byśmy pomyśleli, o tym, co w tej chwili się dzieje, kiedy rozmawiamy o tym tekście, to przecież my piszemy dalej tę historię. Ona cały czas się rozwija, jesteśmy w specyficznym miejscu i czasie, na warsztatach autoetnograficznych, w tej sali, w Krakowie, i tutaj dzieje się autoetnografia. To, wydaje mi się, jest chyba bardziej istotne, niż to czy ta historia będzie rozwinięta przez samą Agnieszkę później, np. poprzez wchodzenie w jakieś konteksty społeczne. Wiem Aniu, o czym mówisz i się zgadzam, że to na pewno byłoby interesujące poruszyć tutaj konteksty społeczno-kulturowe, tylko że to byłaby już *inna* autoetnografia. Dla mnie opowieść Agnieszki stanowi dość dobry przykład „narracji chaosu”, jak ją nazywa przywoływany wcześniej Arthur Frank (1997). Ten typ narratywizowania polega na przeskakiwaniu z jednego wątku w kolejny wątek, i w kolejny, i w następny, i w następny, a to dlatego, że nasze doświadczenie jest tak trudne do wyrażenia słowami, że nie jesteśmy w stanie zbudować pełnej opowieści. To oczywiście nie znaczy, że nie są możliwe inne warianty autoetnograficzne, które będą spełniać podstawowy warunek – o nim dziś wspominaliśmy – czyli dzięki autoetnografii będę w stanie zbudować mój osobisty mały kosmos, mój mały świat. Czy będzie możliwe, że na powrót skonstruję, zintegruję siebie, poskładam z rozsypanych wcześniej kawałków, czy też właśnie będzie tak, że zatrzymam się na poziomie, na którym nie będę jeszcze za bardzo wiedział, co mam z własnym doświadczeniem zrobić. Dla mnie to, co przedstawiłaś, Agnieszko, jest w połowie drogi, między projektem wyznaczenia do końca mapy słownej, pozwalającej na zrozumienie samej siebie a znajdowaniem się w stanie „surowego” doświadczenia. Niektóre linie spajające doświadczenie rysują się już bardzo wyraźnie, inne pozostają zamglone...

ANIA: Ja sobie to wyobrażam w taki sposób, że taka autonarracja, taka autoetnografia, jeżeli dobrze odczytuję intencje tego, co chciałaś zrobić... W narracji opisującej Twoje uzdrowienie, zatrzymujesz się na podsumowaniu, na tym, do jakiego wniosku doszłaś, jakiego wglądu doznałaś, ale żeby Twoja narracja mogła być uzdrawiająca dla innych musiałabyś pokazać coś więcej. Musiałyby pojawić się w niej jakieś sceny, niuanse ujawniające, jak do tego uzdrowienia doszło albo co Tobie pomogło. Wówczas, być może, dla kogoś, kto np. mierzy się z taką samą chorobą, mogłaby być to jakaś wskazówka, jak można o tym pomyśleć, jak można

wymknąć się chorobliwemu sposobowi myślenia o swoim odżywianiu, żeby pójść w stronę uzdrowienia. Dlatego powiedziałam, że pojawia się w Twojej opowieści jakiś zaczyn, czy, jak Marcin powiedziałeś, mapa. Ty już wiesz, jaki jest efekt tego i jakie jest rozwiązanie, ale jeszcze trzeba by było pokazać innym ludziom, czytelnikom, jak do tego doszłaś, co się w twojej historii wydarzyło. To oczywiście wymagałoby przemyślenia, przypomnienia sobie różnych rzeczy, tego, co dla Ciebie było uzdrawiającego. I to musi być przekazane w postaci opowieści, jakiejś sceny, czegoś, co się wydarza w rzeczywistym życiu.

MARCIN: A w przypadku Agnieszki tego, co się wydarzyło.

ANIA: Tak, bo tutaj mamy do czynienia z uzdrowieniem, które nastąpiło.

MARCIN: Zwróćcie uwagę, że w tej narracji zastosowane są bardzo mocne skróty. Ja np. dowiedziałem się, że Agnieszka cierpiała na anoreksję właściwie dzięki jednemu czy dwóm zdaniom. Jest to tak zwięzła historia, że właściwie trudno sobie wyobrazić, że można by ją było przedstawić w większej pigułce. Później pojawia się domknięcie, dokonane za pomocą określonego zabiegu, jak Ania to ładnie ujęła, w postaci wglądu, mówisz nam, co wynika z Twojego doświadczenia. Gdybym był osobą, która cierpi na anoreksję albo taką, która chciałaby poczuć, co to znaczy cierpieć na anoreksję musiałabyś mnie uderzyć jakimś sprawozdaniem z przeszłości, które pokazałoby mi, jak wyglądał Twój zwykły dzień zmagania z chorobą, przykładowo.

ANIA: Albo, co było wtedy dla Ciebie trudnego, na czym polegała u Ciebie istota cierpienia, tego, jak go doświadczałaś.

MARCIN: Ja potrzebowałbym bardzo surowego wglądu w Twoje doświadczenie. Bo jak inaczej miałbym do niego dotrzeć? A z drugiej strony, gdybym był osobą, która cierpi na anoreksję i czyta Twój tekst to to, o czym teraz mówię byłoby uwiarygodnieniem tego, że wasze doświadczenia są sobie pokrewne, tylko że Ty swoją drogę już przeszłaś. W tym sensie jest to jakiś rodzaj świadectwa. Tak pracuje się w grupach wsparcia. Wyobraźmy sobie sytuację, w której narkoman zaczyna opowiadać o swoim doświadczeniu dzieciakom zaczynającym brać narkotyki, wówczas uwiarygodnia swoją historię poprzez własne doświadczenie. Myślę, że w dobrej autoetnografii chodzi właśnie o to, żeby umieć przekonać czytelnika, słuchacza, że jest między nami jakieś sprzężenie, jakiś rodzaj porozumienia. Także w ten sposób można by było na to jeszcze spojrzeć. Dla mnie opowieść Agnieszki jest bardzo interesującym przykładem autoetnografii „w ruchu”.

AGNIESZKA: Zastanawiałam się, czy nie opisywać szczegółowo moich osobistych doświadczeń związanych z chorobą, ale uznałam, że ze względu na czasowe byłyby to opisane zbyt wybiórczo, w związku z tym w ten sposób właśnie skondensowałam swoją narrację.

ANIA: Tutaj ramą zewnętrzną było ograniczenie czasowe. Mielicie bardzo krótki czas do napisania tekstu. Zresztą prześledźmy przykład Bochnera, który swój tekst dotyczący relacji z ojcem pisał przez wiele lat, choć i tak ciągle nie jest on skończony, w tym sensie, że nakładane są na niego wciąż nowe warstwy, także i przez nas. Śledząc więc chociażby różnice pomiędzy tym tekstem Bochnera, który dostaliście pierwotnie do przeczytania (Bochner 2012a), a tym, który czytaliście później (Bochner 2012b), widać jaką pracę wykonał autor, kiedy swoje osobiste przeżycia wplótł jeszcze w rozleglejszą wiedzę na temat kultury czy komunikacji. Ten zabieg widać w przypisach, kiedy Bochner odnosi się do bardzo wielu różnych pozycji literaturowych, co nie pojawia się w tekście pierwotnym. Tworzenie tekstu autoetnograficznego jest procesem, w którym klarują się wizje tego, co się zdarzyło, co chcę z tego wydarzenia opowiedzieć, jak chcę o tym opowiedzieć oraz jakich środków użyję, aby to powiedzieć. Także w pełni się zgadzam, że zastanowienie się, co powiedzieć, co pokazać, jakie uwiarygodniające zabiegi zastosować, to kolejna część autoetnograficznej pracy do wykonania.

MARCIN: To jest *revisioning*, czyli ciągle powracanie do tych samych opowieści, które zostają odczytane na nowo i zyskują nowe sensory. Na tym właśnie polega proces budowania sensów, znaczeń. Jest to proces poważnej pracy nad własną tożsamością, przy wsparciu także innych osób, które zapoznają się z moją historią. Dla mnie było uderzające, kiedy np. zobaczyłem, co dzieje się z pierwszym wspólnie napisanym teksem o aborcji Ellis i Bochnera z początku lat 90., w którym mowa jest o systematycznej socjologicznej retrospekcji (por. Ellis, Bochner 1992). Autorzy nie posługują się tam jeszcze pojęciem autoetnografii, chociaż ją uprawiają i później mówią o tym, co robili jako o autoetnografii. Ten tekst o aborcji był podawany przez Ellis podczas zajęć z autoetnografii studentom, którzy się do niego odnosili. W książce *Revision*¹¹, Ellis wraca do swoich wcześniejszych tekstów autoetnograficznych i nadbudowuje nad nimi coś, co nazywa metaautoetnografią. Píše tam m.in. o tym, jak studenci reagowali na wspomniany tekst o aborcji. Tym samym mamy do czynienia z historią wędrującą w czasie. W sumie są to stare tropy hermeneutyczne, polegające na tym, że podążamy za opowieścią, a ta opowieść podąża razem z nami przez nasze życie. Motyw relacji z ojcem oraz tego, jaki ona ma wpływ, na to, jaką ją chcę uprawiać naukę, jak chcę profesjonalnie odnaleźć się w świecie akademickim, to motyw, który po raz pierwszy silnie zaakcentowany został w klasycznym artykule Bochnera *It's about time. Narrative and the divided self* (1994). Pojawiają się tam ustępy dotyczące chwili, kiedy Bochner, będąc na konferencji naukowej, dowiaduje się o śmierci ojca. To

¹¹ Pełny tytuł tej pracy to: *Revision. Autoethnographic reflections on life and work* (Ellis 2009).

jest moment, który on uważa za moment zwrotny jeśli chodzi o wyobrażenie dotyczące tego, na czym miałyby polegać obecność w świecie akademickim. Dla Bochnera w większym stopniu niż kariera, jest to powołanie – i znowu, wątek ten należy do puli nawracających, np. w tekście stanowiącym swoisty manifest wypowiediany z pozycji prezesa amerykańskiego National Communication Association (Por. Bochner 2008). Historia o ojcu towarzyszy mu przez całe jego (myślowe) życie. Jest tak wysoce formatywna, że Ellis, co usłyszałem od Bochnera, zarzuca mu, że stała się jego obsesją. No ale każdy z nas ma taką swoją „świętą historię”. Historię, która konstytuuje naszą małą mitologię. Każdy z nas ma jakąś opowieść fundowaną na doświadczeniach, które nieustannie powracają w nowych układach przedstawień i nowych konfiguracjach ich odczytań. I to się stało również z „Bird on the wire”. Zanim tekst *Bird on the wire. Freeing the father within me* ukazał się w czasopiśmie naukowym, został rozesłany do grona znajomych, trafił m.in. do mnie, a ja przesłałem go Wam. Myśmy i wczoraj, i dzisiaj odwoływali się do historii z pierwszej ręki, dopisywaliśmy do niej własne linie narracyjne, wypełnialiśmy ją treścią przenikniętą własną „autorską sygnaturą”. Tak rodzi się i powstaje wspólnota opowieści, w naszym przypadku – autoetnograficznej opowieści.

ANIA: Ten tekst „dojrzewa” także po opublikowaniu...

MARCIN: Tak, podlega daleko idącym permutacjom, inkarnuje np. do postaci wideo i kolażu na szkle. Csaba Osvath zapoznał się z *Bird on the wire*... już po tym jego oficjalnym ukazaniu się. Zrządzenie losu, szczęśliwy traf – jakiś profesor poleca tekst na zajęciach, autor wyklada w budynku obok, jest okazja do bezpośredniego spotkania, zawiązuje się nic autentycznego porozumienia, trwa wymiana idei itd., wszystko dzięki tej opowieści...

ANIA: Ten tekst staje się pewną rzeczą, która „coś” robi.

MARCIN: Owszem... A to robienie „czegoś” polega na odkrywaniu różnorodnych wymiarów (nie)obecności Ojca. Pewnie dlatego, tak to odbieram, ten motyw mógł zaistnieć także w historii Agnieszki. Agnieszka zaczęła myśleć „z” opowieścią Bochnera/Osvatha, stała się jej „naturalną” sukcesorką...

ANIA: U Agnieszki, podobnie jak u Bochnera czy Carol Rambo Ronai (1995), której tekst także znamy, mamy do czynienia ze zjawiskiem bardziej lub mniej bezpośredniego zawłaszczenia życia drugiej osoby, życia dziecka przez ojca. W każdym z tych przypadków ojciec odciska silne piętno na życiu córki, choć u każdego dzieje się to inaczej. Carol jest zawłaszczana totalnie, i psychicznie, i fizycznie, Bochner nie może uwolnić się od ojca narzucającego na niego w istocie pęta kulturowe (ogromne znaczenie odgrywa tutaj pochodzenie żydowskie i wynikające z niego kanony relacji). W Twojej, Agnieszko, to zawłaszczanie polega z kolei na

wyznaczaniu wzorów życiowych za pomocą ojcowskiego autorytetu, „jak mi odpowiada, jak ja bym chciał”. Doświadczenie „zawłaszczania” jest moim zdaniem uniwersalne i dotyczy zarówno chłopców, jak i dziewczynek. Bo synowie też mają problem z ojcem.

AGNIESZKA: Myślę, że zawłaszczanie przez ojca u mnie polegało na realizowaniu własnych niespełnionych planów przeze mnie. Koncentracja na mnie, objawy czułości ze strony ojca zaczęły mnie zniewalać w tym sensie, że czułam się odpowiedzialna za urzeczywistnienie jego projektu wobec mnie.

ANIA: W ogóle to dotyka istoty rodzicielstwa, tego, jaką relację mają rodzice ze swoimi dziećmi, czego rodzice mogą oczekiwać od swoich dzieci. Wczoraj mówiłam o komunikatach „dobrego Ojca”. Jednym z nich jest m.in. to, że ojciec daje synowi prawo do bycia tym, kim jest i takim, jakim jest. Wówczas komunikat ojca skierowany do syna brzmi: „Masz prawo być tak dobry jak ja, masz prawo mnie przerosnąć, ale masz również prawo, by nie dorastać do mnie, możesz być taki, jak chcesz być, nie musisz ze mną w żaden sposób rywalizować”. Przyszło mi na myśl skojarzenie dotyczące relacji rodzicielskiej matki z córką. Chodzi o organizowanie konkursów na „małą miss”. Matka nastawiona na osiągnięcie sukcesu przez córkę, tworzy z niej lalkę, która jest kompletnie uprzedmiotowiona, ma doklejone sztuczne paznokcie, sztuczne rzęsy, poddawana jest różnym zabiegom. Przy czym pomijam tu kwestie ubierania, ponieważ to jest najmniej ingerujące.

MARCIN: Tutaj pojawia się motyw *mimesis*. Córka na scenie, a matka tańczy.

ANIA: Widać wyraźnie, że to dziecko ma spełnić niespełnione marzenia swojej matki, w ten sposób rodzic zawłaszcza życie swojego dziecka. Należałoby zadać pytanie: „Na ile rodzice są mądrzy, aby pozwolić dziecku odetchnąć, pozwolić mu odfrunąć, pozwolić, aby zaczęło żyć swoim własnym życiem?”. Czymś innym jest wychowywanie dziecka, wyznaczanie granic. Przy zawłaszczaniu działanie rodzica jest o wiele bardziej podstępne. W tej sytuacji dziecko zaczyna nagle żyć oczekiwaniami drugiej osoby. U Carol Rambo Ronai również pojawia się ten motyw. Autorka tekstu internalizuje oczekiwania swoich rodziców. Wie np. że nie może niczego powiedzieć obcym ludziom, że musi zachowywać się w określony sposób. Jest bardzo wrażliwa na oczekiwania stawiane przez rodziców, którzy nie zdają sobie zupełnie sprawy, jaką krzywdę jej wyrządzają.

AGNIESZKA: Myślę, że miłość ojca przesadnie skoncentrowana jedynie na mnie, była czymś destruktywnym.

ANIA: Można powiedzieć, że w pewnym sensie Ty przyjęłaś na siebie cały ciężar tej miłości, rozumianej jako oczekiwania ojca. Dzięki temu, że ojciec koncentrował się na Tobie, Twoje rodzeństwo mogło doświadczyć

bardziej beztroskiego dzieciństwa, mniej miało obciążeń na sobie. Nie rozłożyło się to równomiernie na wszystkie dzieci, tylko spadło na Twoje barki. W pewnym sensie to Ty przejęłaś na siebie cały ciężar, który niestety okazał się być za trudny do udźwignięcia.

DANKA: Ja odebrałam Twoją historię bardzo osobiście, dlatego, że znam osobę, która cierpiała i w dalszym ciągu prawdopodobnie boryka się z problemem anoreksji. Także dobrze mi było słyszeć, że wyszłaś z choroby i że ten rozdział życia jest już za Tobą. I też taka metafora przyszła mi do głowy: skała, w której pojawia się szczelina witalności, siły, która może skałę rozkruszyć...

ANIA: To, co mówicie, Agnieszko i Danusiu, potwierdza moje odczucie, że to była opowieść o uzdrowieniu. Obraz tej choroby, z jakim na co dzień jesteśmy konfrontowani, przedstawia ją raczej jako chorobę, którą jest bardzo trudno wyleczyć. Filmy dokumentalne czy książki na ten temat pokazują, że ludziom jest trudno wychodzić z anoreksji. Do tego dołącza się wewnętrzne zaplątanie, kiedy z jednej strony człowiek chce żyć, a z drugiej robi wszystko, żeby doprowadzić się na skraj tego życia. Ta sytuacja wydaje się nie do rozwiązania, a jednak historia Agnieszki pokazuje, że wyjście z choroby jest możliwe.

AGNIESZKA: Mnie pomogło zwrócenie się ku sobie, wiara, przyznanie się do choroby. Wcześniej nie potrafiłam przyjąć tej prawdy, często nawet jej zaprzeczałam. Zastanawiałam się także, czy nie ująć kontekstu społecznego i nie opisać osobistego doświadczenia, związanego z pobytami w szpitalach, w których byłam. Wiele by można było pisać na temat tego, jak w Polsce wygląda leczenie. Praktycznie nie daje się osobom chorym motywacji. Przyjmuje się behawioralny system leczenia, co mnie nie przekonywało. Często dostosowywałam się do systemu, ale zawsze wracałam do starych przyzwyczajzeń żywieniowych. Myślę, że musiałam dojrzeć, aby dokonać głębokiej wewnętrznej refleksji, że chcę żyć.

ANIA: Generalnie, gdy mówimy o rozwoju indywidualnym człowieka w psychologii stosuje się pojęcie indywidualizacji relacyjnej. Rozwój człowieka w jakiejś mierze polega na tym, że musi się wyindywidualizować, musi wytworzyć obraz samego siebie i w relacjach musi oddzielić granice, gdzie kończę się ja a gdzie zaczynają się inne osoby, co w rodzinach, które są głęboko ze sobą związane czasami nie może nastąpić. Pojawiają się fuzje, np. syn cały czas myśli kategoriami, którymi myśli matka, nie jest w stanie myśleć samodzielnie, bo cały czas myśli, co by mama powiedziała i stosuje nawet język matki i jej sposób widzenia rzeczywistości. Przy czym nie jest nawet świadomy tego, że całkowicie gubi się w tym, gdzie się kończy matka, a gdzie się zaczyna on sam. To również wybrzmiało u Ciebie, Agnieszko, kiedy powiedziałaś, że musiałaś się nauczyć rozdzielania, gdzie się kończą oczekiwania taty, a gdzie zaczynają Twoje.

DANKA: Przypomniała mi się jedna sytuacja, kiedy mówiłaś o wątku terapeutycznym. W filmie Małgorzaty Szumowskiej *Body/Ciało*, również pojawia się podobny wątek. Przedstawia go scena grupowej sesji terapeutycznej. Odebrałam ją jako przykład braku zrozumienia rzeczywistego problemu jej uczestniczek przez prowadzącego psychoterapeutę. Taka, niestety, postawa wpływa na brak skuteczności psychoterapii.

ANIA: Mnie również przypomniał się film *To the bone (Aż do kości)*, który też dotyczy problemu leczenia anoreksji. Lekarz, pracujący w jednym z ośrodków terapeutycznych, pomaga wyjść dziewczynom z zaburzeń odżywiania.

MARCIN [*Spoglądając na zegarek*]: Słuchajcie, czas nam płynie nieubłaganie, proponuję, żebyśmy przeszli do kolejnej opowieści. Kto jest chętny?

ANIA: Danusia.

DANKA [*Lekko drżącym głosem*]: Zanim przeczytam to, co przygotowałam, to może powiem, że widzę dużo podobieństw w swojej opowieści do opowieści Agnieszki. Przede wszystkim chodzi o sposób ujmowania tego, co prezentujemy.

MARCIN: W takim razie zaczynamy.

Opowieść Danki

Autoetnografia – kroki pierwsze

Kraków, 26.6.2018

Jak mam napisać swój pierwszy autoetnograficzny tekst?

O czym chcę go napisać?

Mam przed oczyma mapę obszarów, które mogłabym opisać, wypełnić tekstem.

Tekst jest dla mnie tym, co odkrywa mnie przed innymi.

Tekst obnaża i może uczynić mnie bezbronną.

W jakim obszarze, na tu i teraz, wytrzymam (pomieszczę w sobie) proces obnażania, ekspozycję nagości mojego doświadczenia przed innymi?

Na co mam gotowość?

Bycie „z”

Poznań, 25.2.2013

Pięć lat temu okazało się, że w moim ciele są dwa miejsca, z których wyrusza pochodź unicestwiania mnie, mojego życia, mojego ciała.

Niedowierzenie...!

Tak zdrowo się odżywiałam, tak zdrowo żyłam. No tak, ale raki lubią czystą wodę – to zapamiętałam z lekcji biologii.

Warkocze emocji uplecione z lęku, osłupienia, wewnętrznego zagrożenia, niedowierzania (czy to rzeczywiście chodzi o mnie), niezgody i złości.

Operacja pierwsza. Ból w ciele. Czekanie na wyniki.

Operacja druga. Wyrwa w ciele. Czekanie na wyniki.
 Operacja trzecia. Wyrwa w ciele. Czekanie na wyniki.
 Ciąg zdarzeń wyznaczany przez nieprzewidywalne ramiona służby zdrowia
 – tak bardzo chciałoby się być w innych, ale są tylko te.

Bycie „bez”

Poznań, dn. 11.7.2013 i dni następne (oby było ich jak najwięcej)
 Cały czas wsłuchuję się w swoje ciało! Potworny lęk, że usłyszę w nim znowu jego kroki!
 Tak bardzo chcę być zdrowa! Tak bardzo chcę żyć! Chociaż czasami trudno mi znieść tę nową jakość życia „bez”: bez kawałków mojego ciała, bez lekkości w zwykłym funkcjonowaniu.
 Czuję złość, wściekłość, niezgodę na BRAK, smutek i dojmujące poczucie straty.
 Ale... ŻYJĘ, i CHCĘ ŻYĆ nawet „bez”!
 Celebрую chwile wytchnienia pomiędzy slalomami gigantami, w których moje uczestnictwo jest obowiązkowe.
 Slalomem pomiędzy zadaniami „zwykłego” życia, pracy a wizytami lekarskimi, badaniami lekarskimi i czekaniem na wyniki.
 Tak trudno wyzwolić mi się z kleszczy lęku, w których JA cała, moje myśli, moje całe ciało dygocze.
 Jakie niezwykle i piękne jest życie w swojej zwykłości.
 Idę do pracy. Jadę tramwajem. Piję herbatę. Gapię się na drzewa. Kibicuję kroplom deszczu goniącym się po szybie.
 Zwyczajnie niezwykle zwyczajnie ŻYJĘ.

[Rozlegają się brawa]

Choroba jako wyzwanie albo co znaczy myśleć „z” opowieścią i „o” opowieści Danki

MARCIN [*Podeksycytowanym głosem*]: Piękna opowieść! Danusiu, ja Ci chciałem pogratulować odwagi. Wiem, ile musiało Cię kosztować to wystąpienie. Widzieliśmy Twoją reakcję, kiedy zaczynała się dzielić z nami swoją historią. To było coś bardzo niezwykłego z pewnością nie tylko dla mnie. To, co się tutaj stało zostanie ze mną/z nami na bardzo długo, jeżeli nie na zawsze. To była jedna z mądrzejszych opowieści o doświadczaniu choroby, raka, jakie usłyszałem. Opowiedziana prostymi słowami, a jednocześnie bardzo przejmującymi. Słowami, które pozwalają zrozumieć to, co przeżywa osoba, która dowiaduje się o tym, że jest chora i musi stawić czoło wielkiemu wyzwaniu. Starłaś się tak żyć, by móc cieszyć się do-

brym zdrowiem. Okazuje się jednak, że dzieje się coś takiego, co wytrąca Cię z normalnego, zdrowego rytmu życia.

DANKA [*Nie kryjąc wzruszenia*]: Chciałabym powiedzieć, że to Wy mnie ośmieliliście do opowiedzenia tej historii. Czuję poruszenie. Przede wszystkim to wczorajsze wspólne oglądanie filmu spowodowało, że staliście mi się na swój sposób bliscy i to mi pomogło w podzieleniu się z Wami moją historią.

Na początku miałam bardzo dużo pomysłów na napisanie tego tekstu, dlatego potrzebowałam napisać o tym w jego pierwszej części. Wiem, że mogłam to Wam powiedzieć! Dziękuję!

MARCIN: Zwróćcie uwagę, że jeżeli historia opowiedziana przez Danusię nas tak bardzo poruszyła, to jest wysoce prawdopodobne, że poruszy również innych.

ANIA: Chcę powiedzieć, że miałam ciarki na całym ciele, jak to czytałaś. Twój język jest niezwykle poetycki; tak, jak Marcin powiedział: sposób, w jaki to napisałaś – używasz bardzo prostego języka, prostych słów, prostych zdań. Twoja historia była jak wiersz, jak poemat; tak jak poeci potrafią skondensować bardzo złożone i bardzo trudne chwile, emocje, doświadczenia ciała, tak Ty skondensowałaś w krótkim tekście swoje doświadczenia. Wywołało to we mnie piorunujące wrażenie. Mam koleżankę, o której się wczoraj dowiedziałam, że jest po kolejnej wyniszczającej chemioterapii... Pojawiała się w poniedziałek u lekarza, żeby we wtorek wziąć kolejną serię chemioterapii. Lekarz powiedział jej, że po przeanalizowaniu jej wyników, nie można już nic zrobić. Jedynym rozwiązaniem w tym momencie, jest szukanie alternatywnych metod leczenia. Kiedy się o tym dowiedziałam, byłam zdruzgotana. Wiedząc, co ona usłyszała, domyślałam się, jak mogła się czuć. Wiem, że to, czego się dowiedziała, było dla niej straszne. Ale tak naprawdę dopiero, jak Ty przeczytałaś swój tekst, to ja to poczułam – miałam mrówki na całym ciele. Twój tekst jest naprawdę bardzo poruszający.

MARCIN: On jest rozświetlający, ja bym nawet takiego słowa użył. Po prostu zobaczyłem to wszystko i poczułem. Te proste słowa – one najbardziej chyba są w stanie trafić do ludzi. Czasami, jak zaczyna się coś komplikować, zupełnie niepotrzebnie używać jakichś słów na wyrost, przegadywać, to mam wrażenie, że doświadczenie nam się gdzieś rozmywa. Od Ciebie, Danusiu, dostaliśmy coś, co ma formę bardzo zwięzłą. Zwróciłem uwagę na zestawienia, które są w Twoim tekście. Można powiedzieć, że to są takie banalne topusy: normalne życie, docenianie codzienności, docenianie normalnych czynności. I tak można sobie gadać i gadać. Tymczasem sposób, w jaki Ty nam to przedstawiłaś sprawił, że faktycznie poczułem wagę toczenia normalnego życia: picia herbaty; jazdy tramwajem; pracy, życia, na które często narzekamy.

DANKA: Przepraszam, że Ci przerywam, ale chciałabym się odnieść do wątku związanego z pracą. Ja tutaj tego nie napisałam, ale muszę powiedzieć, że... To w ogóle było dziwne, że w tym szpitalu, w którym byłam, a to się wszystko działo od marca do lipca, budynek szpitala był blisko mojej pracy. Z okien szpitala widziałam budynek mojej pracy. I po raz pierwszy sobie pomyślałam, patrząc na niego ze szpitalnych okien, jak to fajnie chodzić do pracy i nie myśleć o chorobie, i o tym wszystkim, co jest z nią związane.

Zwracacie też uwagę na język mojego tekstu. Muszę przyznać, że byłam w stanie napisać o tym doświadczeniu tylko w taki sposób. Nie miałam siły, by bardzo dokładnie opisywać moje chorowanie.

ANIA: Zresztą chyba to nie byłoby potrzebne.

MARCIN: Wiecie, co jeszcze zwróciło moją uwagę? Wcześniej mówiliśmy o samobójstwie. Przychodzi mi na myśl coś, co można określić, jako wartość życia. Jak różne te jakości wchodzą w grę, kiedy los rzuca nas na ścieżkę, na której niezależnie od nas samych, nasze ciało staje się niedoskonałe. Wówczas możliwe staje się przeskoczenie nie na ścieżkę nadziei na wyzdrowienie, ale nadziei na coś innego. Gabriel Marcel o tym pięknie pisał, że są różne typy nadziei (por. Marcel 1959). I to jest dla mnie uderzające, jak wartość życia może się różnie przejawiać. W przypadku samobójstwa mamy do czynienia z aktem wycofania, odejścia, zniknięcia; ten akt jest aktem bardzo mocno uwarunkowany tym, że to *ja* decyduję, co się ze mną dzieje, to *ja* podejmuję wybór. Tymczasem Ty, Danusiu, pieszysz o czymś zupełnie innym. Pomyślałem sobie, że może każdy potencjalny samobójca powinien się zapoznać z Twoją historią, żeby zobaczyć, że właśnie...

ANIA [Wykrzykując]: Że życie ma wartość!!!

MARCIN: Właśnie! Że jest ktoś, kto oddałby wszystko za to, żeby być może przeżyć jeszcze jeden dzień, nawet wtedy, gdyby czuł, że to nie gra, tamto nie gra, coś jeszcze nie gra. Nie wiem. W tej chwili zderzają się we mnie te dwie postawy, te dwa obrazy.

DANKA: Znajoma psycholożka pracująca na oddziale onkologicznym powiedziała, że są koncepcje, jej zadaniem negatywnie wpływające na proces leczenia, które źródło zachorowania na nowotwór lokują w osobie dotkniętej chorobą: sposobie myślenia, funkcjonowania – przyjmowania na siebie zbyt wielu obowiązków.

ANIA: Ja też się spotkałam z takim podejściem psychoterapeutycznym, w którym pracując już z konkretnym pacjentem czy też klientem stwierdza się funkcjonalną zależność pomiędzy zachorowaniem, a tym, co choroba wprowadziła nowego, w pewnym sensie uzdrawiającego sytuację. Np. okazuje się, że dzięki chorobie człowiek może wycofać się z ról albo z pewnych aktywności, których by nigdy nie porzucił. A poza tym to

jest typ myślenia osób, które wyzdrowiały. Jest bardzo wiele takich narracji, np. „Gdyby nie rak, dalej żyłabym w taki wariacki sposób, choroba pozwoliła mi lepiej żyć”. Są również opowieści osób, które stały się niepełnosprawne i twierdzą, że dotknięcie niepełnosprawnością uzdrowiło ich w sensie psychologicznym: przestały się obwiniać za coś, szukać nie wiadomo czego, nagle doceniły wartość życia. Ja się spotkałam z bardzo wieloma takimi narracjami. Osoby, które przeszły bardzo poważną chorobę albo doznały poważnego uszczerbku na zdrowiu, doceniają to jako element, który pozwolił im lepiej żyć.

Spotkałam się też z innym ujęciem. Jest książka Kena Wilbera pt. *Śmiertelni nieśmiertelni* (2016), w której autor opisuje życie i zmaganie się z chorobą nowotworową swojej żony Trei. Walczyła ona z takim podejściem do choroby, o którym mówisz Ty, Danusiu. Konfrontowała się z takim prostym odczytywaniem, że „Masz raka, coś zjada cię od środka. No powiedz, co to jest? Jakie twoje toksyczne myśli uruchamiają twój proces autodestrukcji?”. Treya udzielała bardzo wielu wywiadów, uczestniczyła też w różnych grupach samopomocy, prowadziła wykłady i podkreślała w nich, jak bardzo szkodliwe jest to dla pacjentów, kiedy nagle się ich obarcza winą za to, że zachorowali. I pokazywała, jak wielkie psychologiczne ciężary składa to na barki osób, które przecież muszą zmagać się z chorobą nowotworową, a jeszcze sugeruje się im, że same ją sobie sprawiły. Jest też książka¹², gdzie przedstawione są współczesne koncepcje biologiczne mówiące o tym, że nasz układ immunologiczny jest tak skonstruowany, że komórki ciała mające nas chronić przed nowotworem, są tymi samymi, które mogą rozsiewać nowotwór i obrócić się przeciwko nam. Tutaj nie ma prostych odpowiedzi na pytanie dotyczące przyczyn choroby. Trzeba mieć wielkie wyczucie z dawkowaniem ludziom teorii na temat tego, jak to się stało, że oni zachorowali. Jest przecież wiele przypadków ludzi, którzy zdrowo żyli, prowadzili higieniczny tryb życia, medytowali i zachorowali np. na raka mózgu. I gdzie jest związek pomiędzy stylem życia a zachorowaniem na nowotwór? Już pomijam tu przypadki osób, które palą, piją, w ogóle nie dbają o swoje zdrowie i żyją.

MARCIN: I mają się świetnie! Codziennie lepiej! No życie po prostu nie jest sprawiedliwe, tak bym to ujął. Danusiu, dobrze, ale wiesz, to wszystko musiałaś przeżyć, żeby przyjść do nas i nam o tym opowiedzieć!

DANKA: To Wy stworzyliście taką bezpieczną przestrzeń, w której mogłam się podzielić swoim doświadczeniem. Myślę, że było to też możliwe dzięki mojej psychoterapii, którą mam za sobą. Bardzo Wam dziękuję!

ANIA: My też Ci dziękujemy za to wyznanie.

¹² Chodzi o książkę Barbary Ehrenreich pt. *Natural causes. An epidemic of wellness, the certainty of dying, all our illusion of control* (2018).

AGNIESZKA: Chciałabym jeszcze coś powiedzieć. Twoja opowieść bardzo mnie poruszyła, z tego powodu, że w mojej opowieści zabrakło mi wątku, o którym Ty wspominasz, tzn. co ja przechodziłam w trakcie tej choroby. I tutaj jakbym siebie słyszała – takie rozdwojenie. Nawet pamiętam taką sytuację, że jak już byłam świadoma anoreksji, przeglądałam się w lustrze i po prostu płakałam nad samą sobą, ale nie widziałam innego wyjścia. Tę sytuację mi przypomniałaś przez swoją opowieść. Niby miałam możliwość wyboru, ale ja jakby już nie widziałam tej możliwości, bo choroba tak mną owładnęła, że tak jak rak, jakby się przyczepiła. I nie potrafiłam jej oderwać. Tego mi zabrakło w mojej opowieści. Dziękuję Ci za to!

MARCIN: To też jest jakaś część wspólna pomiędzy różnymi chorobami związanymi z jakimś rodzajem nałogu. Taki motyw alkoholika, który pije, płacze i pije, i krzyczy: „Ja już nie mogę!”.

ANIA: Ale nie ma innego wyjścia i pije nadal!

MARCIN: Mówię o tym konkretnym momencie, o tej konkretnej sytuacji. Człowiek płacze nad sobą i jest już tak bezsilny, że żadne słowa nie są w stanie tego opisać. Jestem ja i moje ciało. Ciało, które zaczyna mną władać. To jest bardzo ważny motyw – uobecnienia ciała. Zobaczcie, w obu opowieściach, Agnieszki i Danusi, ciało się nam UOBECNIA. Bo czym jest ciało w sytuacji, kiedy nie cierpimy na żadną chorobę? Tego ciała nie ma!

ANIA: Tak, mówi się o ciele niewidzialnym, które znika, w momencie kiedy wszystko idzie dobrze. To ciało też u Sylwii w opowieści się pojawia, kiedy nie jest w stanie użyć swojego ciała do pokazania, że je unieczystwia, nawet na pozór, nawet na scenie. To ciało się rzeczywiście w tych wszystkich opowieściach przeplata. Trudno tego nie zauważyć!

MARCIN: Dla mnie to jest wręcz metafizyczne – uobecnienie ciała. Przybiera ono jakąś „formę” albo „de-formę”, bo choroba jest czymś, co mnie przekształca. I jak to się ma, dla kontrastu, do tych form cielesnych, które zawłaszczają przestrzeń popkultury, np. superbohaterów, kobiet, które są nieskazitelne; ich wizerunki nawet niekoniecznie muszą być przerobione przez Photoshop. Są to zderzenia różnych obrazów ciała. Warto o tym pomyśleć, kiedy myślimy o różnych scenariuszach życia, jakie możemy przyjmować czy wyborach, jakich możemy dokonywać. Anna Lewandowska ze swoimi dietami cud i tym, że dwa tygodnie po urodzeniu dziecka pokazuje się w formie *super fit!*

ANIA: I nikt nie może w to uwierzyć: „Jak ona to zrobiła?”.

MARCIN [*Rozglądając się po sali*]: Czy ktoś jeszcze chciałby się odnieść do tekstu Danusi?

MAGDA: Twoja opowieść jest bardzo poruszająca! W bardzo małej liczbie słów zawarłaś dużo treści, takiego ładunku.

ANIA: Tak, tam jest efekt dużego skondensowania emocji i odczuć, o czym już wspominaliśmy. Tam nie ma nic nadmiernego, a jednocześnie

wszystkie opisy i zdania, które zostały użyte są obrazowe i trafiają natychmiast do odbiorcy. My sobie od razu wyobrażamy, o czym Ty opowiadasz. Natychmiast czujemy to. Bardzo mocna opowieść.

MARCIN: Nie ma do czego się przyczepić.

DANKA: Czy to jest autoetnografia?

MARCIN: Tak, to jest autoetnografia, w czystej postaci.



Warsztat *Autoetnografia jako metoda badań* (Kraków 2018). Stoją od lewej: Marcin Kafar, Magdalena Grzyb, Agnieszka Szałajewska-Pastuszak, Danuta Kopeć, Sylwia Dudzik, Anna Kacperczyk.

Źródło: archiwum redaktorów tomu

Coda – vulnerable self w praktyce autoetnograficznej

MARCIN: Jeżeli mogę zabrać jeszcze głos... taką sobie zrobiłem notatkę dotyczącą stosowania odpowiedniej formy autoetnograficznej w odpowiednim miejscu. Zanotowałem następujące pytanie: „Czy autoetnografia zawsze powinna być pisana i przedstawiana dla szerszej publiczności?”.

Sądzę, że to jest bardzo ważna kwestia metodologiczna, która związana jest jednocześnie z poziomem epistemologicznym, tzn., czemu autoetnografia ma służyć? Jakiego rodzaju wiedzę ma powoływać do życia? W jakiej relacji my mamy/powinniśmy/ możemy występować względem tej wiedzy, względem produktów autoetnograficznych? Np. ważne by było chyba wyobrażenie sobie tego, jaki rodzaj autoetnografii gdzie najlepiej przedstawiać. Czy może jaki wątek, jaki trop autoetnograficzny warto w ogóle podejmować? A jeżeli już podejmować, to właśnie jaką postać miałyby przyjąć to doświadczenie. No i do kogo ono miałyby być skierowane? Nie chodzi tutaj o to, żeby zakusy na jakieś kodyfikacje czynić, ale o to, żebyśmy dawali sobie świadomość dotyczącą rzeczy, które są chyba bardzo trudne do wyobrażenia sobie i takie no... nie do ogarnięcia. Ja np. często myślę: „Czy warto podejmować ryzyko autoetnograficzne?”.

MAGDA: Co znaczy ryzyko autoetnograficzne?

MARCIN: Ryzyko autoetnograficzne, czyli ryzyko...

ANIA: ...wystawienia się...

MARCIN: ...wystawienia *Siebie*...

ANIA: ...na ogląd publiczny jako bezbronnej osoby.

MARCIN: Tak, autoetnografowie z kręgu ewokacyjnego lubią posługiwać się zwrotem *vulnerable self*, które na polski daje się tłumaczyć jako „wrażliwe ja”. Owo „wrażliwe ja” wielokrotnie objawiło się na naszych warsztatach. I teraz wyobraźmy sobie sytuację, że jest między nami osoba, która ma „nieczyste” intencje. Moglibyśmy zostać bardzo szybko „rozmontowani”, ktoś taki miałby łatwą pożywkę do tego, ażeby tak się stało.

ANIA: Miałby narzędzia do tego.

MARCIN: Tak, tak. Narzędzia i coś względem czego mógłby ich użyć, po prostu. Powiedziałaś wczoraj, Magdo, pamiętasz, że powiedziałaś nam rzeczy intymne. No i myśmy jakoś na to zareagowali, no i teraz Ty powinnaś ocenić czy zareagowaliśmy odpowiednio, czy też nie. Nikt za Ciebie tego nie rozsądzi. Podatność na zranienie jest tutaj ogromna. I znowu, np. gdy wchodzę w rolę osoby prowadzącej warsztaty autoetnograficzne czy kogoś, kto recenzuje tekst autoetnograficzny, muszę wykazać się wyjątkową odpowiedzialnością, ponieważ na mnie spoczywa obowiązek odpowiedniego poszanowania osobistego doświadczenia. Czym innym jest obcowanie z tekstem czysto etnograficznym, a czym innym z tekstem prawdziwie autoetnograficznym. Właśnie ze względu na tę szczególną materię doświadczenia, z jaką się stykamy i wpisana w nią wyjątkową podatność na zranienie.

ANIA: Musimy starać się pamiętać o jeszcze jednej rzeczy, a mianowicie, po co autoetnografia jest tworzona. Po to, żeby przekazać żywe doświadczenie i po to, żeby zmieniać świat na lepsze. Taka jest najgłębsza motywacja autoetnografii.

MARCIN: No tak. I to poznawanie świata. Nauka jako poznawanie świata, czy dowiadywanie się rzeczy o świecie, których wcześniej nie wiedziałem. Gdybyśmy podciągnęli autoetnografię pod tą definicję nauki, to rzeczywiście to jest nauka.

ANIA: Tak. Dzielenie się wiedzą, dzielenie się doświadczeniem.

MARCIN: W połączeniu z imperatywem poznawania świata.

ANIA: Myślę, że zwłaszcza u Carolyn Ellis jest to widoczne, ale też u fenomenologów transformacyjnych, jak Valerie Malhotra Bentz. Ten rys, wszystko, co ci badacze robią, opatrzone jest ideą uczynienia świata lepszym. Chodzi o to, żeby chronić planetę, żeby ludzie byli szczęśliwsi, żeby mniej było cierpienia na świecie. To są proste rzeczy, ale wybrzmiewają we wszystkich projektach, które realizowane są np. w Fielding Graduate University, gdzie afiliowana jest Bentz. Jest to bardzo czytelny przekaz. Idzie o to, żeby lepiej nam się żyło, a nie o partykularne interesy jednej grupy. Idzie o szersze wizje sprawiedliwości społecznej, likwidowanie nierówności, emancypowanie wyciszonych grup. Ken Plummer wygłosił kiedyś referat pt. *Marzenie o lepszym świecie*¹³. Przeanalizował on wiele prac z symbolizmu interakcyjnego i stwierdził, że większość z nich traktuje o cierpieniu, usiłując opowiedzieć na pytanie: „Dlaczego ludzie cierpią i jak ludzie cierpią?”, a podstawowa idea zawsze sprowadza się do tego, jak sprawić, żeby nie cierpieli, żeby świat był lepszym miejscem do życia.

MARCIN: Mamy nadzieję, że nasze warsztaty choćby w niewielkim stopniu przyczyniły się do wprowadzenia tej idei w życie. Dziękujemy Wam za obecność i uczestnictwo, i mamy nadzieję na następne (autoetnograficzne) spotkanie. Do zobaczenia! [*Rozlegają się brawa i zaczynają się nieformalne rozmowy między uczestnikami warsztatów, za oknem wciąż słychać grającego skrzypka*].

Bibliografia

Bochner A. P.

1997 *It's about time. Narrative and the divided self*, „Qualitative Inquiry”, t. 3, s. 418–438.

2008 *Communication's calling. The importance of what we care about* (przemówienie prezesa amerykańskiej organizacji National Communication Association, zaprezentowane 23 listopada w San Diego w Kalifornii).

¹³ Referat Kennetha Plummera pt. *Dreaming of the better world for all* został przedstawiony podczas sesji plenarnej na konferencji zorganizowanej przez Society for the Study of Symbolic Interaction, Kassel 22–24 lipca 2011.

- 2012a *Bird on the wire. Freeing father within me*, maszynopis udostępniony za zgodą autora.
- 2012b *Bird on the wire. Freeing the father within me*, „Qualitative Inquiry”, nr 2, s. 168–173.
- Bochner A. P., Riggs N.
- 2014 *Practicing narrative inquiry*, [w:] P. Leavy (red.), *The Oxford handbook of qualitative research*, New York, s. 195–222.
- Buber M.
- 1962 *Werke. Schriften zur philosophie*, t. 1, München–Heidelberg.
- Cichy L., Wielicki K., Żakowski J.
- 1982 *Rozmowy o Ewreście*, Warszawa.
- Ehrenreich B.
- 2018 *Natural causes. An epidemic of wellness, the certainty of dying, all our illusion of control*, New York–Boston.
- Ellis C.
- 1996 *Maternal connections*, [w:] C. Ellis, A. P. Bochner (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 240–243.
- 2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
- Ellis C., Bochner A. P.
- 1992 *Telling and performing personal stories. The constraints of choice in abortion*, [w:] C. Ellis, M. Flaherty (red.), *Investigating subjectivity. Research on lived experience*, Thousand Oaks, s. 79–101.
- 2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*, New York.
- Fish S.
- 2008 *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, przeł. K. Abriszewski i in., przedmowa A. Szahaj, wstęp do polskiego wydania R. Rorty, Kraków.
- Friedman M.
- 1983 *Martin Buber's life and work. The middle years 1923–1945*, New York.
- Frank A. W.
- 1997 *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*, Chicago–London.
- Hastrup K.
- 1998 *Poza antropologią. Antropolog jako przedmiot przedstawienia dramatycznego*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 241, s. 20–28.
- Lem S.
- 1971 *Doskonała próżnia*, Warszawa.
- Marcel G.
- 1959 *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa.
- Rambo Ronai C.
- 1995 *Multiple reflections of child sex abuse. An argument for a layered account*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 23, s. 395–426.
- Schoepflin T. A.
- 2009 *On being degraded in public space. An autoethnography*, „The Qualitative Report”, t. 14, s. 361–373.

Wilber K.

2016 *Śmiertelni nieśmiertelni*, przeł. A. Moźdzysłska, Warszawa.

Witkiewicz S. I.

1995 *Teatr i inne pisma o teatrze*, oprac. J. Degler, [w:] S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 9, Warszawa.

Pozostałe źródła

Bochner A. P., Osvath C.

Autoethnography & purifying conversation; <https://www.youtube.com/watch?v=a8ISggR6u8g> (data dostępu: 27.6.2018).

Osvath C.

Thinking with bird on the wire; <https://www.youtube.com/watch?v=kCzCdeEyBDQ&t=29s> (data dostępu: 27.6.2018).

CZEŚĆ IV

O AUTOETNOGRAFII SYNTEZY – PEKNIĘCIA – SPLOTY

Agata CZAJKOWSKA*

AUTO(REFLEXIVE) TURN
– U PODSTAW BIOGRAFICZNIE ZORIENTOWANEGO
PISARSTWA NAUKOWEGO

*Jeśli mimo wszystko piszę o sobie,
to nie o historii mojego życia,
lecz o historii moich tematów;
w nich bowiem (...)
wyraża się moje myślenie*

Friedrich Dürrenmatt (2011: 9)

W obliczu zmiany: zwrot a przesunięcie paradygmatyczne

Przywołany w tytule „zwrot autorefleksyjny” (ang. *autoreflexive turn*) stanowi formę zmiany reorganizującej obszar zainteresowań wielu dyscyplin, ze szczególnym uwzględnieniem nauk o kulturze, z których bierze swoje źródło. Jest zatem zwrotem o charakterze kulturowym, choć eksploruje także dyscyplinarnie peryferyjne pola przedmiotowe. Jak zauważa Andreas Reckwitz (2000, cyt. za Bachmann-Medick 2012: 22): „Kulturoznawczy zwrot podkreśla w naukach społecznych to, co w terminologii Gastona Bachelarda można by nazwać «epistemologicznym zerwaniem»: wprowadzenie i upowszechnienie nowego wiodącego poznawczo wokabularza, który otwiera nowego rodzaju analityczne perspektywy”.

* Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

Wspomniany wokabularz, jako główne choć nie jedyne narzędzie w obrębie zwrotu, stanowi swoistą siatkę pojęć, których status odnieść można do natury „travelling concepts” opisywanych przez Mieke Bal (2012) – ich znaczenie staje się interdyscyplinarnie negocjowalne – wszak *wędrują* one między dyscyplinami przyczyniając się zarówno do ich konstruowania jak i dekonstruowania, jednak ich innowacyjność czy oryginalność łatwo poddać krytyce, gdyż niejednokrotnie stają się jedynie derywatami utrwalonych i ustabilizowanych w poszczególnych dyscyplinach definicji.

Powyższa, dość pobieżna charakterystyka odnosi się również do innych obecnych w dyskursie naukowym zwrotów: nadrzędnego wobec wszelkich zwrotów kulturowych – zwrotu lingwistycznego (ang. *linguistic turn*), który, jak ujmuje to Mieczysław Malewski (2010: 129), „uprawomocnił *biograficzność* i *narracyjność*” (kursywa własna – A.C.) oraz pozostałych, do których należą opisywane szczegółowo przez Doris Bachmann-Medick (2012): zwrot interpretatywny (ang. *interpretative turn*), zwrot performatywny (ang. *performative turn*), zwrot refleksywny (ang. *reflexive turn*), zwrot postkolonialny (ang. *postcolonial turn*), zwrot przestrzenny (ang. *spatial turn*), zwrot ikoniczny (ang. *iconic turn*), a także coraz intensywniej zaznaczający swoją obecność, zwrot pamięciowy (ang. *mnemonic turn*) (zob. Saryusz-Wolska, Traba 2012: 557), wiążący się ze zjawiskiem „memory boom”, czyli wzmożonego w wymiarze globalnym zainteresowania reprezentacjami pamięci w dyskursie zarówno naukowym, jak i publicznym¹.

Czym dokładnie jest zwrot, kiedy się dokonuje i jaka jest jego moc sprawcza? Warto odpowiedzieć sobie na te pytania podejmując nie tylko zagadnienia natury epistemologicznej, ale również wszelki wysiłek przygotowania i przeprowadzenia badań naukowych.

W pierwszej kolejności należy odnieść się do ro(zbieżności) interpretacyjnych dotyczących zwrotów i zmian paradygmatycznych – zwanych także przejściami lub przesunięciami paradygmatycznymi (zob. Malewski 2010). *Zmiana paradygmatu* będzie oznaczała zmianę tego, co „dostarcza reguł, pozwalających uchwycić szkicowo naturę problemu i możliwy zarys rozwiązania” (Strathern 1993: 185, cyt. za Bachmann-Medick 2012: 18), a więc zmianę modelu zwartej tradycji badań naukowych, na którą składają się akceptowane przez członków danej wspólnoty naukowej wzory obejmujące prawa, teorie, zastosowania i wyposażenie techniczne – czyli wzory faktycznej praktyki naukowej (Kuhn 2001: 34). O zmianie

¹ W tym miejscu można by również wskazać na zwrot dyspozytywny (ang. *dispositive turn*), związany z analizą pojęcia „le dispositif” w znaczeniu, jakie nadał mu Michel Foucault.

paradygmatu jako „samoupełnomocnionej” i wiodącej wykładni prowadzenia badań naukowych można powiedzieć, że jest ukierunkowana na przełamanie dotychczasowego kanonu (utrwalonych modeli teoretycznych i praktycznych), którego komponenty tracą na znaczeniu, stają się nieaktualne, niewystarczające dla *ducha czasu*, osiągając w efekcie status anachronizmów. Proces ten w swoim przebiegu da się przyrównać do jednej z form zapomnienia opisywanych przez Paula Connertona (2008: 62–63), a mianowicie *zapomnienia konstytutywnego dla formowania nowej tożsamości*, w tym przypadku tożsamości dyscypliny naukowej. Istota zmiany nie wiąże się tutaj z gwałtowną stratą czy upadkiem dotychczasowego światopoglądu, lecz z umiejętnością świadomego odrzucenia wzorów, które przestały służyć celom teoretycznym, poznawczym czy praktycznym. Connerton (Tamże: 64; tłum. własne – A.C.) objaśnia to następująco: „[P]roces kulturowego odrzucania w służbie formowania nowej tożsamości sygnalizują dwa rodzaje poszlak semantycznych: jedną z nich jest pojawienie się nowego typu słownictwa, drugą zaś zanik słów przestarzałych. Z jednej strony do użycia wchodzi pewne określenia, które odnoszą się zarówno do aktualnie przebiegających procesów, jak i do przyszłych inicjatyw: historia, rewolucja, liberalizm, socjalizm, nowoczesność sama w sobie. Z drugiej strony, pewne słowa używane kiedyś przez autorów posługujących się językiem angielskim wychodzą z użycia i tracą rozpoznawalność: «memorous», «memorious», «memorist», «mnemonize», «mnemonicon». Czy poza tymi dwoma przesunięciami semantycznymi coś może wyraźniej sygnalizować, co uważa się za wskazane, a co za niepotrzebne?”.

Paradygmat ze swej natury nie może pozwolić sobie na ignorowanie wpisanej w niego zmiany – scharakteryzowanej przez Thomasa Kuhna (2001: 197) jako rewolucja naukowa, która jest „dowodem na żywotność myśli, być może również na naszą egzystencję, dowodem na to, że życie toczy się dalej” (Schlögel 2009: 56). Zmiana, przejście, przesunięcie czy też przełom paradygmatyczny – wszystkie te określenia składają się na *metodę architektonizacji² nauki* – w przypadku paradygmatów prowadzącej do

² Termin „metoda architektonizacji” zapożyczam od Władysława Strzemińskiego (2016: 92). Okoliczności właściwe zmianom paradygmatycznym są wyraźnie dostrzegalne w obszarach niezwiązanych bezpośrednio z nauką – w malarstwie będą nimi m.in. analizowane przez Strzemińskiego *przejścia* od „widzenia konturowego”, poprzez „widzenie sylwetowe”, „widzenie bryły”, „widzenie światłocieniowe” do „pełnego widzenia empirycznego”. Charakterystyczne i mające odniesienia do metody architektonizacji stają się „zjawiska powidokowe” – jak wyjaśnia Strzemiński (Tamże): „Widzenie powidokowe i związana z nim metoda architektonizacji nie są połączeniem realnego z nierealnym, lecz po prostu rozszerzeniem dotychczasowej bazy wzrokowej”. Wspomniane rozszerzenie można odnaleźć *per analogiam* w zmianach zachodzących w dyscyplinach naukowych.

delimitacji poznawczej: charakterystyczna dla paradygmatu antynomiczność powoduje, że z jednej strony gwarantuje on gotowy szablon interpretacyjny – przypomina pod tym względem Foucaultowską „skrzynkę z narzędziami” (Fejes 2009: 26, 43), z drugiej strony, na miarę rzymskiego boga Janusa, sprawuje władzę nad wszelkimi początkami i końcami, nie pozwala wyjść poza „horyzont oczekiwań” (Koselleck 2012: 357–386). Stanowi ramę, w którą wpisani są (lub jak ujęłaby to Mieke Bal „wrobieni”³) badacze reprezentujący poszczególne praktyki analityczne. Naturalnie proces „ramowania” przebiegający wewnątrz paradygmatu, choć stanowi formę kontroli i sprzyja „byciu wrabianym”, jest nieodzowny dla wytworzenia masy krytycznej, bez której nie dojdzie do rewolucji naukowej.

W kontekście zwrotów (zwłaszcza kulturowych) zmiana przesuwą punkt ciężkości na abolicję granic poznania (można by stwierdzić, że zwrot nie ma w sobie nic paradygmatycznego) – jak dowodzą Victoria E. Bonnel i Lynn Hunt (1999: 1; tłum. własne – A.C.): „Od czasów II wojny światowej w szybkim tempie wyłoniły się w naukach społecznych nowe trendy intelektualne. Wszystkie ich odmiany do niedawna dzieliły się na dwie ogólne kategorie: paradygmaty (ang. *research paradigms*), ustanawiające badanie społeczeństwa w oparciu o model przyrodniczy oraz podejścia (ang. *approaches*), należące do interpretatywno-hermeneutycznej tradycji, ze szczególnym uwzględnieniem właściwej człowiekowi subiektywności oraz znaczenia kontekstu”.

W powyższym ujęciu „research paradigms” odnoszą się zatem do Kuhnowskiego rozumienia paradygmatu, wywiedzionego na fundamencie nauk przyrodniczych, zaś „approaches” są bliższe pojęciu „zwrotu”, jako że wynikiem ich pojawienia się nie jest wyparcie obowiązującej wykładni i zastąpienie jej nową, lecz nowe otwarcie w polu semantycznym i praktyce analitycznej, nowy kąt widzenia czy też – zmiana podejścia. W tym miejscu można postawić pytanie o zasadność obecności paradygmatu (jako centralnej kategorii organizującej poznanie) w naukach społecznych – jeżeli nie ma zgodności co do tego, który z paradygmatów należy uznać za obowiązujący lub przynajmniej adekwatny, to czy w istocie (i nie mniej kontrowersyjnie) proces badawczy winien przebiegać w oparciu o jakikolwiek paradygmat jako model unifikacyjny? (por. Tamże).

³ Mieke Bal wprowadza pojęcia „ramy” i „ramowania” (ang. *framing*), tworząc z nich nośną alternatywę dla pojęcia „kontekstu” jako „niepojęciowego zbioru danych”, mającego charakter nieostry i niewystarczający dla interpretatywnych praktyk analitycznych. Przywołując jeden z sensów *ramowania* odnosi się do terminu „wrabianie” (ang. *to set up*) – w niniejszym rozważaniu związanego z nadzorem i wywieraniem wpływu, a więc władzą sprawowaną za pośrednictwem wiedzy (zob. Bal 2012: 161–201).

Podjmując próbę scharakteryzowania „zwrotu”, mając na uwadze w szczególności akcenty, które będą istotne dla zjawiska autorefleksji uobecniającego się w tekstach naukowych, należy wymienić następujące jego cechy⁴:

1. Zwrot nie jest zadekretowany – następuje w określonym czasie, jednak tempo zmiany nie jest tak gwałtowne, a zmiana nie jest nieodwracalna⁵ – jak ma to miejsce podczas rewolucji naukowej (wyparcia dotychczasowego paradygmatu i zastąpienia go nowym)⁶.

2. Zwrot nie służy monopolowi interpretacyjnemu – nie dostarcza gotowych schematów, raczej zaprasza do odkrywania nowych ścieżek, niż sam je wytycza.

3. W wymiarze czasoprzestrzennym zwrot daje się obserwować w sposób bieżący i niejako w *teatrze życia codziennego*, podczas gdy zmiana paradygmatu jest sankcjonowana *post factum* – kiedy wszystkie transformacje już się dokonały.

4. Zwrot zmienia kierunek zainteresowań w określonym obszarze ogniskując uwagę w nowych punktach (Bachmann-Medick 2012: 3) lub przesuując dotychczasowy kąt widzenia względem tych samych obiektów (Schlögel 2009: 56).

5. Formuje nowatorski kapitał – zarówno w odniesieniu do przedmiotu zainteresowań (uwrażliwiając i wysuwając na pierwszy plan to, co dotychczas było zakryte lub ledwie dostrzegalne, bądź też nieuprawnione),

⁴ Prezentowana charakterystyka zwrotu ma wymiar uniwersalny, bowiem w równym stopniu odnosi się także do procesu wkraczania (włączania) nowych dyskursów do danej dyscypliny. Aktualnie w naukach humanistycznych i społecznych, w tym także po wielu latach w samej pedagogice, możemy obserwować to na przykładzie obszaru problemowego, jaki stanowi pedagogika (miejsce) pamięci. Semantyczna wędrówka tego terminu obejmuje dwa wymiary: wertrykalny i horyzontalny – pedagogika pamięci wyrosła bowiem z praktyki edukacyjnej realizowanej w tzw. Miejscach Pamięci, zaś jako dyskurs naukowy funkcjonowała w swych początkach wyłącznie w pracach historyków (zob. m.in. Kranz 2009, 2005a, 2005b, 2004, 2000) oraz socjologów (zob. m.in. Kucia 2005). Szerzej na temat tego obszaru problemowego w pedagogice piszę w tekstach: *Pedagogika pamięci w Polsce. Stan obecny i perspektywy rozwoju* (Czajkowska 2018: 15–34) oraz *Wspomnienia obozowe jako źródło badań – kontekst biograficzno-hermeneutyczny* (Czajkowska, Majewska-Siwek 2018: 193–232).

⁵ Wyraźnie podkreśla to m.in. Doris Bachmann-Medick (2012: 19), stwierdzając że „[n]igdy nie chodzi o pełny i szeroki zwrot wstecz całej dyscypliny, ale raczej o wytworzenie i wyprofilowanie poszczególnych zwrotów i nowych ogniskowań, dzięki którym dany fakt czy założenie badawcze mogłoby okazać się podatne na interdyscyplinarne łączenia. Dochodzi do pluralizmu metod, do przekraczania granic, do eklektycznego przejmowania metod – jednakże nie do wytworzenia nowego paradygmatu, który by w pełni zastąpił inny, poprzedni paradygmat” (tłum. własne – A.C.).

⁶ Zgodnie z argumentacją Thomasa Kuhna (2001: 160), nowy paradygmat wyłania się na drodze „nagłych aktów inspiracji”, zmiany nie mają charakteru ewolucyjnego.

jak i wobec narzędzi – wnosząc reformatorski, odznaczający się siłą wyrazu wokabularz.

6. Podłoża zwrotu należy w pierwszej kolejności upatrywać w procesie translacji i recepcji poszczególnych terminów (najczęściej jako składowych określonych teorii) – są one infiltrowane do globalnego dyskursu naukowego i wchodząc w rolę „wędrujących pojęć” uruchamiają interdyscyplinarne⁷ wokabularze (możliwe do uwzględnienia w metodologiach danych dyscyplin).

7. Kluczowym kryterium wskazującym na pojawienie się zwrotu jest przekształcenie przedmiotu analizy (przedmiotu badawczego) w kategorię analizy – kiedy zainteresowanie skupione na nowych *obiektach* poznawczych przeistacza się w *instrument i medium* poznania⁸. Dodatkowo zjawisku temu towarzyszy także reorientacja pojęć – pojęcia służące dotychczas *opisowi* stają się pojęciami *operacyjnymi* (Bachmann-Medick 2012: 32).

Powyższe konkretyzacje znajdują odzwierciedlenie w argumentacji przedstawionej przez Bachmann-Medick (2012: 8), która pisze: „Ukierunkowanie *turns* wyraża się w postawie zajmowanej w procesie postrzegania, w operacyjnych podejściach i koncepcjach oraz kategoriach analitycznych. Te odmienne sposoby ogniskowania i przenoszenia punktów ciężkości, ale również bardziej wyspecjalizowane metody stwarzają możliwość sprawdzania konkretnych założeń badawczych nie tylko ze względu na kulturowy i naukowy poziom ich refleksji, ale równocześnie na ich sytuowanie w określonym dyskursie teoretycznym”.

⁷ Miano interdyscyplinarności zostało tutaj użyte w tym szczególnym znaczeniu, jakie Mieke Bal nadała wędrowce pojęć. Tłumaczy ona: „Trasę taką należy określić jako *inter-dyscyplinarną* (...) Nazwać ją *transdyscyplinarną* oznaczałoby zakładać jej niezmienną sztywność, wędrowkę bez zmiany, z kolei *wielodyscyplinarność* sugerowałaby poddanie obszarów obu dyscyplin wspólnemu narzędziu analitycznemu. Żaden z tych wariantów nie ma sensu. Na każdym etapie potrzeba natomiast negocjacji, transformacji i ponownej oceny” (Bal 2012: 65).

⁸ W przypadku biografii naukowych (i autobiograficznych wątków występujących w pracach naukowych) „zwrot” nie będzie oznaczał jedynie pogłębionego namysłu i refleksji nad doświadczeniami badacza jako podmiotu poznającego, ale przede wszystkim wykorzystanie (inter)dyscyplinarnego instrumentarium rozpoznania (do którego mogłyby należeć np. trajektorie; sytuacje graniczne; transgresja; kategoria cielesności; strategię edukacyjne; zadania rozwojowe; biograficzne linie edukacyjne; terapia reminiscencyjna itd.) w budowaniu własnej opowieści. Oznacza to, że terażniejsza historia osobista, z przedmiotu analizy (przedmiotu badania czy też naszego szczególnego zainteresowania), przekształca się w kategorię analityczną (związaną z pracą analityczną), rozszerzając zakres naszej świadomości badawczej w tym znaczeniu, że pozwala zaobserwować i dać wyraz zjawiskom znajdującym się na dyscyplinarnych peryferiach – opowieść o niej staje się niejako katalizatorem zmian.

Zwroty, a w szczególności zwrot autorefleksyjny pokazują, że teksty naukowe nie przynależą tylko i wyłącznie do jednego typu dyskursu, zaś ich powstawaniu nie są obce niekonwencjonalne sposoby rozpoznawania rzeczywistości. Doświadczenia osobiste okazują się szczególnie cennym narzędziem przy krytycznym oglądzie rozmaitych tematów – począwszy od kontaktu ze sztuką czy literaturą, aż po rozważania z zakresu mechaniki kwantowej nad ciemną materią we Wszechświecie. Niejednokrotnie dekonstruują one pisarstwo naukowe w jego klasycznej, obiektywnej formule, wprowadzając elementy metaforyczne czy nawet poetyckie, wskutek czego można odnieść wrażenie, że granica pomiędzy twórczością pozanaukową a uprawianiem nauki została zatarta – czy może należałoby powiedzieć, że granica nadal istnieje, lecz istotą zwrotu jest nieustanne poza nią wychodzenie, by móc powrócić z nowymi doświadczeniami.

Imperatyw biograficzny: doświadczenie osobiste w biografii naukowej

W ujęciu Ágnes Heller jedną z ważniejszych przesłanek upadku *wielkich narracji*, a jednocześnie narodzin ponowoczesnej historycznej świadomości było to, co dziś nazwalibyśmy „przestrzenią” doświadczenia Zagłady (por. Bulira 2006: 142). Do głosu zaczęły dochodzić indywidualne historie, ukazując człowieka i jego niepowtarzalność na tle różnych sytuacji życiowych, niejednokrotnie trudnych i kryzysowych. Spoglądanie na życie z perspektywy własnej biografii przestało z czasem odgrywać rolę tylko w wymiarze jednostkowym, z wolna torując sobie drogę do dyskursu publicznego, a w ostatnich latach również naukowego. Natura doświadczeń indywidualnych sprawia, że pozostawiają one ślad w ludzkiej pamięci, a raz opowiedziane, stają się częścią rzeczywistości społeczno-kulturowej – zostając niejako włączone w pewną wspólnotę doświadczeń (wspólnotę „kolektywnej subiektywności” wśród badaczy odnoszącą się tutaj do „life story” w odróżnieniu od „life history”)⁹. Wyopowiedziana historia gwarantuje zatem „długie trwanie”, jednocześnie otwierając perspektywę refleksyjną w szerszym zakresie, pokazując jak

⁹ Mianem „kolektywnej subiektywności” J.-E. Ruth, J. E. Birren i D. E. Polkinghorne (zob. Halicka, Halicki 2002: 140–141) określają wspólnotę doświadczeń właściwą danej klasie społecznej lub grupie zawodowej, względnie grupie ludzi, którzy dorastali w podobnych warunkach społeczno-historycznych. Kolektywna subiektywność odnosi się w tym wymiarze do faktów obecnych w narracjach, a więc do „life history” – która wspólnie z „life story” stanowi m.in. filar tzw. historii mówionych (ang. *oral history*).

ważne miejsce także w życiu naukowym zajmują nie historie skumulowane w naszej pamięci, lecz z niej uwolnione.

Obiektyw biograficzności (ang. *biographicity*)¹⁰ na gruncie dyskursu naukowego został zwrócony w kierunku eksperymentalnej praktyki analitycznej, która za swoją podstawę przyjęła autoobserwację, autonarrację, autorefleksję i autoformację. Wspomniana praktyka, zwana autoetnografią, została na polskim gruncie badawczym zasadniczo scharakteryzowana jako „wielowymiarowa praktyka badawcza, która opierając się i wychodząc od aktu autonarracji podążającej za żywym osobistym doświadczeniem, może angażować rozmaite działania podmiotu poznającego, wytwarzając na różnych poziomach specyficzne układy badawcze, w ramach których generowana jest wiedza” (Kacperczyk 2014: 52–53).

Do wytworzenia owej wiedzy (mając na uwadze, że doświadczenie osobiste choć jest dla podmiotu poznającego prawdziwe i wiarygodne, posiada także swoje ograniczenia) niezbędna jest refleksja (*Reflexion, Reflexivität*) uwzględniająca zdolność zarówno śledzenia przemian, jak i ich antycypowania – czyli umiejętność odnoszenia się do samego siebie w każdej z perspektyw czasowych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (a zatem nie tylko w kontekście tego, co minione). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pogłębione znaczenie przywołanego terminu – refleksja¹¹ albo retrospektywność może być z jednej strony rozważana w oparciu o źródłosłów łaciński – jako „nastrojenie na nowo” (łac. *reflecto, reflexi, reflexum*), co uwzględnia gramatyczną formę zwrotności lub można się do niej odnosić biorąc za podstawę język rozumiany jako system znaków i edukację poprzez język – wówczas retrospektywa akcentuje takie elementy, jak przywoływane przez Johanna Herdera „zastanowienie się” oraz „roztropność wspomnienia” (por. Koselleck 2012: 453–454). W tekście czy narracji zdolność odniesienia do samego siebie (ang. *self-reference*) przejawia się w zastosowaniu zaimków pierwszej osoby lub zwrotów autoreferencyjnych (ang. *self-referring*), które odnoszą się do narratora i w których narrator celowo odnosi się sam do siebie (por. Shoemaker 1968: 555–567, 1970: 270). Tak więc, refleksja rozumiana jako

¹⁰ Pojęcie biograficzności (ang. *biographicity*) zaproponował Peter Alheit (2008: 8), starając się przybliżyć konstrukt znaczeniowy, który „zawiera w sobie koncepcję subiektywnego, samodzielnego wyboru schematów uczenia się, a jednocześnie wykracza poza nie, umożliwiając wytworzenie nowych struktur doświadczenia”.

¹¹ „Refleksja”, obok „refleksyjności”, „refleksywności” i „retrospektywności” należy do kategorii zdolności samozwrotnych, w których podmiot zajmuje jednocześnie pozycję obserwatora i obserwowanego. W literaturze można odnaleźć inne interpretacje powyższych terminów, jedną z ciekawszych jest kategoria „refleksyjności społeczno-biograficznej” i jej zróżnicowane modusy, którą autor wyraźnie odróżnia od refleksji jako takiej (por. Krzychała 2007: 117–128).

poddanie analizie własnego doświadczenia w połączeniu z teoretyczną rekonstrukcją jest niezbędna, aby „przemienić którekolwiek z naszych doświadczeń w wiedzę” (Znaniński 2009: 188). Dopiero dzięki takiej introspekcji możliwa staje się autoformacja, czy też przywoływane przez Kosellecka (2012: 420 i n.) – dla odróżnienia od obciążonej przesadnym autodydaktyzmem samoedukacji (ang. *self-education*) – pojęcie samoformowania (ang. *self-formation*) (Tamże), oparte na wiedzy kształcącej, która obok dóbr kulturowych wpleciona jest w semantyczny system wzajemnych odniesień w procesie kształcenia. Oznacza to, że elementy poszczególnych obszarów życia (m.in. praca, czas wolny, nauka, religia, język itd.), splatają się ze sobą na płaszczyźnie semantycznej w tym znaczeniu, że wzajemnie odsyłają do siebie, jak i uzupełniają się. W ten sposób wszystkie elementy składające się na semantyczny system wzajemnych odniesień są jednocześnie metodą, jak i rezultatem kształcenia – definowanego w powyższym kontekście przez Kosellecka jako „zwrotne i komunikacyjne pole sił, które stara się dokonać integracji wszystkich dóbr życia i sztuk, a także wszystkich treści wiedzy” (Tamże).

Eksperymentalny charakter autoetnografii jako swoistego pola sił, pozwala przypisać jej wspomniane wyżej cechy (samo)zwrotności w obszarze komunikacji, a w efekcie nadaje nowy kierunek pisarstwu naukowemu – pozwala wplatać weń osobiste przeżycia, wspomnienia płynące zarówno z pamięci własnej, jak i postpamięci (ang. *postmemory*) oraz *quasi* pamięci (ang. *quasi-memory*) (zob. Hirsch 1997 oraz Shoemaker 1970), fikcje i zmyślenia (zob. Kafar 2016: 147–172), fragmenty utworów literackich, metafory czy nawet anegdoty. Przydaje jej w ten sposób cech właściwych technikom *assemblage*, które operują nieszablonowym podejściem do tematu, niekiedy wręcz kontrowersyjnym¹², który stanowi swoiste wyzwanie (i to nie tylko w odniesieniu do warsztatu pisarskiego). Parafrazując słowa Petera Alheita można by powiedzieć, że badacze jako uczestnicy społeczności akademickiej ulegają „biografizacji” (zob. Alheit 2004) – wykorzystując swój potencjał interpretacyjny, predyspozycje analityczne i posiadaną kompetencję biograficzną (rozumianą jako zdolność uczenia się z biografii własnej oraz innych osób, a także umiejętność świadomego i wielostronnego reagowania na otoczenie, którą można wiązać z inteligencją emosocjalną czy kategorią „uważności” – ang. *mindfulness*), zmierzają do świadomego „wmontowania” doświadczenia osobistego w praktykę badawczą, a w efekcie umieszczają je na mapie zawodowej biografii – w tym przypadku naukowej. Nie jest to pierwszy „zwrot biograficzny”

¹² W sztukach plastycznych *assemblage* odnajdziemy m.in. w twórczości Władysława Hasiora (np. *Czarny krajobraz I – Dzieciom Zamojszczyzny*), czy Tadeusza Kantora (np. *Parasol i kobieta*).

w naukach społecznych¹³, jednak wyróżnia go szczególny „imperatyw biograficzny”¹⁴: doświadczenie osobiste otwiera się na rzeczywistość – przestaje być przedmiotem roz(poznania), stając się jego narzędziem w pracy analitycznej – innymi słowy doświadczenie, które zostaje utekstowane (i ukontekstowane) przez narrację nie jest już przedmiotem analizy, proces analizy odbywa się *poprzez* doświadczenie – w ten sposób traci ono funkcję pojęcia opisowego na rzecz pojęcia operacyjnego, rekonstruującego rzeczywistość¹⁵. Jest to jeszcze jeden przykład możliwej *wędrówki* pojęcia.

Aspekt otwartości doświadczenia będzie oznaczał (szczególnie w ujęciu hermeneutycznym), że każdy człowiek posiada własne drogi w świecie, własne perspektywy, horyzonty lub jak powiedziałby Jacques Derrida – konteksty. Życie ludzkie zanurzone w okolicznościach historycznych, kulturowych i społecznych przesycone jest symbolami, a jak zauważa Sławomir Krzychała (2007: 21) doświadczenie symbolicznie ustruktrowane odznacza się refleksyjnym charakterem, wszak „symbol daje do myślenia” (Ricoeur 1975: 7–24). Refleksja, refleksyjność czy też retrospektywność sprawiają, że biografia ma wymiar idiograficzny. Egzystencja człowieka ujmowana jest całościowo i w kontekście doświadczanych subiektywnie dziejów biograficznych (Tischner 1989: 162–242). Owa dziejowość stanowi ważny element w hermeneutycznej teorii doświadczenia. Wynika z niej, że chociaż żyjemy w teraźniejszości, to jednak nasze działania i poznanie są determinowane przez przeszłość, jak również zwrócone są ku przyszłości. Innymi słowy treść naszego życia formowana jest przez zdarzenia przeszłe, także te, których sami nie doświadczyliśmy, a które zostały *zapośredniczone* przez inne osoby, sytuacje lub zdarzenia zaś w teraźniejszości zostały skumulowane i ukierunkowują nas na przyszłość¹⁶.

¹³ O „biographical turn” pisze m.in. Agnieszka Bron – w kontekście badań andragogicznych (zob. Bron 2009: 37), termin ten wyraźnie pobrzmiwa także w pracy Mieczysława Malewskiego (2010).

¹⁴ Linden West pod tym pojęciem rozumie „podmiotowy i narracyjny zwrot, akcentujący osobiste i społeczne rozumienie oraz aktywną rolę ludzi jako moralnych sprawców i uczestników procesów społecznych, w tym także procesów uczenia się” (West 2002: 51, cyt. za Malewski 2010: 127).

¹⁵ Warto rozważyć również kwestię zogniskowania doświadczenia wokół pamięci, będącej czynnikiem strukturującym doświadczenie w biografii (np. pamięć przyswojona/pamięć nieprzyswojona). Jako że możliwe jest substytutowe operowanie pamięcią jako źródłem, przedmiotem lub narzędziem poznania (zob. Kaniowska 2003), bądź jako nośnikiem znaczeń/mechanizmem formującym – nie bez znaczenia wydaje się w omawianym kontekście „użyczenie” podobnych cech doświadczeniu.

¹⁶ Pamięć jednostki nie jest budowana wyłącznie ze wspomnień o charakterze autobiograficznym. W tym miejscu nawiązuję do dwóch, analizowanych przez mnie w oddzielnej pracy, kategorii: „postpamięci” i „quasi pamięci” (zob. Czajkowska 2016a: 96–106).

Rozważanie utekstowania doświadczenia rodzi pytanie, jak zdefiniować „tekst”, który w hermeneutyce jest rozumiany niezwykle szeroko. Najogólniej można przyjąć, że stanowi on przejaw życia człowieka lub różnych jego aspektów, przybierając postać mowy, pisma czy ruchu. Kluczowe znaczenie ma zatem życie przeżywane przez jednostkę, „opowiadanie” o życiu za pomocą mowy lub pisma przy mniejszym bądź większym zaangażowaniu emocjonalnym. Taką formułę odnajdujemy w autoetnografii ewokacyjnej (inaczej niż w jej odmianie analitycznej), gdzie postulowany „rezonans emocjonalny” realizuje się *poprzez* subiektywny opis doświadczeń osobistych (zob. Anderson 2014: 148, 158). Za Paulem Ricoeurem można zatem przyjąć, że „ludzkie działanie równie dobrze jak i tekst pisany może być czytane jako tekst” (za Widera-Wysoczańska 2000: 66). W analizie hermeneutycznej dążeniem będzie próba jego zrozumienia i interpretacji. Podobnie w kręgu badań autoetnograficznych badacz-obszernik występuje jako aktywny twórca znaczeń. Rozważa m.in. motywy postępowania, okoliczności zdarzeń czy kryteria dokonywanych wyborów dotyczących drogi życiowej lub jednej z jej ścieżek. Koherentne są więc rozumienie i interpretacja: współwystępują jako sposób *bycia-w-świecie*, bądź jako droga do jego odkrywania i poznawania. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że przestrzeń doświadczenia będzie zawsze przestrzenią już zinterpretowaną (i obciążoną znaczeniami) – jak ma to miejsce w przypadku „podwójnej hermeneutyki” i metody rekonstrukcyjnej, w ramach której badacz podejmuje się rekonstrukcji tego, co jako rekonstrukcja już funkcjonuje. Wspomniana metoda zmierza zatem zawsze do „rekonstrukcji drugiego stopnia” przy założeniu, że zadaniem badacza jest „obserwacja drugiego stopnia” (por. Krzychała 2007: 21). Interpretacja jako taka stanowi nie tylko zadanie poznawcze, wyjaśnianie tego, co tekst znaczy w swoim własnym świecie, lecz także co znaczy on w dialogu z badaczem i dla badacza (Widera-Wysoczańska 2000: 67). W sensie metaforycznym, jak ująłby to Strzeмиński (2016: 53), „w procesie widzenia nie to jest ważne, co mechanicznie chwytą oko, lecz to, co człowiek *uświadamia* sobie ze swojego widzenia”. W tak rozumianym procesie widzenia mamy do czynienia nie tylko z patrzeniem (jako czynnością koniunktywną – opartą na pamięciowym, nawykowym utrwaleniu obiektu lub obrazu i jego odtwarzaniu dzięki uprzedniemu „wpisaniu” w *corpus memoriae*), ale także z interpretacją (czynnością komunikatywną – inkarnowaniu obiektu/obrazu w obszar przekazu werbalnego). Sposób widzenia pozwala *unaocznic* tekst (Bal 2012: 63), a więc wytworzyć obraz na podstawie bodźców pochodzących z tekstu, co pozwala „wydobyć na światło dzienne obecność i kluczowe znaczenie *obrazów* w czytaniu” (Tamże) – realizując tym samym postulat autoetnografii ewokacyjnej: aktywowania rezonansu emocjonalnego u czytelnika i adaptowania nagromadzonej subiektywności.

Dryfujący cel – *shared narratives/shareable narratives*

Niezależnie od przypisania autoetnografii ewokacyjnej podejścia idio-graficznego, zaś analitycznej nomotetycznego¹⁷, charakterystyczny dla obu praktyk akt autonarracji może ulegać przekształceniu w procesie konwersacyjnej intersubiektywności (ang. *conversational intersubjectivity*). Intersubiektywność odnoszona jest tutaj do narracji¹⁸ (autonarracji), która może przybrać dwa różne statusy. Można zatem wskazać na narrację współ-dzieloną z innymi (ang. *shared narrative*) oraz na narrację możliwą do współ-dzielenia (ang. *shareable narrative*) (por. Passerini 2014: 196). Pierwsza z nich odnosi się do przeszłości, a więc aktu narracji jako aktu dokonanego, druga jest ukierunkowana na przyszłość i dotyczy narracji potencjalnej czyli takiej, którą moglibyśmy z innymi współ-dzielić. O ile „shared narrative” nie stwarza większych trudności interpretacyjnych – z łatwością można ją odnieść do autoetnografii ewokacyjnej – bowiem dokonany akt autonarracji wzywa do współodczuwania stawiając czytelnika w sytuacji, w której *alea iacta est*, o tyle „shareable narrative” jest bardziej wieloaspektowa czy też wielorodna (ang. *multiple*). Jej podstawą będzie zdolność do retrospekcji i wiedza o własnym wewnętrznym świecie, która odzwierciedla się w doznawaniu i rozpoznawaniu emocji oraz adaptowaniu ich we własnej sprawczości – można ją zatem określić mianem inteligencji intrapersonalnej. Wobec powyższego źródłem wiedzy intrapersonalnej będą różnego rodzaju doznania, przy czym w ludzkiej pamięci o wiele intensywniej zapisują się te, które posiadają określony ładunek emocjonalny i nie są obojętne (nieznaczące). Trwałe ślady będą więc pozostawiane przez doświadczenia o swoistych przymiotach – za Aleidą Assmann (2015: 207) można je określić jako *dia-faniczne* („na wskroś znaczące”) i *epi-faniczne* („później znaczące”) – które mogą być wartościowane pozytywnie (dobre/przyjemne) lub negatywnie (złe/nieprzyjemne), zawsze jednak należą do kategorii wspomnień definiujących (osadzających), czyli tzw. kotwic biografii¹⁹. Sugestywnie ilustruje to fragment *A sketch of the past* Virginii

¹⁷ O ile autoetnografia ewokacyjna jest dyscyplinowana przez emocje, autoetnografię analityczną dyscyplinują dane empiryczne (Anderson 2014: 155, 157).

¹⁸ Polemiczne stanowisko względem narracji jako aktu wspomagającego samorozumienie zajmuje Galen Strawson, stwierdzając m.in., że im więcej przywołujemy, opowiadamy od nowa, im bardziej narratyvizujemy siebie, tym mocniej ryzykujemy oddalenie się od rzetelnej świadomości własnych czynów i możliwości – nie zawsze zatem narracja będzie fenomenem gwarantującym poznanie (zob. Strawson 2004).

¹⁹ To właśnie te drugie znajdują najczęściej odzwierciedlenie we współ-dzielonych narracjach autoetnograficznych. Można wśród nich odnaleźć m.in. doświadczenia trudne i kryzysowe takie, jak choroba, śmierć, samotność, stygmatyzacja, żaloba, porażka – będące sytuacjami granicznymi doświadczanymi w fazie tzw. liminalności (rozumianej jako

Woolf, który można potraktować jako miniaturę autoetnograficzną: „Są to trzy przykłady chwil wyjątkowych. Często przypominam je sobie (ang. *I often tell them over*), a raczej to one same wpływają niespodziewanie na powierzchnię. Teraz jednak spisuję je po raz pierwszy i uświadomiłam sobie coś, z czego wcześniej nie zdawałam sobie sprawy. Dwie z tych chwil doprowadziły mnie do stanu rozpaczy. Natomiast trzecia wywołała we mnie stan zadowolenia. (...) Chociaż nadal mam tę szczególną właściwość, że doznaję takich nagłych wstrząsów, to teraz zawsze witam je z ochotą; po pierwszym zaskoczeniu zawsze natychmiast czuję, że są one szczególnie cenne. I tak oto zaczynam przypuszczać, że to właśnie owa zdolność przeżywania wstrząsów sprawia, że jestem pisarką. Zaryzykuję wyjaśnienie, że w moim przypadku po wstrząsie od razu pojawia się pragnienie, by go wyjaśnić. Czuję, że otrzymałam cios, ale nie jest to jak myślałam, będąc dzieckiem, po prostu cios zadany przez wroga skrywającego się za bawełną życia codziennego, jest to lub będzie pewnego rodzaju objawienie; to jest znak jakiejś rzeczywistej rzeczy ukrytej za pozorami, a ja urealniam ją, ujmując w słowa” (Woolf 1985: 71–72; tłum. własne – A.C.).

Odnosząc się do wielorodności, narracje możliwe do współ-dzielenia (ang. *shareable narratives*) można rozumieć w następujących wymiarach:

1. Jako alternatywę dla dominującego dyskursu – uzupełnianie „białych plam”, rewidowanie przeszłości, podejmowanie tematu z innego punktu widzenia, wypełnianie (ang. *floating gap*), sięganie do tematów tabu²⁰.

2. Jako odpowiedź na „shared narrative” i podtrzymywanie epifenu z niej płynącego – biorąc za podstawę wspólnotę myśli czy doświadczeń; w tym obszarze narracja wkracza w dialog, który może przyjąć formę fikcyjnej rozmowy rozumianej jako rodzaj literacki, spotkania rzeczywistych osób bądź spotkania rzeczywistych społeczności (w osobach ich reprezentantów).

3. Jako labilne przemilczenie bądź zapomnienie²¹, mając na uwadze, że aplikacje narracyjne wynikają z potrzeb, wymagań bądź wyzwania

pasmowy moment zawieszenia w czasie) (por. Buchowski 1993: 132 i n.). Obok nich należy jednak wskazać także na doświadczenia osobiste ważne dla podmiotu doznającego z uwagi na element *znaczący* – może nim być pojawienie się danej osoby (np. autorytetu), wartości przestrzenne mające swoje przejawy w miejscach, obiektach, przedmiotach (np. dziełach literackich czy dziełach sztuki, osobistych pamiątkach).

²⁰ Przykładem narracyjnej polifonii będzie m.in. uwzględnianie perspektywy zarówno ofiary, jak i oprawcy (zob. np. Dominus, Hugo (b.d.) oraz film *Dzieci Wehrmachtu* w reż. Mariusza Malinowskiego), czy też społeczne znaczenie figury „bystanders” – w odniesieniu do Zagłady – w znaczeniu, jakie nadał jej Jan Grabowski (zob. tegoż 2015: 113–133; zob. także Błoński 1987).

²¹ Zapomnienie można tutaj odnieść do jednej z siedmiu form opisywanych przez Paula Connertona (2008): represyjnego wymazywania z pamięci, normatywnego zapomnienia,

teraźniejszości, a nadawanie sensu historii osobistej odbywa się poprzez jej transmisję.

4. W konsekwencji powyższych – jako budulec „conversational social history”, a także socjowiedzy, istniejącej pomiędzy podmiotami, nie zaś w nich samych jako substancjalnych nośnikach.

Dochodzenie do głosu osobistych przekazów, często na tematy wykraczające poza naukowe kontinuum, czyni ze społeczności akademickiej „społeczność interbiograficzną” – współ-dzielącą narrację. Ile jest w tej przestrzeni narracji możliwych do współ-dzielenia i na ile doświadczenia osobiste oraz stojące za nimi historie emocji konstytuują narzędzie metodologiczne – można obserwować śledząc kierunek zwrotu autorefleksyjnego w obrębie pisarstwa naukowego i biografii intelektualnych. Niemniej jednak warto mieć na uwadze, że wszystkie doświadczenia jednostkowe i związane z nimi wspomnienia, należące do „klasy osobistych twierdzeń”, a więc takich, które za swój przedmiot przyjmują historię życia danej jednostki (Connerton 2012: 64) to *historie fantomowe* – którymi podobnie jak bólem, nie jesteśmy w stanie się w pełni podzielić.

Autoetnografia w polu semantycznym – próba analizy

Przy badaniu kwestii zróżnicowania na gruncie terminologicznym, czy też występującego niekiedy „pojęciowego zgiełku” (Malewski 2001: 29–30), pomocna może okazać się metoda analizy pól semantycznych, w której wiodącą kategorią analityczną jest język. Może być ona traktowana jako wariant dla metody analizy treści bądź jej uzupełnienie²². W badaniach uwzględniających perspektywę biograficzną szczególnie przydatna będzie podczas analizy narracji, analizy dokumentów osobistych, choć z powodzeniem można ją również zastosować w odniesieniu do materiałów wizualnych; znajduje także zastosowanie w obrębie metodologii teorii ugruntowanej (z uwagi na decydujące w analizie pól semantycznych czynniki, jakimi są gramatyka oraz redukcja). Na potrzeby niniejszego tekstu sięgam do jej klasycznej wersji, której przykłady zostały opisane przez Régine Robin (1980: 252–281).

zapomnienia konstytutywnego dla formowania nowej tożsamości, strukturalnej amnezji, zapomnienia jako unieważnienia, zapomnienia jako zaplanowanej dezaktualizacji, zapomnienia jako ciszy upokorzenia, jak również do obszaru historii mówionej (ang. *oral history*) grup dominujących oraz grup podporządkowanych (zob. Connerton 2012).

²² Analiza pól semantycznych jako metoda główna lub uzupełniająca jest obecna w badaniach polskich autorów (zob. m.in. Leoński 1987; Kłosiński 1994; Ostrowicka 1999).

Podstawowe założenia metody, opracowane przez badaczy z Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud, są następujące:

1. „Tekst nie jest przezroczysty. Szukanie znaczenia tekstu, zdania, wyrazu, wymaga pewnej pracy nad tekstem, pozornego rozłożenia ciągu wypowiedzeniowego i porządku wypowiedzi po to, by złożyć je na powrót zgodnie z czytelnością znaczącą” (Robin 1980: 252).

2. Odszukanie znaczenia wyrazu oznacza przeanalizowane wszystkich jego zastosowań albo kontekstów. W ten sposób odwoływanie się do intuicjonizmu, cytatu ilustracyjnego czy do kategorii tematycznej zostaje wyeliminowane (Tamże)²³.

3. „Leksyki nie traktuje się jako zestawienia terminów nawzajem ze sobą nie związanych” (Tamże), ponieważ nie jest ona „zwykłym zlepkiem pewnej liczby izolowanych wyrazów, [stanowi – przyp. A.C.] system, w którym wszystkie jednostki są ze sobą skoordynowane albo sobie przeciwstawione” (Dubois 1962: 188, cyt. za Robin 1980: 252).

Zatem przedmiotem badań staje się pole leksykalne określonego wyrazu (słowa kluczowego „zakotwiczonego” w przedmiocie badań), zaś celem – wykazanie zależności między strukturą pola leksykalnego a siatkami relacji słowa-kłucza (dążymy do ustalenia: jakie jest pozasłownikowe znaczenie słowa kluczowego? jak kształtuje się jego pole semantyczne?). Procedura ta polega na odnalezieniu w analizowanym materiale wyrazów i zwrotów, które będą pełniły określone funkcje (czyli tworzyły siatkę relacji) względem wyrazu wyjściowego (słowa kluczowego). Wskazanie słowa kluczowego może nastąpić *a priori* – na podstawie sformułowanego uprzednio pytania badawczego lub *a posteriori* – na podstawie zgromadzonych danych empirycznych, z których zostaje ono wyodrębnione (co może przekładać się na zmodyfikowanie pytania badawczego).

W siatce relacji możemy wyróżnić następujące formy:

1. Określenia/trybuty – odpowiadają one syntagmie, czyli grupie wyrazów powiązanych związkiem składniowym; należą do nich m.in. zdania względne, przymiotniki, przydawki, epitety syntagmy nominalnej (np. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej jest najwyższym przedstawicielem Rzeczypospolitej Polskiej), orzeczniki syntagmy czasownikowej (np. bieganie jest ostatnio modne); wskazują na istotę słowa kluczowego – jakie posiada ono cechy.

2. Asocjacje – czyli skojarzenia, które odpowiadają związkom kontekstowym i sferom znaczeń, wskazują na to, z czym słowo klu-

²³ Podobne założenie odnajdujemy u Émile’a Benveniste, który stwierdza, że „znaczenie formy językowej określa zespół wszystkich jej zastosowań, ich dystrybucja i typy połączeń, jakie z niej wynikają” (Benveniste 1966: 91–102, cyt. za Robin 1980: 252).

czowe jest kojarzone, z czym jest związane, na co wskazuje kontekst jego użycia (w tej kategorii często występują metafory, nazwy własne, toposy)²⁴.

3. Opozycje – odpowiadają przeciwieństwu słowa kluczowego; Robin wskazuje na opozycje formalne (oparte na przedrostkach anty-, in-, nie-), pary antonimiczne (np. twardy/miękki), pary umotywowane morfologicznie (np. ład/bezład), konstelacje wokół tego samego wyrazu (np. lud/burżuazja, lud/szlachta, lud/kapitałiści), opozycje paralelne (np. klasy bogate/klasy biedne) oraz opozycje, których antonimiczność tworzy się dzięki kontekstowi i związkom logiczno-gramatycznym (Tamże: 253–254).

4. Działania podejmowane przez podmiot (słowo kluczowe) – na czym polega jego aktywność, jakie wywołuje skutki (Kłosiński 1994: 152), (np. Prezydent Rzeczypospolitej czuwa nad przestrzeganiem Konstytucji).

5. Działania względem podmiotu/działania na podmiot (słowo kluczowe) – jakie działania są nań skierowane przez inne siły, osoby trzecie (Tamże; Robin 1980: 255), (np. Prezydent Rzeczypospolitej jest wybierany przez Naród w wyborach powszechnych, równych, bezpośrednich, w głosowaniu tajnym).

6. Ekwiwalenty – czyli elementy utożsamiane (nie są nimi synonimy), które odpowiadają „substytutom semantycznym”, co oznacza że w określonych kontekstach mogą występować zamiennie (np. wyzwolenie mas, wyzwolenie proletariatu, wyzwolenie klasy robotniczej) (Tamże: 254).

Jak zauważa Jacek Leoński (1990: 91), „pole semantyczne jest wynikiem interpretacji rzeczywistości przez jednostkę, która decyduje, co zostaje zachowane w jej świadomości. Właśnie w polu semantycznym uwiadaczniają się procesy zdobywania wiedzy podręcznej, procesy typyfikacji rzeczywistości, systemy istotności, a także przekładalność perspektyw (negocjacje)”.

Jakie zatem efekty przynosi zastosowanie metody analizy pola semantycznego? Możemy dzięki niej dowiedzieć się m.in., co jest tożsame ze słowem kluczowym (ekwiwalenty), co stanowi przeciwieństwo bądź zaprzeczenie słowa kluczowego (opozycje), w jakich kontekstach występuje słowo kluczowe – np. jak jest rekonstruowane w danym dyskursie (asocjacje), jak słowo kluczowe jest oceniane biorąc pod uwagę przypisywane mu cechy (określenia/atrybuty); w przypadku podmiotu, którym jest konkretna osoba, możemy ustalić czy jest raczej obiektem

²⁴ Jako przykład rozbudowanej kategorii asocjacyjnej można przywołać „miejsca pamięci” rozumiane jako konstrukt, który wprowadził do dyskursu naukowego francuski historyk Pierre Nora (zob. Czajkowska 2016b: 24–44).

podlegającym zewnętrznym działaniom/wpływowom (działania *na*), czy też agentem (*agensem*) podejmującym działania (działania *przez*). Należy pamiętać, że jest to metoda, która wykorzystuje narzędzia o charakterze socjolingwistycznym, które umożliwiają wgląd w strukturę danego tekstu na poziomie konceptualnym i praktycznym – z jednej strony narzędzie wykorzystuje rozbudowany zespół pojęć teoretycznych, z drugiej jednak strony dostarcza uogólnionego schematu, który może okazać się użyteczny nie tylko w przypadku analiz rozbudowanych tekstów (np. transkrybowanych wywiadów), ale również względem ich szczegółowych aspektów (np. częstotliwości występowania czasowników modalnych, co pomaga m.in. w zlokalizowaniu subiektywności w analizowanym materiale). Na etapie dokonywania końcowej interpretacji materiału empirycznego metoda ta pozwala (o ile taki cel wyznaczy sobie i poweźmie badacz) na równorzędne przedstawienie wyników analizy ilościowej i jakościowej²⁵.

Dla zobrazowania pola semantycznego pojęcia „autoetnografia”²⁶, analizie zostały poddane trzy teksty²⁷ poruszające bezpośrednio problematykę niniejszego zagadnienia. Przedstawiona poniżej próba rekonstrukcji znaczeń oscylujących wokół analizowanego terminu może być rozpatrywana wyłącznie w odniesieniu do tych tekstów, bowiem w świadomości badaczy pojęcie może być reprezentowane pod wpływem innych, różnicujących czynników. Jak dowodzi Andrzej Wejland (1991: 20): „(...) pojęcia używane przez konkretnych aktorów społecznych w ich społecznych *milieus* odbiegają znacznie od ideału nakreślonego przez filozofów w klasycznej semantyce”. Wybrane teksty stanowią również tylko jedno spośród wielu źródeł wiedzy na temat autoetnografii. Mając na uwadze rozstrzygnięcia kategoryzacyjne poczynione w oparciu o przedstawioną powyżej charakterystykę metody, jak i względy redakcyjne, z analizy zostały wyłączone siatki relacyjne dotyczące działania podmiotu oraz działania na podmiot (czynności, które najczęściej charakteryzują działanie podmiotu zostały tutaj włączone do siatki określeń jako stany np. „odślania wiele warstw świadomości”). Można zatem traktować poniższą analizę jako próbę cząstkowego zobrazowania ewentualnych walorów metody.

²⁵ Metoda analizy pól semantycznych wykazuje wiele zbieżności z tzw. Analizą Zdaniową Dyskursu (APD) – metodą autorstwa Rodolphe Ghilione oraz Benjamin Matalona (zob. Ghilione i in. 1985) – szczególnie uwydatniają się związki z psycholingwistyką, socjologią wiedzy i językoznawstwem.

²⁶ Na temat wędrującego pojęcia „autoetnografia” w kontekście wypełniającego je ładunku semantycznego zob. więcej w tym tomie: 11–24.

²⁷ Kacperczyk 2014; Kafar 2010, 2014.

Tabela 1. Pole semantyczne dla pojęcia „autoetnografia”, czyli lista wyrażen i zwrotów z nim powiązanych

OKREŚLENIA	ASOCJACJE	OPOZYCJE	EKWIWALENTY
<ul style="list-style-type: none"> • sposób otrzymania danych w badaniach społecznych • pod jedną nazwą mieści wiele – niekiedy wykluczających się znaczeń • główny lub wspomagający sposób docierania do informacji • trudno uznać za jednolitą metodę • skierowana może być do osób, które mają wyraźne inklinacje pisarskie • odłania wiele warstw świadomości • wymaga od badacza, aby był wrażliwy • chce od czytelnika, aby się zatroskał, poczuł, współczuł i zrobił coś, podjął działanie • ujawnia zmaganie, pasję, ucieleśnione życie i wspólne wytworzenie sensu • opiera się i wychodzi od aktu auto-narracji • może oznaczać zarówno pisanie, jak i działania performatywne • jej pisanie jest nie-samowicie trudne • ogniskuje cały proces badawczy na osobistych przeżyciach i biografii autora 	<ul style="list-style-type: none"> • gatunek pisarstwa • nowe zjawisko w historii nauk humanistycznych • rodzaj dociekania • wyraz odrzucenia tradycyjnych wartości nauk społecznych • działanie o charakterze politycznym • szczególna pozycja • przemiany humanistyki • zwrot postmodernistyczny • zwrot performatywny • podejścia feministyczne • wzrost znaczenia metod jakościowych • konieczność uwzględniania osobistego odniesienia • stosowana na rozmaite sposoby • autoobserwacja • autorefleksja • subiektywność • opowiadanie historii • performans • dokument osobisty • humanizacja nauki • sytuacje graniczne • pisanie • pisanie terapeutyczne • pisarstwo autobiograficzne • metoda narracyjna 	<ul style="list-style-type: none"> • ewokacyjna/analityczna • kategoria nadrzędna/podtyp innych form • pisanie/działanie 	<ul style="list-style-type: none"> • narracje Ja • eseje osobiste • relacje w pierwszej osobie • narracje o doświadczeniach osobistych • etnograficzne krótkie historie • opowieści pisane • badanie pełnego uczestnika • badania oportunistyczne • etnografia osobista • socjoautobiografia • etnografia siebie • radykalny empiryzm • krytyczna autobiografia • autopatografia • narracje ewokacyjne • refleksywna etnografia • opowieści konfesyjne • etnograficzny pamiętnik • etnobiografia • autobiologia • autobiografia kolaboratywna • emocjonalizm • teksty oparte na doświadczeniu • poetyka etnograficzna • etnografia tubylcza • etnografia rdzenna • autobiografia etniczna • kreatywna literatura faktu

OKREŚLENIA	ASOCJACJE	OPOZYCJE	EKWIWALENTY
<ul style="list-style-type: none"> • <i>osobista narracja jako stworzony dokument</i> • <i>technika otrzymywania materiałów</i> • <i>strategia badawcza</i> • <i>nowatorski wzorzec uprawiania nauki</i> • <i>nie ma jednej</i> 			

Źródło: opracowanie własne

Siatką najbardziej czytelną, choć zarazem najmniej rozbudowaną, jest siatka opozycji. Można przyjąć, że wyraźnie odzwierciedla udział dwóch nurtów: racjonalistycznego z podejściem scjentyistycznym oraz etycznego z podejściem moralnym (konstelacja wokół tego samego wyrazu)²⁸. Najbogatsze siatki – określeń i ekwiwalentów, mogą okazać się kłopotliwe pod względem kategoryzacji i przyporządkowania poszczególnych zwrotów (dzieje się tak, gdy słowo kluczowe oznacza, jak w analizowanym przypadku, pewien proces, system czy sposób działania), ponadto może zdarzyć się, że w siatce określeń znajdują się kontrastujące ze sobą zwroty (np. nowatorski wzorzec/nie ma jednej autoetnografii). Niemniej jednak podejmując próbę przedstawienia syntetycznej wersji analizowanego pojęcia w formie teoretycznego schematu, przedstawiałby się on następująco:

Autoetnografia, „czyli (innymi słowy) ... *ekwiwalenty* ..., to ... *określenia* ..., z którym wiąże się ... [któremu towarzyszy] ... *asocjacje* ..., które wywołuje [powoduje] ... *działania podmiotu* ..., wobec którego [któremu] [z którym] należy ... *działania wobec podmiotu* ...” (Kłosiński 1994: 155).

W omawianym przypadku ukonstytuowane częściowo pole semantyczne (zaznaczone kursywą) mogłoby przedstawiać się następująco: autoetnografia, czyli *narracje o doświadczeniach osobistych*, to *sposób otrzymywania danych w badaniach społecznych*, któremu towarzyszy *konieczność uwzględnienia osobistego odniesienia*.

Powyższa selektywna rekonstrukcja miała na celu wyłonienie zwrotów znaczących, które wykazują swoiste zakorzenienie i koherencję w ob-

²⁸ W jednym z analizowanych tekstów autorka wyraźnie jednak zaznacza, że w odniesieniu do autoetnografii ewokacyjnej i analitycznej „różnica między tymi podejściami nie jest różnicą pozycji na kontinuum (emocjonalne – nie-emocjonalne czy analityczne – performatywne), ale dotyczy stopnia odejścia od paradygmatu pozytywistycznego” (Kacperczyk 2014: 67).

rębie omawianej problematyki. Zastosowany sposób analizowania może stanowić punkt wyjścia dla rozszerzenia perspektywy badawczej, choć z pewnością nie jest wolny od niebezpieczeństw i komplikacji, w szczególności „dwuznaczności semantycznej”, co wymaga szczególnej uwagi i ostrożności podczas interpretacji, szczególnie gdy mamy do czynienia z siatkami relacji, które tworzą się niejako samorzutnie. Otwartym pytaniem pozostaje, czy wyłoniona z tekstu lista znaczeń wpływa na „pole symboliczne” i „słowa-drogowskazy”, bez których trudno byłoby się odnaleźć.

Uwagi końcowe

Czy warto zastanawiać się nad współczesnymi społeczno-kulturowymi źródłami zmian w nauce? Jeśli przyjrzeć się otaczającej rzeczywistości i sferze komunikacji, wszystko co czytamy dzieje się „tu i teraz” – jest terażniejsze: doniesienia prasowe, wpisy w mediach społecznościowych, artykuły w Internecie, nawet książki w swej tradycyjnej (nie audiobookowej czy e-bookowej) formie zyskują swój nowy czas dzięki wznowionym wydaniom czy dodrukom. Przeszłość, nawet ta stosunkowo nieodległa i najbardziej osobista, jest *wypowiadana* w czasie terażniejszym. Znacząca terażniejszość swoimi śladami, wymaga uważności koncentrującej się na osobach, wydarzeniach, zagadnieniach, które w pierwszej kolejności są najważniejsze same dla siebie, nie dla szerokiej publiczności. Preparują nie tylko obiektywną wiedzę, ale także, a może przede wszystkim – osobiste preferencje. Do niedawna subiektywizm dawał prawo do posiadania własnej opinii i odczuć – ale nie faktów. Dziś idzie o krok dalej – fakty nie liczą się w zasadzie wcale, kluczowa stała się podmiotowa percepcja – już nie to jest ważne, że „ja tak czuję”, ale że „właśnie ja tak czuję”. Taki zwrot nie poddaje się w istocie kryterium wiarygodności w żadnym wymiarze dyscyplinarnym.

Bibliografia

- Alheit P.
2004 *Ponowoczesne wyzwania „społeczeństwa uczącego się”. Podejście krytyczne, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 27, s. 7–26.*
2011 *Podejście biograficzne do całościowego uczenia się, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 55, s. 7–21.*

- Anderson L.
2014 *Autoetnografia analityczna*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 144–167.
- Assmann A.
2015 *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, Poznań.
- Bachmann-Medick D.
2012 *Cultural turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Bal M.
2012 *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa.
- Benveniste E.
1966 *Problèmes de linguistique générale*, Paris.
- Błoński J.
1987 *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2; <https://www.tygodnikpowszechny.pl/biedni-polacy-patrza-na-getto-136188> (data dostępu: 2.5.2017).
- Bonnell V. E., Hunt L.
1999 *Beyond the cultural turn. New dimensions in the study of society and culture*, Berkeley–Los Angeles–London.
- Bron A.
2000 *Biograficzność w badaniach andragogicznych*, Zielona Góra.
- Buchowski M.
1993 *Magia i rytuał*, Warszawa.
- Bulira W.
2006 *Zrozumieć świat: sylwetka i twórczość Agnes Heller*, [w:] Á. Heller, *Wykłady i seminarium lubelskie*, Lublin, s. 127–154.
- Connerton P.
2008 *Seven types of forgetting*, „Memory Studies”, nr 1, s. 59–71.
2012 *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa.
- Czajkowska A.
2016a *Współczesne strategie edukacyjne na styku autorytetu i tradycji*, [w:] J. Piekarski, D. Urbaniak-Zajac (red.), *Wiarygodność akademicka w akademickich praktykach*, Łódź, s. 95–119.
2016b *Miejsce i pamięć. W poszukiwaniu przestanków badań biograficznych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 76, s. 23–44.
2018 *Pedagogika pamięci w Polsce. Stan obecny i perspektywy rozwoju*, [w:] A. Czajkowska, P. Trojański (red.), *U podstaw pedagogiki pamięci Auschwitz i Holokaustu*, Oświęcim, s. 15–34.
- Czajkowska A., Majewska-Siwiek A.
2018 *Wspomnienia obozowe jako źródło badań – kontekst biograficzno-hermeneutyczny*, [w:] A. Czajkowska, P. Trojański (red.), *U podstaw pedagogiki pamięci Auschwitz i Holokaustu*, Oświęcim, s. 193–232.

- Dominus S., Hugo P.
(b.d.) *Portraits of reconciliation*, „New York Times”; https://www.nytimes.com/interactive/2014/04/06/magazine/06-pieter-hugo-rwanda-portraits.html?_r=1 (data dostępu: 1.5.2017).
- Dubois J.
1962 *Le vocabulaire politique et social en France, de 1869 à 1872*, Paris.
- Dürrenmatt F.
2011 *Labirynt. Budowanie wieży. Tematy I-IX*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Jachimczak, Warszawa.
- Fejes A.
2009 *Idee Michela Foucault w badaniach nad edukacją dorosłych i całonocnym uczeniem się (na podstawie analizy czterech czasopism naukowych)*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 47, s. 25–47.
- Ghilione R. i in.
1985 *Les dires analyses. L'analyse propositionnelle du discours*, Paris.
- Grabowski J.
2015 *The role of „bystanders” in the implementation of the „final solution” in occupied Poland*, „Yad Vashem Studies”, t. 43, s. 113–133.
- Halicka M., Halicki J.
2002 *Drogi edukacyjne w biografjach starszych wiekiem mieszkańców Białegostoku*, [w:] E. Dubas, O. Czerniawska (red.), *Drogi edukacyjne i ich biograficzny wymiar*, Warszawa, s. 135–141.
- Hirsch M.
1997 *Family frames. Photography, narrative and postmemory*, Harvard.
- Kacperczyk A.
2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32–74.
- Kafar M.
2010 *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335–352.
2014 *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 16–31.
2016 *„Prawdziwe zmyślenie” w praktyce badawczej. Między doświadczeniem „bycia w terenie” a doświadczeniem literatury – podróż z Paulem Austerelem*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 147–172.
- Kaniowska K.
2003 *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 263, s. 57–65.
- Kłosiński M.
1994 *Semantyczna analiza pojęć „bezrobocie” i „bezrobotny” („bezrobotni”) w wypowiedziach prasowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 38, s. 151–156.

- Koselleck R.
2009 *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa.
2012 *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań.
- Kranz T.
2000 *Miejsca pamięci czy pamięć miejsc? Rozważania o roli upamiętnienia w przekazie społeczno-historycznym*, „Przeszłość i Pamięć”, nr 1, s. 57–63.
2004 *Pedagogika miejsc pamięci*, „Magazyn międzynarodowy. Obyczaje”, nr 16, s. 6–13.
2005a *The pedagogy of remembrance*, „Pro Memoria”, t. 23, s. 170–172.
2005b *Pedagogika miejsc pamięci*, [w:] T. Pilch, *Encyklopedia Pedagogiki XXI wieku*, t. 4, Warszawa, s. 170–173.
2009 *Edukacja historyczna w miejscach pamięci*, Lublin.
- Krzychała S.
2007 *Projekty życia. Młodzież w perspektywie badań rekonstrukcyjnych*, Wrocław.
- Kucia M.
2005 *Auschwitz jako fakt społeczny*, Kraków.
- Kuhn T. S.
2001 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromięcka, J. Nowotniak, Warszawa.
- Leoński J.
1987 *Drogi życiowe i świadomość społeczna robotników polskich*, Warszawa–Poznań.
1990 *Zastosowanie analizy pól semantycznych w badaniach świadomości społecznej prowadzonych metodą autobiograficzną*, [w:] J. Włodarek, M. Ziółkowski (red.), *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa–Poznań, s. 91–96.
- Malewski M.
2001 *Edukacja dorosłych w pojęciowym zgiełku. Próba rekonstrukcji zmieniającej się racjonalności andragogiki*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, t. 14, s. 29–57.
2010 *Od nauczania do uczenia się. O paradygmatycznej zmianie w andragogice*, Wrocław.
- Ostrowicka H.
1999 *Antysemityzm w opinii młodzieży*, „Kultura i Edukacja” nr 1, s. 55–61.
- Reckwitz A.
2000 *Die transformation der kulturtheorien. Zur entwicklung eines theorieprogramms*, Weilerswist.
- Ricoeur P.
1975 *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa.
- Robin R.
1980 *Badanie pól semantycznych. Doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, przeł. J. Arnold, [w:] M. Głowiński (red.), *Język i społeczeństwo*, Warszawa, s. 252–281.

- Saryusz-Wolska M., Traba R. (red.)
2014 *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Warszawa.
- Schlögel K.
2009 *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, przeł. I. Drozdowska, Ł. Musiał, Poznań.
- Shoemaker S.
1970 *People and their pasts*, „American Philosophical Quarterly”, t. 7, s. 269–285.
- Strathern M.
1993 *Ein schiefes verhältnis. Der fall feminismus und anthropologie*, [w:] G. Rippl (red.), *Unbeschreiblich weiblich. Texte zur feministischen anthropologie*, Frankfurt am Mein, s. 174–195.
- Strawson G.
2004 *Against narrativity*, „Ratio. An International Journal of Analytic Philosophy”, t. 17, s. 428–452.
- Strzemiński W.
2016 *Teoria widzenia*, Łódź.
- Tischner J.
1989 *W kręgu myśli hermeneutycznej*, [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków, s. 162–241.
- Wejland A. P.
1991 *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Warszawa.
- West L.
2002 *Postmodernism and the changing „subject” of adult learning*, [w:] A. Bron, M. Schemmann (red.), *Social science theories in adult education research*, Munster, s. 41 – 63.
- Widera-Wysoczańska A.
2000 *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*, Wrocław.
- Woolf V.
1985 *Moments of being*, San Diego–New York–London.
- Znaniński F.
2009 *Metoda socjologii*, Warszawa.

Pozostałe źródła

Dzieci Wehrmachtu, reż. M. Malinowski, 2009.

Katarzyna MAJBRODA*

EPISTEMICZNE PUŁAPKI
– METODOLOGICZNE NIEPOKOJE
AUTOETNOGRAFIA JAKO WYRAZ SPRAWCZOŚCI
I INWENCYJNOŚCI WOBEC NIEPRZEWIDYWANEGO
(*SERENDIPITY*) W ANTROPOLOGICZNEJ *PRAXIS*

Autoetnografia rozumiana jako styl praktykowania antropologii, metoda badawcza, gatunek piśmiennictwa, a nawet paradygmat (zob. Ellis, Bochner 2000, 2016), wywołała w ciągu kilkunastu lat znaczny rezonans w rodzimym środowisku naukowym i doczekała się licznych omówień oraz egzemplifikacji (zob. np. Kacperczyk 2014; Kafar 2013, 2016; Kaniowska 2017¹). Od pewnego czasu w dyskursie nauk społecznych konceptualizowana jest jako immanentny element habitusu badawczego i konieczny warunek refleksyjnego, a zarazem krytycznego praktykowania poznania (Holman Jones, Adams, Ellis 2016). Co więcej, w naukach społecznych pojawiają się także rozpoznania, które podkreślają amplifikację tego sposobu prowadzenia badań, nadając autoetnografii status innowacyjnego modelu uprawiania nauki w przestrzeni nauk społecznych. Przykładem takiego jej lokowania wśród strategii badawczych jest np. refleksja Anny Kacperczyk, która podkreśla, że „tak szeroko rozumiana autoetnografia stanowi pewien paradygmat uprawiania etnografii w ogóle, będący źródłem istotnych przesunięć we współczesnej humanistyce (...) i metodologii nauk społecznych, sięgających do samych podstaw wzorca uprawiania nauki i gromadzenia wiedzy” (Kacperczyk 2014: 38).

* Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski.

¹ Zob. monograficzny numer „Kultury i Społeczeństwa”, zatytułowany *Autoetnografia* („Kultura”... 2017).

W największym skrócie rzecz ujmując, autoetnografia jest podejściem badawczym, w którym jako badacze i badaczki korzystamy z własnych doświadczeń życiowych, jednak rozpoznanie to jest interpretowane na wiele sposobów, modelując style jej praktykowania (zob. Boylorn, Orbe 2016). Jak trafnie ujęła swoistość tej strategii poznawczej Deborah Reed-Danahay (1997), autoetnografia syntezuje postmodernistyczną etnografię (w której mocno kwestionuje się konwencje realistyczne i „obiektywność”) oraz autobiografię postmodernistyczną (w której idea spójnego, indywidualnego „ja” również jest reinterpretowana) (por. Kaufmann 2013). Autoetnografii zwykle się także przypisuje dążenie do splatania w praktyce badawczej tego, co osobiste z aspektami społecznymi i kulturowymi, co, jak zauważają Carolyn Ellis i Arthur Bochner, sprawia, że badacz w interakcji społecznej sam staje się przedmiotem badań, przesuując granice między tymi sferami (Ellis, Bochner 2006). Autoetnografia angażuje się zatem w dialektykę podmiotowości i wiedzy, choć poszczególne jej egzemplifikacje pokazują możliwość akcentowania zarówno jednej, jak i drugiej sfery na wiele sposobów.

Jak trafnie zauważa Marcin Kafar (2014: 16): „Banalna skądinąd konstatacja, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata postaci, lecz głęboko osadzone w rzeczywistości kulturowej i międzyludzkiej żywe podmioty, niesie ze sobą niebanalne konsekwencje natury epistemologicznej, metodologicznej, metodycznej, teoretycznej, a także aksjologicznej”. Obserwowane okrzepnięcie tego nurtu poznania zachęca do tego, by, po pierwsze, rozważyć komunikowanie raczej o wielu autoetnografiach, aniżeli o jednej, wyrazistej strategii poznania; po drugie, otwiera możliwość reinterpretacji zastanych sposobów jego konceptualizowania². Za takimi właśnie rozwiązaniami zdają się przemawiać przypomniane w tym tekście sposoby wplatania i włączania do badań etnograficznych wątków autorefleksyjnych i autobiograficznych, które pełnią bardzo różne funkcje zarówno w trakcie badań, jak i na poziomie dyskursywnym, służąc rozmaitym celom i strategiom badawczym oraz retorycznym.

Spoglądając na autoetnografię w szerszej perspektywie, można by powiedzieć, że w ostatnich latach zmieniła się w naukach społecznych i humanistycznych kultura badawcza, w której coraz częściej uwzględnia się tzw. miękkie kategorie badawcze, tj. wrażliwość, troskę, emocje i afekty, widząc w nich istotne komponenty procesu badawczego. Aspekty te zaczęto dostrzegać w naukach społecznych, a następnie poddawać

² Na marginesie dodam, że wydaje się to konieczne np. w kontekście wątków autoetnograficznych w nurtach relacyjnych takich jak: nowy materializm, etnografia międzygatunkowa, antropologia środowiska, rozwijających poznanie w sieciach relacji ludzi i nie-ludzi, w świecie więcej-niż-ludzkiem (Hastrup 2018; Lowenhaupt Tsing 2015; Konczal 2017).

refleksji dekady temu (Lutz 1986; Lutz, White 1988), co nie oznacza, że ich uwzględnianie zarówno w materii społecznej, jak i w warsztacie badawczym stanowi praktykę powszechną. Dlatego też dostrzegana w ostatnich latach swoista nobilitacja wspomnianych kategorii otwiera drogi do różnych sposobów artykulacji procesu poznania (zob. np. Stewart 2007; Kosovsky-Sedgwick 2003; Nycz, Łebkowska, Dauksza 2015; Davies, Spencer 2010). W atmosferze sprzyjającej krystalizowaniu się wspomnianych kategorii analitycznych i badawczych coraz wyraźniejsze stają się perspektywy autoetnograficzne, które wiążą się z wyrazistymi strategiami autorefleksyjnego, sprawczego rozwijania aspektów epistemicznych i metodologicznych wpisanych w badania empiryczne (Bloch 2018; Hummel 2016; Rakowski 2009; Pawlak 2018). Wystarczy przyrzeć się przywoływanym w dalszej części tego tekstu publikacjom, a jest ich przecież znacznie więcej, by przekonać się, że idea autorefleksyjności przestała funkcjonować także w polskich naukach społecznych i humanistycznych na prawach jakości ekskluzywnej, sporadycznej, wpisanej w określone gatunki i style konfesyjnego piśmiennictwa naukowego. Jeszcze do niedawna stanowiła istotny element modelu badań antropologicznych postrzeganych jako szansa na wprowadzenie do nauki „jakościowej metody badawczej, która pozwala autorowi na tworzenie autoreprezentacji w wysoce spersonalizowanym stylu i wykorzystywanie własnego doświadczenia w celu rozszerzenia zrozumienia zjawiska społecznego” (Wall 2006: 146; tłum. własne – K.M.). Tymczasem aktualnie wypadałoby uznać autorefleksyjność za przejaw określonej wrażliwości, kontekstowego rozumienia procesu poznania, a tym samym za kategorię egalitarną, immanentną i co więcej, konieczną z punktu widzenia sprawstwa przedstawicieli nauk społecznych, przejawiającego się w toku ciągłego przemyślenia i projektowania ruchomych i zmiennych ram procesu badawczego (Archer 2013; zob. też Majbroda 2017).

W świetle powyższych rozpoznań, w niniejszym tekście chciałabym nie tyle kolejny raz rozważać swoistość „autoetnografii po polsku” (Majbroda 2016, 2017), ile pokazać jeden z jej wątków, który obok sprawczości uznaję za wyrazisty aspekt autorefleksyjnie sprofilowanej *praxis*. W swoim tekście koncentruję uwagę przede wszystkim na określonym wymiarze praktykowania antropologii, choć niejednokrotnie sięgam do szerszego kontekstu nauk społecznych i humanistycznych, postrzegając autoetnografię jako immanentny element autorefleksyjnej praktyki badawczej w procesie pozycjonowania antropologów³ w odniesieniu do

³ W dalszych partiach tekstu, ze względu na brzmienie stylistyczne, w niektórych miejscach stosować będę formę „antropolog” zarówno w odniesieniu do podmiotu męskiego, jak i żeńskiego.

terenu, metody, technik badawczych, teorii, współpartnerów badań, rozmówców, ale także wobec ich własnych oczekiwań, celów i doświadczeń badawczych. Strategię pozycjonowania umieszczam w kontekście *nieprzewidywalnego* (ang. *serendipity*), postrzegając ją przy tym jako podstawową praktykę umiejscawiania siebie w przestrzeni badawczej, której zakres znacznie przekracza teren wraz z sytuacjami i relacjami w nim zachodzącymi⁴, wnikając w przestrzeń biografii, a także w sferę emocji oraz afektów. Wspomniane kategorie analityczne bywają trudne do rozpoznania i zwerbalizowania, jednak stanowią jeden z podstawowych komponentów profesji badacza i badaczki, funkcjonując jako istotny aspekt antropologicznej *praxis*.

Serendipity

Rozważania zawarte w tym tekście koncentrują się na relacyjnym ujęciu strategii autoetnograficznych i kategorii „nieprzewidywalności”, którą w naukach społecznych i humanistyce określa się mianem „serendipity”. Pojęcie to ma długą historię jako określenie wydarzenia odgrywającego kluczową rolę w wielu znaczących odkryciach. Słowo to zostało wymyślone w 1754 roku przez Horacego Walpole’a pod wpływem usłyszonej przezeń bajki opublikowanej po raz pierwszy kilka wieków wcześniej we Włoszech, w Wenecji, w której opowiedziana została historia *The three princes of Serendip*⁵ (Fabietti 2009: 19–20). Termin „serendipity” bywał używany od tego czasu z różnymi odcieniami znaczeń, w tym „przypadkowego odkrycia” oraz „szczęśliwego trafu”, które nie wyczerpują jednak jego semantycznych konotacji. W swojej korespondencji Walpole podkreślał bowiem, że trzej książęta nieustannie odkrywają, „przypadkowo i z rozmachem”, rzeczy, których nie szukali (zob. Merton, Barber 2004: 2–22). Aspekt wynalazczości i kreatywności wpisany w pojęcie „serendipity” wydobywa współcześnie np. Frank Pieke (2000: 129–30), dostrzegając, że „opisuje ono kreatywne napięcie pomiędzy strukturą i wydarzeniem, a także równowagę pomiędzy kontrolą i kreatywnością, która definiuje naukę jako powołanie w dyskursywnej wspólnoty” (tłum. własne – K.M.). *Przypadkowość* i *szansa* bywają konceptualizowane jako dwie kluczowe cechy metody etnograficznej (Rivoal, Salazar 2013), a kategoria

⁴ Odnoszę się przy tym do szerokiego rozumienia terenu, które uległo amplifikacji i obejmuje nie tylko topograficznie określoną przestrzeń, ale także rozmaite zjawiska, procesy i praktyki społeczno-kulturowe (zob. Buliński, Kairski 2011).

⁵ Serendip to dawna nazwa Sri Lanki.

„serendipity” doczekała się także modelowego ujęcia w postaci diagramu opisującego proces poznania w nauce w sytuacji pojawienia się *przypadkowego* (zob. Woods 2014: 176–185).

Już ponad siedem dekad temu socjolog Robert Merton wskazywał na obecność *serendipity* w badaniach jakościowych, które wprowadza „nieoczekiwany i strategiczny punkt odniesienia, wywierając na badaczu presję poszukiwania nowego kierunku badań, rozszerzającego istniejącą teorię” (Merton 1948: 506). W polskiej refleksji naukowej na aspekt nieprzewidzianego szczęśliwego trafu wpisanego w praktykę badawczą zwrócono uwagę w środowisku socjologicznym, omawiając go w szerokich kontekstach teoretycznych i empirycznych. W ujęciu Krzysztofa Koneckiego nawiązującego do koncepcji „serendipity” przedstawionej przez Gary’ego A. Fine’a i Jamesa G. Deegana w *Three principles of serendipity. Insight, chance, and discovery in qualitative research* (1996), kategoria ta oznacza przede wszystkim kontekst odkrycia. Jak przekonuje socjolog, jest to umiejętność, której możemy się nauczyć, stosując pewne techniki badawcze i procedury analizy. „Samo odkrycie może być jednorazowym aktem, ale poprzedza je żmudny proces badań prowadzonych zgodnie z określoną metodologią. Faktycznie zjawisko, które opisujemy, jest procesem. Możemy więc ostatecznie nazwać je «kontekstem odkrycia»” (Konecki 2008: 181). Jak zaznacza z kolei Malin Åkerström (2013: 11), cytując Ludwika Pasteura, „jeśli chodzi o obserwację, szansa sprzyja przygotowanemu umysłowi” (tłum. własne – K.M.).

W tekstach antropologicznych opisujących zmagania badaczy z „niegotowymi terenami” wątek *nieprzewidzianego* funkcjonuje w różnych konfiguracjach i wiąże się zwykle z etapem, który można by określić jako powzięcie pomysłu, ale także z gotowością do poruszania się w eksplorowanej materii zgodnie z rytmem nieoczekiwanych spotkań, wydarzeń, nowych spostrzeżeń i odkryć. Ugo Fabietti w tekście na temat kategorii „nieprzewidywalności” (ang. *serendipity*) w odniesieniu do zaproponowanego przez Charlesa Sandersa Peirce’a wniosku o abdukcji (zob. Kalaga 2015: 95; Majbroda 2019: 217–220) zaznacza, że pomimo licznych publikacji na temat autorytetu etnograficznego, refleksyjności i pozycjonowania, jak dotąd niewiele uwagi poświęcono procesowi odkrycia etnograficznego. Jak podkreśla, „[j]eśli chodzi o antropologię, wyjaśnienie, w jaki sposób weszliśmy w posiadanie pewnych informacji, które umożliwiły nam posunięcie się naprzód w naszych badaniach, ma kluczowe znaczenie metodologiczne” (Fabietti 2009: 17; tłum. własne – K.M.).

Przez „odkrycie w etnografii” Fabietti rozumie identyfikację czegoś, co pozwala etnografowi na zmianę perspektywy postrzegania określonego tematu lub problemu i umożliwia dalsze, wielokierunkowe poznawanie danego obiektu (Tamże). Warto mieć przy tym na uwadze odmienną

perspektywę, zgodnie z którą trudno jednoznacznie określić, czy w procesie poznania badacze mają do czynienia z tym, co nieprzewidywalne, czy też z tym, co nieuchronne i niezależne od „osobistych atrybutów antropologa” (Tilche, Simpson 2017: 690–708).

Wgląd w dylematy praktyki badawczej oraz poznania można by uzyskać z niezbadanych „czarnych skrzynek” antropologów, badając i rejestrując zawilości praktykowania antropologii i ich jednoczesnej autorefleksji nad tą praktyką. Systematyczne dekodowanie takich skrzynek może zawierać wskazówki dotyczące przebytych dróg, a w szczególności tych, które nie zostały jeszcze podjęte. Ich domknięcie oznaczałoby natomiast pewną inercyjność metodologiczną i zamknięcie się badaczy na nowe impulsy pochodzące z rzeczywistości (zob. Tokarska-Bakir 2017). Dlatego też antropologiczne poszukiwania i eksperymenty metodologiczne wynikają dziś, jak zakładam, nie tylko z kreatywności w zakresie conceptualnych zapożyczeń, lecz także, co wydaje się ciekawsze, biorą swój początek z nowych, nierzadko przypadkowo odkrytych lub na nowo próbowanych, m.in. mobilnych, abdukcyjnych, transrelacyjnych sposobów wypracowywania metod i praktyk badawczych (Majbroda 2019). Mapowanie tych ścieżek poznania mogłoby zapewne pomóc w rozumieniu rzeczywistych przebiegów, dylematów, zwątpień, reinterpretacji, wyborów, zaniechań i powrotów, które stanowią istotne komponenty refleksyjnej i inwencyjnej praktyki badawczej. Kategoria „serendipity” powiązana z autoetnograficznym wymiarem dyscyplinowej *praxis* dotyczy zatem aspektu, który prawdopodobnie z powodu chęci „naukowego dystansowania się jako wyznacznika profesjonalizmu” (zob. Okely 1992; Amit 2000) nie zawsze jest dyskursywnie eksponowany. Stanowi jednak wyrazistą strategię dyskursywnego pozycjonowania się badaczek i badaczy względem licznych, m.in. autobiograficznych, społecznych, politycznych i materialnych uwarunkowań procesu badawczego, pełniąc rolę istotnego narzędzia eksperymentów poznawczych. Tym samym *serendipity* jest siłą napędową dla rozwoju antropologii, ale jednocześnie „przechowuje obietnicę i perspektywę wykołowania się gdzieś i skierowania jej w inne strony” (Hazan, Hertzog 2012: 9; tłum. własne – K.M.). W podobny sposób ujmuje znaczenie tej kategorii James Shulman (2004: XVI), zaznaczając, że *serendipity* może być odczytywane jako „synekdocha dla wszystkich niejednoznaczności procesu poznawczego, jakie bierze się pod rozwagę” (tłum. własne – K.M.). Kiedy w realnym świecie dochodzi do *serendipity*, „nieoczekiwane dane mają tendencję do wyłaniania się z połączenia idei, obiektów, intuicji, fragmentów wiedzy itp.” (Olma 2016: 19; tłum. własne – K.M.), zupełnie tak, jakby od początku tkwiły w terenie w swojej potencjalności.

Wszystkie przypomniane pokrótce sposoby rozumienia i definowania tego kluczowego dla przedstawionej tu wersji autoetnografii pojęcia, wydają się być przydatnymi w konceptualizowaniu zarówno antropologicznej *praxis*, jak i procesu poznania, który jest z nią spleciony. Praktyki składające się na wytwarzanie wiedzy antropologicznej powstają bowiem nie tylko w rytmie spójnych powiązań, płynnego wynikania jednego działania z drugiego i nieprzerwanego pasma trafnych decyzji metodologicznych oraz wyborów teoretycznych. W rzeczywistości poznanie antropologiczne rozgrywa się w sieciach zawahań, konceptualnych zerwań, dylematów epistemicznych, poszukiwań metody i teorii kontekstowych oraz żmudnego wysycania pojęć i kategorii badawczych. Wspomniana linia myślenia została podjęta, a następnie zradykalizowana w naukach społecznych przez Barneya Glasera i Anselma Straussa, a kategoria „serendipity” stanowi jedno ze źródeł teorii ugruntowanej. Badacze ci szeroko rozpowszechnili bowiem ideę, iż badania empiryczne przynoszą nowe odkrycia, jeśli wynikają ze splotu przypadku i intuicyjnego rozumowania (Glaser, Strauss 2006: 185–186). Jak podkreśla Krzysztof Konecki, „zjawisko zaskoczenia i zdumienia badacza w pewnym momencie badań i analiz jest najczęściej wskaźnikiem odkrywania nowych zjawisk, a w konsekwencji rzeczywistość społeczna odkrywana jest w postaci kategorii, hipotez, zbiorów hipotez i ostatecznie nowych konstrukcji teoretycznych zbudowanych na tych hipotezach” (Konecki 2008: 172; tłum. własne – K.M.). Nieplanowane odkrycie i rola przypadku nie oznaczają jednak, że można obrać strategię analityczną, w której „wszystko jest do przyjęcia”, ponieważ zastosowanie pewnych procedur badawczych jest w tym procesie nieuniknione (Tamże). Podobne rozpoznanie odnajdujemy w rozważaniach Katariny Jacobsson, Kristiny Göransson i Davida Wästerforsa, wedle których, „ciekawość wydaje się być warunkiem wstępnym *serendipity*, ale ciekawość nie wystarczy, by jej doświadczyć. Tylko przygotowany umysł będzie w stanie rozpoznać i zrozumieć znaczenie szczęśliwego trafu, gdy do niego dojdzie” (Jacobsson, Göransson, Wästerfors 2013: 7; kursywa i tłum. własne – K.M.).

Wydaje się, że dzisiaj nie trzeba już nikogo przekonywać, iż bycie w jak najszerzej rozumianym terenie to czas nieoczekiwanych spotkań, nieprzewidywanych sytuacji i wydarzeń, które nierzadko mają istotny wpływ na powzięcie pomysłu, a bywa, że radykalnie reorientują nie tylko przebiegi badań, lecz także ich cele, kierunki oraz stawiane pytania badawcze, otwierając badaczy i badaczki na nowe aspekty eksplorowanych zagadnień (Estalella, Sánchez Criado 2018). Co więcej, do pomyślenia jest zakwestionowanie terenu jako takiego, zarzucenie początkowych tropów i konstruowanie przestrzeni badań od nowa (Fabian 1983).

W stronę eksperymentu

Badacze społeczni zajmują się rzeczywistością splecioną z wielu zjawisk, procesów i praktyk, które układają się w złożone, wielokontekstowe mozaiki determinant i zależności. „Kiedy badacz przygotowuje się do wejścia w teren, istnieje obawa, że nic ciekawego nie zostanie w nim odkryte. Taki strach nie uwzględnia jednak gotowości intelektualnej niezbędnej do zrozumienia potęgi rozgrywającej się rzeczywistości społecznej” (Fine, Deegan 1996: 446; tłum. własne – K.M.). Zatem poszukiwanie możliwych dróg poznawania świata społecznego musi wiązać się zarówno z nieprzewidywalnością (*serendipity*), jak i z inwencyjnością. Badacze i badaczki posługują się określonymi metodami i kategoriami konceptualnymi tak długo, jak długo okazują się trafne i przydatne. W proces ten wpisana jest jednak zarówno przygodność, jak i zmiana, co przekłada się na coraz większą świadomość laboratoryjnego i eksperymentalnego zarazem charakteru *praxis* rozwijanej w naukach społecznych. Obserwacja naszej rodzimej antropologii praktykowanej w ostatnich latach, pokazuje bardzo wyraźnie coraz częstsze pojawianie się pierwszoosobowych narracji w publikacjach antropologicznych, które określam, nawiązując do koncepcji Ryszarda Nycza, mianem tekstów-laboratoriów (Nycz 2013). Stanowią one zapis praktyk badawczych, w toku których wyłania się i krystalizuje teren, powstają notatki, klarują się kategorie, pojęcia oraz struktury opisu. Umieszczony w laboratoryjnym modusie *praxis* autoetnograficzny tryb wydobywa współzależny i nieuchronnie relacyjny wymiar różnorodnych praktyk antropologicznych. Ich narracyjne reprezentacje pojawiające się we wspomnianych tekstach-laboratoriach proponuję czytać nie jako ustabilizowaną znaczeniowo i domkniętą całość, ale raczej jako *tekst w procesie* ukazujący procesualność i zmienność pracy konceptualnej, metod i technik badawczych. Tekst-laboratorium to miejsce prób, namysłów, eksperymentów, poszukiwań metody i narzędzi, negocjowania ze sobą perspektyw badawczych, ale również przestrzeń wskazywania na drogi rozumienia tego, co zobaczone, doświadczane i przeżyte w toku badań. Coraz częściej bowiem wiedza antropologiczna jest wytwarzana w ruchu przemieszczeń i reinterpretacji zastanych teorii kontekstowych oraz metod badawczych, a wszystko to w trybie poszukiwań, negocjacji oraz refleksyjnej krytyki własnego stylu badań, co sprawia, że w procesie tym w większym stopniu niż dotychczas uwaga zaczyna koncentrować się na sprawczości i inwencyjności antropologa (Strathern 2000; Pels 2000; Rabinow 2011). Na poziomie epistemologicznym obejmującym intelektualne, doświadczeniowe, dyskursywne i techniczne wymiary poznania istotne są takie praktyki, jak *współmyślenie* i *współpoznawanie*, biorące swój początek z indywidualnych

doświadczeń badaczy oraz z ich autorefleksyjności konfrontowanych i zagęszczanych podczas sytuacji terenowych, w których antropolog w „gęstym uczestnictwie” (ang. *thick participation*) staje się dla siebie samego instrumentem poznania (Samudra 2008: 665–681). Czerpanie z nieprzewidywalności terenu podczas badań empirycznych, a także ze zmieniających się perspektyw poznania, jakie pojawiają się nierzadko pod wpływem prozaicznych wydarzeń mających miejsce w życiu antropologa, w znacznym stopniu wpływa na decyzje i wybory określonych koncepcji, metod i narzędzi badawczych. Wszystko to sprawia, że „powzięcie pomysłu” oraz „kontekst odkrycia naukowego” mogą mieć codzienny, nieakademicki charakter związany z dostrzeżeniem nieoczywistych aspektów zjawisk i transparentnych dotąd powiązań między nimi (zob. Konecki 2019).

Wypracowywane w odpowiedzi na *serendipity* style antropologicznej *praxis* sprzyjają autoetnograficznemu wynajdywaniu i inwencyjnemu wytwarzaniu koncepcji i kategorii, które okazują się adekwatniejsze, bardziej przydatne w rozumieniu badanych zjawisk. Inwencyjność i kreatywność wyznaczają zatem horyzonty badawcze antropologii (Ingold, Hallam 2007), wyostrzając istotę eksperymentu w procesie poznania i „twórczych wykolejeń” wytyczających nowe kierunki rozważań teoretycznych. W praktykach tych istotną rolę odgrywa autorefleksja, która sprzyja klarowaniu się pojęć i kategorii analitycznych oraz krytycznie zorientowanej refleksji nad własnym warsztatem badawczym. W autoetnografii będącej wyrazem sprawstwa antropologów (Majbroda 2017) ważną rolę odgrywają „myślowe kategorie”, takie jak „przypuszczenie”, „intuicja”, ale także „nieoczywiste” i „nieprzewidywalne”, które towarzyszą poszukiwaniu i wynajdywaniu przydatnych optyk ramowania poznawanych zjawisk.

Wyrazistym przykładem autorefleksji badawczej na temat wyłaniania się właściwego terenu badań w toku wyostrzenia uwagi i próbowania optyk oraz metod badawczych są np. rozważania Tomasza Rakowskiego opisane w książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Antropologia człowieka zdegradowanego* (2009). W rekonstrukcji własnej ścieżki poznania antropolog podkreślał, że na początku badań, które prowadził w pogórnicznych miejscowościach na Górnym Śląsku, jego podstawową metodą była (nie)wiedza etnograficzna ustępująca stopniowo na rzecz nabywanego doświadczenia rozumianego „jako pewna umiejętność praktyczna, czyli coś, o czym myślimy, mówiąc, że mamy w wykonywaniu jakiejś czynności doświadczenie” (Tamże: 34). W opisie swojej praktyki badawczej antropolog wydobywa i analizuje procesualność oraz zdarzeniowość – parametry, które określają tryby powstawania terenu, jego „wytwarzania”, „wypiętrzania się” z nieprzewidzianych wcześniej okoliczności i sytuacji. W instruktywnym dla tego procesu fragmencie czytamy: „Po pierwsze, z pozornego wrażenia nieistotności

rzeczywistości wykrojono i utworzono pewien przedmiot etnografii – dostrzeżono to, co w jakimś sensie istotne. Po drugie, powstała pewna dynamiczna i zmienna, ale działająca kompetencja poznawcza, pewna profesjonalna uwaga (czy uważność). Po trzecie, nastąpił proces swobodnego spiętrzenia wątków i elementów wartych uwagi, co spowodowało spontaniczną selekcję spostrzeżeń terenowych, próbę okiełznania chaosu otwierających się różnych ścieżek badawczych. Po czwarte, jako badacz cały czas mam do czynienia z rzeczywistością (kulturową), w której zachodzą nagle i dosyć przygodne zwroty akcji, następują niespodziewane odsłony, mające charakter czasowego zdarzenia (Tamże: 40).

Autorefleksja nad rolą przypadku w powzięciu decyzji na temat głównej osi badań i wyraźną przygodnością tego, co wydarza się w terenie, jest osadzona w kontekście rozważań wokół własnej praktyki etnograficznej i nabywanych doświadczeń, a jednak badacz wyraźnie zaznacza, że mówiąc o doświadczeniu, „nie ma na myśli *quasi*-biograficznej retrospekcji prywatnych emocji, lęków czy nastrojów antropologa pojawiających się w trakcie badań terenowych” (Tamże: 34). Nie mówi też, jak dodaje, „o jakiejś autoetnografii czy etnograficznej autoanalizie” (Tamże). Istotnym aspektem *serendipity* w praktyce badawczej jest zatem nie tyle przypadek sam w sobie, ile umiejętność wykorzystania go do dostrzegania i inwencyjnej konceptualizacji nowych, inaczej zobaczonych relacji łączących elementy badanych zjawisk. Co więcej, jest to także umiejętność wyodrębnienia przedmiotu badań, który może klarować się w procesie lub skryształizować się na styku przecinających się wątków i sprzyjających okoliczności. W tak rozumianym procesie praktykowania dyscypliny, sięgając po „wnioskowanie wsteczne”, zachowujemy się czeladniczo i rzemieślniczo, nabywając konkretnych sprawności i umiejętności, co np. według Kirsten Hastrup, nie sprowadza się wyłącznie do „nauczenia się pewnych technik i prognozowania szans, które mogą się pojawić w złożonej sieci aktorów”, ponieważ w procesie tym „trzeba też potrafić zinterpretować znaczenie różnych aktorów względem siebie nawzajem oraz określić porę własnego działania” (Hastrup 2018: 144). Zakładana w toku abdukcji innowacja wnosi pewną wartość do stanu badań, sprzyja stawianiu nowych, innych pytań badawczych, zachęca również do konstruowania w procesie poznania nieistniejących dotąd ram konceptualnych. W efekcie praktyki badawcze „robione” i „działające się” w trybie abdukcji, umożliwiają zaobserwowanie nieistotnych dotąd aspektów zjawisk i relacji między nimi; sprzyjają niewątpliwie powstawaniu nowych koncepcji i pojęć, ale zachęcają również antropologów do reinterpretacji dotychczasowych. Tak rozumiana abdukcja koresponduje z obserwacją Johna Deweya, iż każde dociekanie bierze swój początek „z dostrzeżenia jakiegoś nieoczekiwanego zjawiska, w jakimś doświadczeniu, które albo nie speł-

nia oczekiwań, albo przełamuje nawyk (ang. *habit of expectation*) (Dewey 1938: 9, za Fanon 1970: 23).

Rozwijana autorefleksja nie sprowadza się w tym przypadku do badawczej koncentracji na poznającym „ja” usytuowanym w określonych kontekstach współzależności; oznacza coś znacznie prostszego, niekoniecznie wiwiskcyjnego, a mianowicie myślenie o świadomym, opartym na autoobserwacji stopniowym nabywaniu rzemieślniczej wprawy, pewnej umiejętności praktycznej, której zdobycie to „doświadczenie w przebywaniu w cudzej rzeczywistości” (Rakowski 2009: 34). Przywołany przykład swoistego odcinania własnej autorefleksji badawczej od etykiety autoetnografii pokazuje bardzo wyraźnie, że dotychczas strategia ta nie zawsze była kojarzona z praktyką metodologiczną oraz wartościowym poznawczo etapem konstruowania terenu i klarowania metod oraz strategii badawczych. Podobny ruch dyskursywnego zaznaczenia odrębności swojej autorefleksji wokół własnej praktyki badawczej od dyskursywnego dawania świadectwa *obecności* „tam” wykonał np. Marek Pawlak, podkreślając, iż w nierozpoznanym jeszcze przez siebie terenie stawiał sobie pytania badawcze, ale „[n]ie były to jednak pytania mające na celu egzaltację mojego tożsamościowego «ja» czy też naiwne próby zaświadczenia o «byciu tam», «pośród nich». Bardzo szybko bowiem okazało się, że tego typu refleksyjność i autoetnograficzność przeniosły moją subiektywność – jak pisze – na szersze – i w pewien specyficzny sposób zobiektywizowane – poziomy powiązań i zależności, jak również wskazały nowe kierunki antropologicznego teoretyzowania (zob. Herzfeld 2007). Tym samym w terenie migracyjnym doświadczyłem silnego pozycjonowania – *względem* migrantów i *wobec* społeczności przyjmującej – które w tym samym czasie powodowało niezwykle «produktywny dyskomfort»” (Pawlak 2018: 83).

Badania antropologa prowadzone wśród polskich migrantów w Oslo, opisane w książce *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii* (Pawlak 2018), skupiają się na afektywnym wymiarze migranckiej tożsamości, a przede wszystkim na tytułowym wstydzie, który w toku obserwacji stał się kluczową kategorią analityczną w procesie antropologicznej diagnozy tożsamości polskich migrantów. Towarzystwo tej autorefleksji „podążanie za wyłaniającymi się w terenie «cieniami»”, a świadome drażnienie ich znaczeń w kontekstach społecznych i kulturowych uczyniły – jak pisze antropolog – „przypadkowość i nieprzewidywalność istotnymi narzędziami mojej analizy antropologicznej” (Tamże: 81). Ten ważny, nierzadko reorientujący dotychczasowy przebieg badań moment autorefleksji metodologicznej, umiejscowiony został w konkretnym wydarzeniu – właściwe badania antropologa nad migrancką tożsamością Polaków żyjących w Oslo zaczęły się bowiem od

spotkania w kościele St. Hallvard⁶, na które udał się z lekkim zrezygnowaniem poznawczym (Tamże: 106), by następnie odkryć, że wstyd, który odczuwał w różnych kontekstach codzienności, pozycjonując siebie i analizując własne dylematy tożsamościowe, przeobraził się z czasem w kategorię analityczną. Ta ostatnia pozwoliła badaczowi na reinterpretację kategorii tożsamości migranckiej oraz na jej poszerzenie o wymiar emocjonalny. Jak wyjaśnia Pawlak (Tamże: 114): „Wstyd, którego doświadczyłem w terenie, okazał się dla mnie bardzo wartościowy poznawczo. Po wstępnych dylematach tożsamościowych i problemach badawczych w terenie wyłonił się kontekst zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007), którego badanie wymaga zaangażowania, «głębi» terenu i familiarności”.

Zarówno cytowana autorefleksja antropologa, jak i prowadzone przez niego rozważania wokół własnej praktyki badawczej, pokazują, jak kategoria „wstydu” nieoczekiwanie stała się bodźcem do zmiany i rekonfiguracji optyk badawczych, a z czasem pozwoliła na zobaczenie polskich migrantów żyjących w Oslo w kategoriach wspólnoty o tożsamości budowanej na podzielanych afektach i emocjach.

Kategoria „serendipity” nabrała konkretnych, spersonalizowanych kształtów w autorefleksji Natalii Bloch, sięgającej po nią w toku retrospektywnego przedstawienia swojej ścieżki dochodzenia do antropologii. Badaczka postrzega własne ulokowanie w ramach dyscypliny w kategoriach splotu przypadków oraz szczęśliwych zbiegów okoliczności, podkreślając: „Autorefleksja nad własną biografią kierowaną przez *serendipity* każe mi doceniać rolę przypadku w życiu społeczności i jednostek, i być ostrożną w próbach doszukiwania się w ludzkich działaniach i przekonaniach zakładanej celowości, intencjonalności i racjonalności. Jednocześnie jednak to, że nasze działania i przekonania są w dużej mierze kwestią przypadkowych zbiegów okoliczności, nie oznacza, że jesteśmy ich bezwolnymi przedmiotami. W ramach przytrafień dokonujemy wyborów czy za nimi podążać, czy nie, czy się podporządkować, czy stawić opór, a może balansować gdzieś pomiędzy” (Bloch 2016: 83–84).

Kategoria „serendipity” stanowi także istotny aspekt realizowanych przez antropolożkę badań dotyczących turystyki w kontekście przecięzania podporządkowania Tybetańczyków w postkolonialnych Indiach. W aranżowanym przez siebie terenie badaczka stosowała technikę, którą za Renato Rosaldo określa mianem „deep hanging-out”, tłumacząc ją jako „pogłębione szwendanie się”. Jak wyjaśnia: „Polega ono na zanurzaniu się w teren poprzez wspólne spędzanie czasu z ludźmi, którzy stali się naszymi partnerami/partnerkami w badaniu, przy jednoczesnym podążaniu za

⁶ Zorganizował je Norweski Urząd Pracy (NAV) we współpracy z Kościołem katolickim i szkołą językową.

wyłaniającymi się nowymi bohaterami, zdarzeniami, wątkami. Pozyskiwany w ten nieformalny, przygodny, często poufny sposób dane miały dla mnie trudną do przecenienia wartość (Bloch 2018: 73).

W swoich autoetnograficznych refleksjach badaczka podkreśla „otwartość na nieoczekiwane, elastyczność w reagowaniu na nie oraz możliwość kreatywnej improwizacji w zakresie dobieranych technik badawczych” (Tamże: 76), co za Malcolmem Crickiem nazywa sugestywnie „graniem za słuchu” (Crick 1989: 25).

Inwencyjność praktyk antropologicznych, którą niejednokrotnie poprzedza stan „badawczego letargu”, zwątpienia lub po prostu znudzenia, może brać swój początek z *nieprzewidzianego*, przejawiając się m.in. w poszukiwaniu adekwatnych pojęć oraz kategorii, które pozwoliłyby na konceptualne pochwycenie wytwarzanych w toku badań terenów. W tym poszerzonym, poddanym autorefleksji polu uwagi badacze nie są jednak zaintrygowani wyłącznie swoimi lokalizacjami na styku wielu elementów i procesów współtworzących eksplorowane tereny. Wyostrzająca się uwaga skoncentrowana jest, paradoksalnie, na nieprzewidywalności terenu oraz na nabywaniu umiejętności przekuwania ewentualnych porażek, początkowej niewiedzy, zwątpień i niepewności w narzędzia badawcze i kategorie analityczne, które biorą swój początek z samej już obecności antropologa w terenie, klarując się wraz z intensywnością ich uczestnictwa.

Agonistyczne wyznania

Wprawdzie pisanie w spersonalizowanym i często emocjonalnym, otwartym stylu nadal bywa postrzegane jako wyzwanie wobec wyobrażenia badacza jako „neutralnej, obiektywnej, superracjonalnej i tekstowo nieobecnej” figury (Allen-Collinson 2013: 287; tłum. własne – K.M), to jednak antropolodzy decydujący się na autorefleksyjny styl coraz rzadziej spotykają się z zarzutami bycia „irracjonalnymi, partykularnymi, prywatnymi i subiektywnymi, zamiast rozsądnymi, uniwersalnymi, publicznymi i obiektywnymi” (Greenhalgh 2001: 55; tłum. własne – K.M.). Po lekcji zwrotów tekstualnego i refleksywnego, po otwarciu postmodernistycznym, a także na skutek okrzepnięcia w antropologii kategorii badawczych i analitycznych, takich jak „doświadczenie”, „wrażliwość”, „emocje” i „afekt” pierwszoosobowa narracja, która splata się z dyskursywnym zaznaczaniem pozycjonowania się badaczy, stanowi istotną część refleksji metodologicznych i epistemicznych. Powoływanie się na pojęcia takie, jak „przeżycie”, „intuicja” czy „wrażliwość” stanowią praktyki już

rozpoznane, a kategorie te coraz częściej współtworzą antropologiczny warsztat jako narzędzia analityczne i badawcze. Propozycja przedstawiona dekadę temu przez Mary Louis Pratt w tomie *Writing culture. Poetics and politics of ethnography* (Clifford, Marcus 1986), aby przewyciężyć podkreślane w etnografii pozorne sprzeczności między autorytetem osobistym i naukowym oraz krytykowanie opisów doświadczeń „ja” i wynikające z tych praktyk zubożenie wiedzy, skupiała się głównie na kwestiach związanych ze stylem piśmiennictwa antropologicznego (Pratt 1986: 32–33). Troska antropolożki dotyczyła przede wszystkim sposobów pisania rozwijanych w dyscyplinie, w mniejszym zaś stopniu uwzględniała obecność tych aspektów w przebiegach procesu badawczego. Tymczasem autoetnografię, o której myślę, proponowałabym postrzegać nie tyle w kategoriach osobnego gatunku tekstowego, nie tyle też jako „dawanie terenowego świadectwa” i strategiczne zaznaczanie fizycznej obecności badacza w określonym miejscu, wśród konkretnych ludzi, ile raczej w kategoriach świadomej, refleksyjnej i krytycznej zarazem postawy badawczej, na którą składa się relacyjne przenikanie tego, co prywatne, z tym, co zawodowe, publiczne i terenowe. Przy czym granica między tymi sferami jest trudna do wyznaczenia tak samo, jak niełatwe jest wyabstrahowanie badawczego „ja” z całej sieci prywatnych i profesjonalnych kontekstów, kulturowo-społecznych i materialnych determinant oraz politycznych uwarunkowań.

Dla dyscypliny praktykowanej z krytyczną uwagą i świadomością wspomnianych przewartościowań refleksyjność staje się „konieczną, choć niewystarczającą” częścią szerszej „politycznej i emancypacyjnej” praktyki antropologicznej (Scholte 1974: 446–449). Jak przekonywała z kolei jakiś czas temu Judith Okely (1992), doświadczenie nabywane w badaniach terenowych nie może być zredukowane do obiektywnego „gromadzenia danych przez nieludzką maszynę” (Tamże: 3; tłum. własne – K.M.), gdyż *fieldwork* jest „totalizującym” doświadczeniem, które przenika życie badaczki oraz relacje zainicjowane przez antropologiczną *praxis*. Implikacje filozoficzne doświadczenia jako kategorii poznawczej są wpisane w rdzeń antropologii (Hastrup 2008; Turner 2011: 43), można by ją również uznać za konstytutywną dla zjawiska autoetnografii. Jej praktykowanie nie musi zatem oznaczać koncentracji na własnych doświadczeniach, przeżyciach i towarzyszących im emocjach pojawiających się w związku z określonymi sytuacjami badawczymi. W ostatniej dekadzie, zapewne w wyniku wielu, także przygodnych, okoliczności dokonało się wyraźne wyostrzenie i zdecydowana artykulacja znaczenia oraz przydatności tej kategorii nie tylko w samostanowieniu poznającego badacza, lecz także w inwencyjnym kształtowaniu się antropologicznej *praxis*. Jej rzeczywisty wpływ na kształt praktyk badawczych wiąże się ze świadomym

projektowaniem procesu poznania, który jest laboratoryjnie wytwarzany i kreatywnie rozwijany. Rozpoznanie to, choć akcentuje w tym procesie przygodność i *serendipity*, nie podważa konceptualnego projektowania badań empirycznych, o którym nadmienia np. Katarzyna Kaniowska, podkreślając, iż stanowią część jakiejś konstrukcji myślenia naukowego. Pisze ona: „Z tego też – między innymi – powodu badania empiryczne nie mogą być traktowane jako nieuporządkowane, niezaplanowane i spontaniczne działanie, które dostarczyć mają «materiału», jaki dopiero stanie się źródłem wiedzy, gdy odpowiednio przygotowany poddany zostanie krytycznemu i zdyscyplinowanemu przez procedury oglądowi” (Kaniowska 2014: 135). Ta sama badaczka zwraca natomiast uwagę na konieczność zachowania otwartości na nieuwzględnione jeszcze wydarzenia i okoliczności terenowe, które, choć nie zawsze są przez antropologów dyskursywnie uwzględniane, to jednak odgrywają istotną rolę w konceptualizowaniu badań, w ich rzeczywistych przebiegach, a przede wszystkim w dookreślaniu wiedzy powstającej w tym procesie. *Przypadkowe* napotkane w terenie dynamizuje bowiem przebiegi badań empirycznych, a jednocześnie remodeluje przyjęte strategie poznania. Kategoria „serendipity” otwiera tym samym proces badawczy na zmianę, gdyż rzeczywiste uwarunkowania sytuacji badawczej, a zatem to, co realnie zastane w terenie, komplikuje stabilne i wydawałoby się, że jednoznaczne rozumienie pojęć i kategorii służących opisowi i teoretycznemu pochwyceniu oraz wyjaśnianiu zjawisk społecznych. Laboratoryjnie ujęte procesy badawcze rekonstruowane w ostatnich latach w publikacjach polskich antropologów pokazują także, jak zmieniają się dyskursywne wykładnie mówienia o procesie badawczym. Zdanie sprawy z wyboru metody oraz technik i narzędzi przydatnych w rozwijaniu praktyk badawczych przestaje być obowiązkowym, sprawozdawczym toposem wstępu, zwyczajowo inicjującym publikacje antropologiczne, zwłaszcza te pisane na stopień naukowy. Rozważania metodologiczne powiązane relacyjnie z autorefleksją badawczą i coraz częściej również z wątkami autobiograficznymi, a bywa, że także intymnymi, przecinają się ze sobą w wielu miejscach tekstów będących ich utrwaleniem, zaświadczać o splataniu się życia prywatnego i zawodowego (Davies, Spencer 2010).

W autoetnografii, o której myślę, praktyki współtworzące ten styl badawczy nie stanowią wyrazu oderwania się badaczy od społeczno-kulturowych, politycznych oraz materialnych uwarunkowań życia, a tym samym nie ograniczają się do refleksji metateoretycznej lub tekstualnych praktyk opisywania samej lub samego siebie w wielorakich kontekstach praktykowania antropologii. Tak widziana autoetnografia nie jest zatem osobnym nurtem w naukach społecznych i humanistycznych, ale częścią każdej, rozwijanej świadomie i refleksyjnie praktyki badawczej.

Jednocześnie jej rozumienie przekracza pryncypalne spostrzeżenie, iż bycie refleksyjnym oznacza „systematyczne i konsekwentne ujawnianie swojej metodologii i siebie samych jako narzędzia generowania danych” (Ruby 1980: 153; tłum. własne – K.M.). Rozumiejąca analiza sytuacji badawczych stanowi rdzeń opisywanej tu autoetnografii, splatającej się bardzo wyraźnie z *próbowaniem, poszukiwaniem, przyglądaniem się, rozważaniem* oraz innymi praktykami wypełniającymi przestrzeń badań. Jest to także proces złożony z szeregu czynności; począwszy od pracy konceptualnej i pojęciowej, poprzez obserwację i analizę terenu, aż po poszukiwanie powiązań i relacji między tym, co zobaczone i doświadczone a tym, co dyskursywnie założone. Lokując rozważania o pierwszoosobowych, autorefleksyjnych przemyśleniach badaczy w szerszym kontekście epistemologicznym, warto przypomnieć, że stanowią one rdzeń poznania rozwijanego w ramach *first-person methodology, first person approaches, first-person point of view, first-hand accounts, first-person access*, które koncentrują się na (inter)subiektywnych, pojedynczych, podmiotowych wymiarach doświadczania rzeczywistości. Wedle przedstawicieli tych nurtów, o poznaniu w perspektywie pierwszej osoby można mówić tylko wtedy, gdy przeżyte „odpowiada autentycznemu i bliskiemu kontaktowi podmiotu z jego własnym doświadczeniem” (Depraz 2009: 4, za Roth 2012: 6). Celem *first-person methodology* jest wykorzystanie praktycznego aspektu doświadczenia, które nie zostało jeszcze zinterpretowane przez język, pojawiając się na poziomie przed-noetycznym poprzedzającym aktywność intelektualną, intuicję, wiedzę i zaangażowanie poznawcze. Niezwykle istotne jest, iż w sygnalizowanych podejściach badawczych punkt widzenia pierwszej osoby nie jest „solipsystyczną prywatnością tworzącą biegunowe przeciwieństwo obiektywnej walidacji” (Depraz, Varela, Vermersch 2002: 81; tłum. własne – K.M.). Wręcz przeciwnie, pełnoprawne, biorące początek z jednostkowego, konkretnego doświadczenia poznanie rzeczywistości nie funkcjonuje w nauce w izolacji, poszukując konfrontacji i walidacji intersubiektywnej (Tamże: 85). Ograniczenie prekonceptualizacji pozwala nam wejść w kontekst odkrycia (*serendipity*). Proces ten podkreślany jest w tradycji fenomenologicznej np. w ramach konceptu *epochè* – „brania w nawias” założeń, na podstawie których postrzegamy zjawiska w życiu codziennym, co pozwala badaczom na otwarcie się na widzenie zjawisk takimi, jakimi są (zob. Konecki 2019: 18–19; Depraz, Varela, Vermersch 2002: 24–42).

Z perspektywy praktyki można zatem dostrzec, że pozbywanie się pojęcia „autoetnografii” jako kategorii ekskluzywnej, określanej niekiedy mianem narcystycznej czy egotycznej byłoby nieporozumieniem w sytuacji, gdy auto-etno-grafia stanowi immanentny aspekt zarówno pracy pojęciowej, jak i technicznych czynności terenowych, na co, nawiasem

mówiąc, wskazuje już sama jej nazwa. W literaturze funkcjonuje bowiem także pojęcie „auto-antropologii”, które choć nie przyjęło się w Polsce, zdaje się obejmować swoim zakresem styl pisania, a wcześniej myślenia, o praktyce badawczej, koncentrujący się przede wszystkim na osobie badacza jako ulokowanego w różnych kontekstach i sytuacjach poznania (Strathern 1987: 59–67). Na taki sposób rozumienia auto-antropologii wskazywali np. Nigel Rapport i Joanna Overing, pisząc, że pojęcie to oznacza „antropologiczne studium samego siebie; własnego domu i swojego ja, badając ten mroczny grunt jednocześnie fizyczny, fenomenologiczny, psychologiczny, społeczny i osobisty” (Rapport, Overing 2000: 18; tłum. własne – K.M.).

Przykłady stosowania autoetnograficznych strategii, do których odwołuję się w swoich rozważaniach, nie utrwalają, jak zakładałam, wyłącznie tekstowych prób powtórnej humanizacji nauk społecznych i humanistycznych, które według trafnych rozpoznań komentatorów życia naukowego utraciły tę własność pod wpływem odpersonalizowanych nurtów teoretycznych i szkół badawczych (zob. Markowski 2013; Kafar, Kola 2015), ale stanowią przykłady sposobów osadzania dylematów i prób metodologicznych (epistemicznych również) w materii społecznej. Zakładam przy tym, że przede wszystkim bliskie życiu społecznemu strategię badawczą mają szansę poznawczego powodzenia w antropologii społeczno-kulturowej. Tym właśnie różni się autoetnografia rozumiana jako rodzaj autorefleksji badawczej od autoanalizy samego siebie w prywatnych, emocjonalnych, afektywnych aspektach życia społecznego. Podczas gdy celem tej drugiej jest koncentracja na (prze)życiach antropologa, ta pierwsza uznaje wiedzę za atrybut konkretnych badaczy, co sprawia, że autoetnografia oznacza podejmowanie autorefleksyjnych rozważań nad procesem powstawania tej wiedzy i uwarunkowaniami tworzenia jej określonych kształtów w powiązaniu ze sprawczością i usytuowaniem poznających osób. Na wspomniany splot tego, co prywatne z tym, co profesjonalne zwracał uwagę np. Charles Wright Mills w *Wyobraźni socjologicznej*, pisząc o „wielkich teoriach” w naukach społecznych i tych, które nazywał roboczymi, zachęcając badaczy społecznych do tego, by ujmowali swoje własne doświadczenia biograficzne w ramy społeczno-kulturowe, wyprowadzając z nich praktyczno-życiowe metodologie (Mills 2007).

Pierwszoosobowe rozważania badaczy stają się coraz częściej istotnym narzędziem legitymizowania ich wyborów metodologicznych oraz epistemologicznych; analizie poddawane jest usytuowanie badacza wobec sytuacji terenowych, atmosfery w rozumieniu Shanti Sumartojo i Sarah Pink (2018), wzajemnych oczekiwań, celów oraz wątpliwości badawczych. Proces osvajania się z lokalną swoistością terenu i jednoczesne stopniowe, autorefleksyjne trasowanie teorii kontekstowych

oraz przyjętych metod i technik badawczych dobrze pokazuje m.in. publikacja *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”* (Kuligowski, Stanisz 2017), której metaforyczny tytuł odnosi się zarówno do przedmiotu i głównego celu przeprowadzonych badań, jak i do próbowania różnych metod i praktyk badawczych. Antropologdy wiele uwagi poświęcają swoim doświadczeniom, ukazując je niezrędko w pierwszoosobowym modusie zdawania sprawy z autorefleksyjnego trasowania wybieranych teorii, metod i narzędzi badawczych. Jak czytamy: „Tworząc projekt «Ruchome modernizacje», z pewnością byliśmy zainspirowani metodologiami zarówno etnografii mobilnej jak i wielomiejscowej. Niemniej nasze początkowe założenia teoretyczne nie uwzględniały ani koncepcji mobilności, ani przepływu w tym sensie, iż nie odwoływaliśmy się do żadnych konkretnych ustaleń teoretycznych w tym zakresie oraz nie podjęliśmy się jednoznacznego zdefiniowania tych pojęć. Ponieważ jednak obserwowaliśmy te fragmenty rzeczywistości, które roboczo określiliśmy jako ruchome i znajdujące się w ruchu, prędzej czy później musieliśmy podjąć decyzję o sposobie operacyjnego dookreślenia kategorii mobilności oraz przepływu. Za najbardziej użyteczny uznaliśmy paradygmat nowych mobilności (Sheller, Urry 2006: 207–226; Elliot, Norum, Salazar 2017). Tu jednak chcemy podkreślić, że nasze rozumienie powyższych zjawisk wynika w dużej mierze wprost z naszej antropologicznej *praxis* i wyłaniającego się w trakcie badań terenowych materiału empirycznego” (Kuligowski, Stanisz 2017: 83).

Etnografia wielomiejscowa, która stanowiła kanwę dla wspomnianych badań, wymagała potraktowania terenu jako przestrzennie rozproszonego, a także koncentracji uwagi na zjawiskach, które początkowo umykały obserwacji, gdyż „w warunkach przepływu kontekstów jest wiele. W naszym przypadku – jak wyjaśniają antropologdy – zmuszeni byliśmy nieustannie zestawiać ze sobą modernizacyjne dyskursy wyrażane w procesach rozwoju i podtrzymania infrastruktury drogowych z globalnymi trendami i nieprzewidywalnymi bieżącymi sytuacjami polityczno-ekonomicznymi czy też zewnętrznymi regulacjami prawnymi z ich lokalnymi, w tym samorządowymi, realizacjami” (Tamże: 87–88).

Z potrzebą dyskursywnego wyrażania autorefleksji wiąże się rozpoznanie, iż wiedza antropologiczna powstająca w relacjach, w procesie zmagania się z różnymi pułapkami epistemologicznymi, ma charakter społeczny – nie stanowi wyłącznie własności antropologa. Proces jej powstawania splota się z innymi praktykami społecznymi, co sprawia, że zarówno wiedza, która jest tworzona w tym ruchu, jak i sam ruch powstają w relacjach. Antropologia ma zatem zarówno indywidualny, jak i kolektywny charakter, nawet jeśli nie szuka lub nie znajduje dla tych

aspektów osobnych artykulacji osadzonych w określonych konwencjach reprezentacji. Z perspektywy praktyki widać, że wątki autoetnograficzne nie muszą zakumulowywać się w tekstach zdających sprawę z badawczych doświadczeń mocno osadzonych w realiach prywatnych. Jest raczej tak, że fragmenty tego, co prywatne mają istotny wpływ na kształt praktyki badawczej, kierując uwagę na czynność uważnego sytuowania nie tylko siebie, ale przede wszystkim swojej wiedzy o świecie w konkretnych realiach społecznych, ekonomicznych, materialnych i politycznych. W pewnym sensie wspomniane dylematy poznawcze czynią antropologię dyscypliną niezdyscyplinowaną i odróżniają ją od innych nurtów wiedzy, których języki reprezentowania doświadczenia są oderwane od kategorii badawczych. Podczas gdy artykulacja auto-refleksji w kategoriach literackich i osobistych może odwracać uwagę od istoty rzeczy i sprawiać, że dylematy poznawcze stanowiące istotny element *praxis* ulegną rozmyciu w przedsięwzięciach konfesyjnych, obserwacja współczesnych praktyk autoetnograficznych pokazuje, że kategorie „doświadczenia”, „przeżycia”, „troski”, „wrażliwości”, emocje i afekty stanowią nie tylko istotne elementy poznawanych zjawisk, ale także przydatne narzędzia analityczne.

W toku dzielenia doświadczeń i przeżyć, w procesie rozwijania wiedzy ucieleśnionej, osadzonej w sensorycznych i działaniowych praktykach (Kuligowski, Stanisław 2017; Rakowski 2009; Hummel 2016) tworzy się etnografia transrelacyjna – zawsze w relacjach, we współbyciu, w wydarzeniach, w splotach teorii i metody (zob. Majbroda 2019). W proces pozycjonowania siebie w toku poznania wpisana jest także praktyka etycznej refleksji wokół tworzenia wiedzy, zgodnie z rozpoznaniem, w myśl którego „zawsze jesteśmy osadzeni w złożonej sieci relacji między ludźmi znajdującymi się w odmiennej pozycji w strukturach społecznych i materialnych, wartościach kulturowych i znaczeniach” (Josephides, Grønseth 2017: 2; tłum. własne – K.M.). Wiedza antropologiczna jest tworzona w ramach zwykłego, codziennego życia wypełnionego praktykami społecznymi, które w znacznej mierze są emocjonalne, afektywne i stanowią świadectwo określonych wyobrażeń kulturowych (zob. Stewart 2007). To, w jaki sposób relacje wypełniające rzeczywistość społeczną i materialną wpływają na tworzenie i komunikowanie wiedzy, jest również kwestią etyczną. Przy czym etykę można by w tym kontekście rozumieć, zgodnie z propozycją Michaela Lambka, nie tyle jako rodzaj instrukcji postaw i działań moralnych, ile jako świadomość złożoności i niespójności praktyk badawczych oraz ograniczonych możliwości samorozumienia (Lambek 2010). Przyjmując to stanowisko, uznajemy, że etyka wpisana w proces wytwarzania wiedzy nie jest możliwa do ustalenia z góry, ponieważ wiąże się z siecią

władzy i relacji społecznych, emocji, wrażeń i wyobraźni (Josephides, Grønseth 2017: 12). Jednocześnie ważną rolę odgrywa w tym procesie sytuowanie się badaczy w określonych kontekstach poznania, w geście odniesienia do określonych tradycji i nurtów badawczych, ale również wobec własnej praktyki i swojego umiejscowienia naukowego, politycznego i etycznego. W kontekście wątku praktyk poznawczych, które proponują postrzegać w kategoriach laboratoryjnych, interesująca wydaje się propozycja Petera Pelsa, który w tekście *The trickster's dilemma. Ethics and the technologies of the anthropological self* (2000), lokując etykę zawodową antropologów w kontekście tzw. technik *Siebie* Michela Foucaulta, osadzonych w neoliberalnych reżimach rynkowych, zwraca uwagę na dwoistą naturę antropologicznych podmiotów, które jednocześnie stają się przedmiotami procesów stwarzania siebie, w których idee są uwikłane. Dylematy trikстера – postaci symbolizującej ruch, zmianę, niestałość, w referowanym tekście funkcjonują jako metafora kondycji współczesnych badaczy kultury. W celu uchronienia się przed negatywnymi skutkami odpolitycznienia badań przez etykę i metodę, jak podkreśla Pels, „antropolodzy mogą być zmuszeni rozważyć polemiczne wyznania (ang. *agonistic confessions*), uhistorycznienie i upolitycznienie metodologii” (Tamże: 137; tłum. własne – K.M.). W świetle rozważań o autorefleksyjności wywołanej obecnością *nieprzewidywalnego* w dyscyplinowej *praxis* rozumienie etyki zaproponowane przez Pelsa wydaje się warte uwagi, zwłaszcza gdy antropolog przekonuje, iż istniejące kodeksy etyki zawodowej nie są produktywne, gdyż nie przewidują zmienności i nagłych zwrotów w praktyce badawczej. Jak podkreśla: „Etnografowie mogą agonistycznie wyznawać, w jaki sposób nie udało im się intelektualnie i fizycznie urzeczywistnić wartości (sponsora lub akademii), które wnieśli do badań, w odniesieniu do tych, które przynależą badanym osobom; mogą to uczynić poprzez opowiedzenie o politykach metod używanych do stworzenia przestrzeni dla tych antagonistycznych wartości oraz poprzez odnoszenie się do wyłaniających się kompromisów lub antagonizmów, które ta konfrontacja wywołała” (Tamże: 164; tłum. własne – K.M.).

W konsekwencji autorefleksja nad własnym usytuowaniem nie tylko w terenie, lecz także w sieci postaw, wartości i światopoglądów spleta się wyraźnie z analizą *nieprzewidzianego* w toku badań. Etnograficzna struktura uwagi jest przy tym z natury oksymoroniczna (Donzelli 2019: 172), ponieważ mimo skupienia jej na konkretnych zjawiskach i kategoriach, z czasem dostrzega się rzeczy niemieszczące się początkowo w przyjętej perspektywie. Spostrzeżenia etnograficzne powstają na drodze *serendipity* w oparciu o „przewrót, instynkt i intuicję” (Fabietti 2009: 19).

Epistemiczne pułapki, produktywne dyskomforty, metodologiczne niepokoje

W polskiej antropologii, o czym była już mowa, coraz częściej pojawiają się autorefleksje dotyczące poszukiwania i wynajdywania metod badawczych wedle aktualnych potrzeb i wyzwań epistemologicznych, jakie stawia przed antropologami rzeczywistość społeczna oraz wpisana w poznanie kategoria „serendipity”. Autoetnograficzne wymiary prowadzonych badań sprzyjają poddawaniu refleksji rutynowych, wydawałoby się, praktyk antropologicznych, tj.: *doświadczenie, myślenie, rozmawianie, notowanie, przemieszczanie się, obserwowanie, zastanawianie się, powzięcie pomysłu, weryfikowanie, analizowanie, porównywanie, odkrywanie, towarzyszenie komuś, uczestniczenie, działanie, współpracowanie, uświadamianie sobie czegoś, interpretowanie, rozumienie, próbowanie, zaniechanie*, itp. Pierwszoosobowe rozważania sprzyjają także komunikowaniu o afektywnych aspektach poznania, któremu towarzyszą nastroje, takie jak np. *znudzenie, zniecierpliwienie* (zob. Hummel 2016), *rozczarowanie, zaskoczenie, zwątpienie, zawstyżenie* (Pawlak 2018), *współczucie, troska* (Kafar 2013), *zażyłość, wzajemność* (Bloch 2018), *afirmacja* (Majbroda 2019) i zapewne wiele innych. Fabularyzowane relacje z przebiegu badań terenowych łączą się z autoetnograficznymi refleksjami, w których pozycjonowanie siebie w przestrzeni *praxis* przeplata się z rozważaniami epistemicznymi i metodologicznymi. Metodologiczne niepokoje pojawiają się także np. w nurcie autoetnografii ewokacyjnej uprawianej przez Carolyn Ellis i Arthura Bochnera. Jednak są przez wspomnianych badaczy rozstrzygane przede wszystkim warsztatowo, a następnie tekstowo, a przy tym nie zawsze w powiązaniu z antropologiczną praktyką terenową i konkretną materią badawczą. Zgodnie z założeniami nurtu ewokacyjnego, metodologiczne niepokoje rozważane są na poziomie tekstu, angażując potencjalnych czytelników w procesie poznawania doświadczeń innych ludzi i powiązanych z nimi dylematów badawczych. Ellis pisze o tym w książce pt. *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography* (2004), podkreślając, że połączenie literackich i etnograficznych technik pozwoliło jej „na stworzenie historii angażującej czytelników w metodologiczne niepokoje w ten sam sposób, w jaki powieść angażuje czytelników w swoją fabułę” (Tamże: XX; tłum własne – K.M.). Oczywiście, jak dodaje, najlepszym sposobem nauczania się autoetnografii, jest jej praktykowanie. Kolejną dobrą drogą jest czytanie publikacji i wejście w opisane doświadczenia innych – problemy, pytania i zagadnienia etyczne oraz opracowywanie strategii radzenia sobie z tym zagadnieniem (Tamże). Metodologiczne niepokoje, które są dyskursywnie podkreślane zarówno w przywołanym tekście, jak i w późniejszych publikacjach nurtu

ewokacyjnego, mają w znacznym stopniu charakter teoretycznych rozważań na temat dylematów związanych z wyborem metod, technik oraz narzędzi badawczych, które mogą okazać się przydatne w praktykowaniu autoetnografii. Tym samym są to rozważania mające na celu uwrażliwienie jej praktyków na pewne pułapki i dylematy, których mogą w tym procesie doświadczyć. Autoetnografia jest w tym nurcie wykładana tak, jak wyklada się przedmioty akademickie; budowana jest zarówno z osobistych przeżyć i auto(refleksji) badaczy, jak i z hipotetycznych sytuacji, z fikcyjnych i etnograficznych obrazów, które są następnie intencjonalnie łączone, „tworząc prawdopodobny konstrukt etnograficznych scen, które wydarzyły się i scen fikcyjnych, które nie wydarzyły się, ale mogłyby się wydarzyć” (Tamże; tłum. własne – K.M.). Jacquelin Allen-Collinson (2013) zwraca z kolei uwagę na to, że nawet jeśli pisanie o własnym życiu i doświadczeniach może początkowo wydawać się stosunkowo nietrudne i pozbawione obaw etycznych, które pojawiają się w wielu sytuacjach prowadzenia badań antropologicznych, to jednak w rzeczywistości wybór takiej właśnie formy praktykowania dyscypliny wiąże się z delikatnymi kwestiami etycznymi i dylematami, a zatem dla niektórych badaczy zaangażowanie się w proces autoetnograficzny może być samo w sobie bardzo bolesnym, a nawet potencjalnie szkodliwym aktem (zob. też Kacperczyk 2014; Kafar 2013).

W autoetnograficznych wątkach, które pojawiają się w polskiej antropologii ostatnich lat, niepokoje poznawcze biorą swój początek w praktyce badawczej i rezonują w autorefleksyjnych rozważaniach metodologicznych i teoretycznych, które przekraczają granicę prywatności, stając się częścią odczuwanych dylematów i trosk poznania. Wspomniany wątek rezonuje np. w autorefleksji Agaty Hummel, prowadzonej podczas badań realizowanych w Meksyku na temat mikrokredytów udzielanych kobietom indiańskim ze społeczności Angahuan w ramach zachodniego projektu rozwojowego (Hummel 2016). W swoich autoetnograficznych rozważaniach antropolożka odtwarza retrospektywnie proces stopniowego budowania relacji wzajemności oraz stopniowego zaufania w kontaktach z mieszkańcami, które wzrastało wraz z jej terenowymi powrotami. Jak wspomina, początkowo przypisano jej rolę turystki, nieustannie oferując „wycieczkę na wulkan”, a następnie postrzegana była jako „wizytorka kontrolująca pracę pracowników organizacji mikrofinansowych”. Po pewnym czasie, w toku zacieśniania relacji ze współuczestnikami swoich badań wchodziła w rolę „powierniczki problemów kredytowych”, a ostatecznie stała się przyjaciółką, którą goszczono w domu, częstowano posiłkami, zapraszano na świętowanie urodzin, ślubów i innych wydarzeń (Tamże: 75). Antropolożka postrzega budowany przez siebie proces poznania w kategoriach silnego nacechowania emocjonalnego, które po-

jawiało się w toku jej badań nie tylko ze względu na relacje, jakie zawiązywała w terenie, lecz także w kontekście nieprzystawalności tego, co zastała do uprzednio założonych przez nią celów badawczych formułowanych w pracy koncepcyjnej, w wyniku nawyków badawczych oraz określonych oczekiwań. Charakter poznania, który antropolożka autorefleksyjnie analizuje, trafnie określa koncepcja załamania (ang. *breakdown*) Michaela Agara, które jest wynikiem nieprzystawalności rzeczywistości antropologa i świata ludzi, z którymi prowadzi on badania (Agar 1991: 122–123). W autoetnograficznej refleksji *nieoczekiwane* stało się zarzewiem silnych emocji, które „są reakcją na świat niepojęty, skrajnie inny, niemożliwy do uchwycenia rozumem, wymykający się racjonalnemu nastawieniu” (Hummel 2016: 76–77). Nieużyta wprawdzie przez antropolożkę, ale rezonująca w jej doświadczeniach, kategoria „serendipity”, otwiera poznanie na nowe perspektywy, uświadamiając, że obok „racjonalnej”, uprzednio wytyczonej drogi, biegnie jeszcze inna – uzupełniając ją, ale jednocześnie utrudniając badaczce „wyjście z terenu” i powrót do „swojej” rzeczywistości (Tamże: 77). Wspomniana sytuacja załamania w terenie, wynikająca z nieprzystawalności antropologicznych pojęć i kategorii interpretacyjnych do zastanej rzeczywistości, otwiera doświadczenie badawcze na emocjonalny wymiar, a jednocześnie sprzyja inwencyjnemu myśleniu, napędzając antropologiczną maszynię w procesie przyjmowania nowych perspektyw i „kombinowania” technik oraz metod badawczych.

Kreatywne poszukiwanie adekwatności poznawczych jest także kanwą dla tworzenia kategorii analitycznych i teorii kontekstowych, które umożliwiają stopniowe rozumienie wymykającej się początkowo materii i stopniowe tworzenie antropologicznej wiedzy. Rozwijanie etnografii wielu praktyk, którą nazywam transrelacyjną, to nierzadko praca na „skonfliktowanych ze sobą”, „nieprzystających” kategoriach, pojęciach oraz koncepcjach teoretycznych. W praktykowanie antropologii wpisana jest zatem nieprzewidywalność, ale również agon; konflikt, tarcie jako „dopełniające się bieguny intersubiektywności” (Jackson 1998: 4; tłum. własne – K.M.), produktywny dyskomfort (Herzfeld 2007) oraz pułapki epistemologiczne, które wymagają od badaczy inwencyjności i gotowości do eksperymentowania z komponentami procesu poznania. Zarówno wynalazczość, jak i kreatywność wiążą się z rozwijaniem *praxis* w obliczu pewnej nieprzewidywalności terenu z jednej strony, a z drugiej zaś, z gotowością antropologów do próbowania terenu, do podjęcia ryzyka i wyzwania, jakie towarzyszą różnym etapom badań antropologicznych (zob. Martinez 2018: 1–6).

W sytuacji, gdy rozważania dotyczące praktykowania antropologii koncentrują się na emocjonalnych i afektywnych aspektach pracy terenowej, poszerzając przy tym nie tylko repertuar podejść badawczych,

lecz także społeczny wymiar metodologii, a podejmowane autorefleksje uwzględniają rozterki i dylematy etyczne, pojawia się pytanie o dyskursywne strategie ich uwzględniania w praktyce badawczej oraz style ich artykulacji. Warto w tym kontekście przypomnieć trafne rozpoznanie Elspeth Probyn, która w artykule *Writing shame* (2010), podkreśla pewną nieporadność akademickiego pisania o emocjach oraz tendencję do marginalizowania w naukach społecznych samej czynności pisania jako praktyki mniej istotnej od prowadzenia badań. Jak podkreśla teoretyczka kultury: „[p]odczas gdy pozór akademickiego pisarstwa jako czysto obiektywnego może blaknąć, niewiele myśli się o tym, co zastąpi dominujący sposób pisania” (Tamże: 73–74; tłum. własne – K.M.). Niektóre z przykładów autorefleksyjnych rozważań wokół metod i strategii poznania, które przypominam w tym tekście pokazują, że w sytuacji, gdy emocje i afekty stanowią integralną część eksperymentalnych metodologii, ich artykulacja nie ma wyłącznie charakteru emotywnego, ale staje się istotnym elementem metarefleksji naukowej. Zdają się także wymykać rozpoznaniu Eve Kosofsky Sedgwick i Adama Franka przekonujących, że współczesne publikacje dotyczące afektów mają tendencję do wyciszania autorskich nastrojów i emocji. Zdaniem tych badaczy, „afekt traktowany jest jako kategoria jednolita (...) Nie ma teoretycznego miejsca na jakąkolwiek różnicę między, powiedzmy, byciem rozbawionym, obrzydzonym, oburzonym, wściekłym” (Kosofsky Sedgwick, Frank 1995: 497; tłum. własne – K.M.). Co więcej, wspomniane emocje i afektywne relacje na różne sposoby angażują również badaczy, wpisując ich w określone role terenowe, które kształtują się w ciągłej emocjonalnej interakcji z partnerami w terenie.

Autoetnograficzne rozważania wokół afektywnych wymiarów badanych zjawisk odgrywają istotną rolę również w tworzeniu warsztatu badawczego Heleny Patzer, dla której emocje, a przede wszystkim kategoria „troski na odległość”⁷ stanowiły przedmiot antropologicznego namysłu nad strategiami funkcjonowania filipińskich rodzin rozdzielonych migracjami ekonomicznymi. Kluczowym elementem autorefleksji badaczki jest koncentracja na doświadczeniu badawczym, które, jak pisze antropolożka, nie jest wolne od „momentów niezrozumienia i tarcia między różnymi światami przeżywanymi, w tym moim i moich rozmówców” (Patzer 2018: 114). W artykule *Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski*, opisującym główne założenia i przebieg wspomnianych badań podkreśla fakt, że

⁷ Antropolożka przekonuje, iż dostrzeżenie, a następnie uznanie troski za wyrazistą, istotną kategorię badawczą, wyłoniło się w procesie badawczym, w toku obserwacji, powtarzalności pewnych gestów, zachowań i sytuacji (Patzer 2018: 112).

badanie afektów wiąże się z wydobywaniem i czynieniem kategoriami analitycznymi nastrojów oraz wartości społecznych, które nie tylko zwykle są skrywane, a tym samym niewidoczne dla postronnych, zewnętrznych obserwatorów, ale są również trudne do zwerbalizowania, wymykając się społecznym artykulacjom. Badaczka wielokrotnie doświadczała tarć, zerwań i konfliktów, które wynikały z nieprzystawalności jej przyzwyczajeni i oczekiwań do zastanych sytuacji społecznych; odczuwała zatem „nieprzystawalność świata migranckiego do świata niemigranckiego wręcz cieleśnie”, mając „poczucie, że coś jest nie tak”, odczuwając „dyskomfort, dziwność niektórych sytuacji”, stając się sama dla siebie wrażliwym na *nieprzewidziane* instrumentem zdobywania wiedzy (Tamże: 124). W wyniku tych doświadczeń, jak podkreśla, „poszukiwania metodologiczne były konsekwencją momentów niezrozumienia i tarcia między różnymi światami przeżywanymi, w tym moim i moich rozmówców” (Tamże: 115). Prowadzi to do autorefleksji, w której pojawia się rozpoznanie, iż: „[w]iedza antropologiczna budowana jest w momentach radykalnego niezrozumienia – momentach, kiedy nie rozumiemy znaczenia wydarzeń dziejących się przed naszymi oczami, jednak formują one nasze późniejsze rozumienie badanych zagadnień. Takie chwile zdarzają się każdemu badaczowi, ale szczególnie charakterystyczne są w początkowych miesiącach badań terenowych, kiedy to dopiero uczymy się zasad współżycia społecznego, nie rozumiemy jeszcze znaczeń, ale widzimy wagę zdarzeń, gestów czy słów, zauważamy je i notujemy w głowie lub w notesie” (Tamże: 117). Wydobycie i wyeksponowanie tego, co zwykle jest wyciszane w analizach, a jednocześnie stanowi istotny wymiar praktyk społecznych, wzmacnia kategorię zażyłości kulturowej Herzfelda (2007). Rosnące zainteresowanie afektem niesie ze sobą wiele obietnic dla antropologii, zapewniając jej nową ramę do badania i artykułowania stanów subiektywnych i intersubiektywnych, które są kluczowymi elementami ludzkiej świadomości i zachowania. Jednak wyzwaniem dla etnografów zawsze było werbalizowanie oraz teoretyczne konceptualizowanie tego, co jest doświadczane i emocjonalnie odczuwane. To, co nazywamy etnografią ewokacyjną (Ellis, Bochner 2000; zob. Majbroda 2017: 39–45) można by tłumaczyć jako „sugestywną”, a zatem taką, która podejmuje wyzwanie, by w swoim opisie i wyjaśnianiu relacyjnie ujętej rzeczywistości uwzględnić emocje i afekty jako nieodłączne elementy refleksyjnego poznania. Co więcej, kategorie te stanowią istotne składniki rozumienia określonych sytuacji, zachowań i zjawisk; ich pominięcie nie gwarantuje zatem zachowania „obiektywnego i racjonalnego” podejścia badawczego, lecz grozi utraceniem z pola uwagi istotnych wymiarów życia społecznego.

Horyzonty

Rekonesans pośród założeń metodologicznych współczesnych badań antropologicznych oraz analiza tekstów-laboratoriów, które stanowią autorefleksyjny i coraz częściej autoetnograficzny zapis procesualności i nieprzewidywalności prowadzonych badań zaświadcza, jak zakładam, o pewnej wyraźnej zmianie dokonującej się w strategiach praktykowania antropologii ostatnich lat. Autoetnografia, której proponowany w tym tekście opis uznaję za ponadlokalny, a specyfikę wywodzę przede wszystkim z polskich jej przykładów, przekracza myślenie o tzw. stylu badawczym w kategoriach praktyki eksponowania poznającego „ja” w kontekście przeżyć, doświadczeń i emocji, których analiza stanowi główną oś dyskursywnych autoprezentacji. Zarówno przypomniane w tym tekście przykłady praktykowania antropologii w Polsce, jak i zawarte w nim rozpoznania stanowią zachętę do refleksji nad wyraźną zmianą, jaka dokonuje się w procesie rekonfiguracji kultury badawczej. Autoetnograficzne wątki odgrywają bowiem istotną rolę w procesie przenicowywania metodologicznego, a także epistemologicznego dziedzictwa antropologii społeczno-kulturowej i stanowią świadectwo przeobrażeń, jakie dokonują się w tej sferze. Mają one kluczowe znaczenie na wszystkich etapach procesu badawczego; w kontekście powyżej opisanej praktyki badawczej autoetnografia zgodnie ze swoją nazwą oznaczałaby zatem przede wszystkim autorefleksyjne rozważania nad własną etnografią – prowadzonymi badaniami, wyborami metodologicznymi i epistemicznymi. Pozycjonowanie, które odgrywa w tym złożonym procesie jedną z podstawowych ról, ma zatem charakter autoetnograficzny i jednocześnie poznawczy. Lokowanie samego siebie na przecięciu wielorakich uwarunkowań procesu badawczego nie służy w przywoływanych przykładach wiwiskcji poznających podmiotów, ale stanowi istotny element namysłu nad trajektoriami procesu badawczego i okolicznościami kształtowania się wiedzy antropologicznej. W celu uzyskania nowych spostrzeżeń na temat tego, co jeszcze może być ukryte przed zrozumieniem, ale musi zostać odkryte, wypracowuje się coraz to inne strategie docierania do wartych poznania aspektów rzeczywistości (zob. Lury, Wakeford 2012). Ambiwalentne, zmieniające się, a nierzadko skonfliktowane konteksty badań wymagają ciągłego rozwijania odpowiedniej wrażliwości badawczej, krytycznej refleksyjności, a ostatecznie świadomości uwarunkowań kształtowania się wiedzy. Unikając wewnętrznej rozmowy z samym sobą (Archer 2013), badacze pozbawiają się kontroli nad zwrotami i tarciami, które pojawiają się w procesie jej konstruowania (Padgett 2008; Pillow 2003).

Autoetnografia nabiera nowych kształtów, przekracza swoje dotychczasowe modele; swoista ekskluzywność i pewna graniczność autoetnografii ustępuje bowiem coraz częściej na rzecz praktyki pierwszoośobowego, dyskursywnego uwzględniania własnych dążeń i głośnego szacowania możliwości i ograniczeń poznawczych na różnych etapach praktykowania antropologii, a przede wszystkim filtrowania swoich wyborów metodologicznych i teoretycznych przez własne antropologiczne doświadczenia, które splatają się z życiem prywatnym, emocjami, nastrojami oraz afektami, łącząc to, co profesjonalne, z tym, co prywatne. Ostatecznym celem tych praktyk jest poszerzenie samowiedzy badawczej, a także kontekstualne niuansowanie wiedzy antropologicznej oraz refleksyjna analiza rzeczywistych uwarunkowań poznania, a zatem wprowadzenie w ruch tradycyjnych i wydawałoby się, że stabilnych pojęć oraz kategorii badawczych.

Autoetnografię „po polsku” warto zatem zobaczyć jako strategię artykulacji rearanżacji procesu poznania, który wymaga sprawczości, a zatem samoświadomości. Współczesne badania antropologiczne to aktywność polegająca na ciągłych próbach, epistemicznych transpozycjach wymagających zdolności do przemieszczania się, zmiany własnego usytuowania i mobilności rozumianej nie tylko w sensie fizycznym, ale także intelektualnym, konceptualnym i etycznym. Tym samym *serendipity*, inwencyjność i zmiana stanowią nie tylko możliwość, ale i konieczność w refleksyjnym praktykowaniu etnografii transrelacyjnej (Majbroda 2019). Niejednokrotnie proces badawczy wymaga przy tym rezygnacji z pozycji nieomylnego (i nieposzukującego) autorytetu oraz otwartości i reagowania na to, co dzieje się w przestrzeni badawczej. Wiąże się z tym odpowiedzialność za przebiegi, rezultaty i konsekwencje antropologicznej *praxis*, ponieważ wiedza powstająca w procesie poznania nie należy wyłącznie do antropologów; jej oddziaływanie ma określony zasięg społeczny, rezonując w różnych kontekstach kultury publicznej. *Serendipity* i zmiana jako na nowo zobaczone aspekty poznania wymagają refleksji i autoetnografii zorientowanej problemowo i inwencyjnie, niekoniecznie konfesyjnie. Dylematy teoretyczne, produktywne dyskomforty oraz tarcia stanowią praktyki zmagania się z materią i wiedzą, a autoetnografia okazuje się przydatną strategią ich dyskursywnej eksplikacji oraz narzędziem refleksyjnego i krytycznego organizowania ich przebiegów.

Doświadczenie uwierającego niedopasowania do określonych strategii badawczych może powodować odrzucenie schematu, wyciszenie wątpliwości i dostosowanie się do niewygody lub najciekawszą poznawczo, jak sądzę, próbę modyfikacji metody oraz wybranych teorii kontekstowych w taki sposób, by mogły sprostać temu, co aktualne. Tym samym autorefleksyjność antropologiczna zaświadcza o kondycji dyscypliny

w określonym momencie, ale także wyznacza horyzonty jej przyszłych kształtów (zob. Fortun 2015: 119). „Działanie nigdy nie jest po prostu zjawiskiem «teraźniejszości», lecz także częścią przewidywanego ruchu płynącego ku «przyszłości»” (Hastrup 2018: 144). Kategoria „nieprzewidywalności” (ang. *serendipity*) pojawiająca się w autoetnograficznych rozważaniach stwarza natomiast podatny grunt do pojawiania się inwencyjnego, kreatywnego myślenia w poznaniu antropologicznym, które wydaje się konieczne w obliczu rysujących się aktualnie w jego przestrzeni horyzontów przeszłości.

Bibliografia

- Agar M.
1991 *Hacia un lenguaje etnográfico*, [w:] C. Reynoso (red.), *El surgimiento de la antropología postmoderna, Mexico*, s. 117–137.
- Åkerström M.
2013 *Curiosity and serendipity in qualitative research*, „Qualitative Sociology Review”, t. 9, s. 10–18.
- Allen-Collinson J.,
2013 *Autoethnography as the engagement of self/other, self/culture, self/politics, selves/futures*, [w:] S. Holman Jones, T. E. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of autoethnography*, Walnut Creek, s. 281–299.
- Amit V. (red.)
2000 *Constructing the field*, London.
- Archer M.
2013 *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków.
- Bloch N.
2016 *O pożytkach z przypadków, szwendania się i nomadologii. Autorefleksyjny reportaż antropologiczny*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 63–87.
2018 *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przewyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*, Poznań.
- Boylorn R. M., Orbe M. P.
2016 *Critical autoethnography. Intersecting cultural identities in everyday life*, London.
- Buliński T., Kairski M. (red.)
2011 *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Poznań.
- Crick M.
1989 *Shifting identities in the research process. An essay in personal anthropology*, [w:] J. Perry (red.), *Doing fieldwork. Eight personal accounts of social research*, Geelong.

- Davies J., Spencer D. (red.)
2010 *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*, Stanford.
- Depraz N.
2009 *D'un science descriptive de l'expérience en première personne* [tekst prezentowany 12 września w Faculté protestante de Paris].
- Depraz N., Varela F. J., Vermersch P.
2002 *On becoming aware. A pragmatics of experiencing*, Amsterdam.
- Dewey J.
1938 *Logic*, Henry Holt, New York.
- Donzelli A.
2019 *Discovering by surrendering. For an epistemology of serendipity against the neoliberal ethics of accountability*, „Antropologia”, t. 6, s. 163–183.
- Elliot A., Norum R., Salazar N. B
2017 *Methodologies of mobility. Ethnography and experiment*, New York.
- Ellis C.
2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
- Ellis C., Bochner A. P.
2000 *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 773–768.
2006 *Analyzing analytic autoethnography. An autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 429–449.
2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*, New York – London.
- Estalella A., Sánchez Criado T. (red.)
2018 *Experimental collaborations. Ethnography through fieldwork devices*, New York.
- Fabian J.
1983 *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York.
- Fabietti U.
2009 *Errancy in ethnography and theory. On the meaning and role of „discovery” in anthropological research*, [w:] H. Hazan, E. Hertzog (red.), *Serendipity in anthropological research. The nomadic turn*, Farnham, s. 15–30.
- Fanon K. T.
1970 *Peirce's theory of abduction*, Den Haag.
- Fine G. A., Deegan J.
1996 *Three principles of serendipity. Insight, chance, and discovery in qualitative research*, „International Qualitative Studies in Education”, t. 9, s. 434–447.
- Fortun K.
2015 *Ethnography in late industrialism*, [w:] O. Starn (red.), *Writing culture. Life of anthropology*, Durham–London, s. 119–136.
- Glaser B. G., Strauss A. L.
2006 *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, London.

- Greenhalgh S.
2001 *Under the medical gaze. Facts and fictions of chronic pain*, Berkeley.
- Hastrup K.
2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków.
2018 *Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce*, przeł. E. Klekot, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 127–153.
- Hazan H., Hertzog E.
2012 *Introduction. Towards a nomadic turn in anthropology*, [w:] H. Hazan, Hertzog E. (red.), *Serendipity in anthropological research. The nomadic turn*, London–New York, s. 1–14.
- Herzfeld M.
2007 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków.
- Holman Jones S., Adams T. E., Ellis C. (red.)
2016 *Handbook of autoethnography*, London.
- Hummel A.
2016 *Mikrokredyty – droga do rozwoju? Antropologiczne studium wiejskiej społeczności w Meksyku*, Poznań.
- Ingold T., Hallam E. (red.)
2007 *Creativity and cultural improvisation*, Oxford–New York.
- Jackson M.
1998 *Minima ethnographica. Intersubjectivity and the anthropological project*, Chicago.
- Jacobsson K., Göransson K., Wästerfors D.
2013 *Introduction to the special issue. „Curiosity and serendipity in qualitative research”, „Qualitative Sociology Review”, t. 9, s. 6–8.*
- Josephides L., Sigfrid Grønseth A.
2017 *Introduction. The ethics of knowledge creation*, [w:] L. Josephides, A. S. Grønseth (red.), *The ethics of knowledge creation. Transactions, relations, and persons*, s. 1–28.
- Kacperczyk A.
2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32–75.
- Kafar M.
2013 *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Łódź.
2014 *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 16–31.
- Kafar M. (red.)
2016 *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź.
- Kafar M., Kola A. F. (red.)
2015 *Etyczno-moralne aspekty „praktyk humanistycznych”*, Toruń–Łódź.
- Kalaga W.
2015 *Myśl twórcza. Abdukcja Peirce’a*, „Studia Kulturoznawcze”, t. 7, s. 87–100.

- Kaniowska K.
2014 *Metoda w antropologii. Uwagi na marginesie „Refleksji na temat badań terenowych w Maroku” Paula Rabinowa, „Zeszyty Wiejskie”, t. 19, s. 135–142.*
- Kaufmann J. C.
2013 *Kiedy ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia, przeł. A. Kapciak, Warszawa.*
- Konczal A. A.
2017 *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce, Warszawa.*
- Konecki K.
2008 *Grounded theory and serendipity. Natural history of a research, „Qualitative Sociology Review”, t. 4, s. 171–188.*
2019 *Creative thinking in qualitative research and analysis, „Qualitative Sociology Review”, t. 15, nr 3, s. 6–25.*
- Kosovsky-Sedgwick E.
2003 *Touching feeling. Affect, pedagogy, performativity, Durham.*
- Kosovsky Sedgwick E., Frank A.
1995 *Shame in the cybernetic fold. Reading Silvan Tomkins, „Critical Inquiry”, t. 21, s. 496–522.*
- Kuligowski W., Stanisz A.
2017 *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”, Warszawa.*
- Kultura...
2017 *„Kultura i Społeczeństwo”, 61, numer tematyczny pt. Autoetnografia (red. K. Kaniowska).*
- Lambek M. (red.)
2010 *Ordinary ethics. Anthropology, language and action, New York.*
- Lowenhaupt Tsing A.
2015 *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins, Princeton.*
- Lury C., Wakeford N. (red.)
2012 *Inventive methods. The happening of the social, Abingdon.*
- Lutz C.
1988 *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory, Chicago.*
- Lutz C., White G. M.
1986 *The anthropology of emotions, „Annual Review of Anthropology”, t. 15, s. 405–436.*
- Majbroda K.
2016 *Od konwencji narracyjnej do metody. Praktykownie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, t. 24, s. 65–84.*
2017 *Po pierwsze — człowiek. Autoetnografia w kontekście teorii sprawstwa Margaret Archer, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 61, s. 33–52.*

- 2019 *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocław.
- Markowski M.
2013 *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków.
- Martinez F.
2018 *The serendipity of anthropological practice*, „Anthropological Journal of European Culture”, t. 27, s. 1–6.
- Merton R. K.
1948 *The bearing of empirical research upon the development of social theory*, „American Sociological Review”, t. 13, s. 505–515.
- Merton R. K., Barber E. G.
2004 *The travels and adventures of serendipity. A study in sociological semantics and the sociology of science*, Oxford.
- Mills C.
2007 *Wyobrażenia socjologiczna*, przeł. M. Bucholc, Warszawa.
- Nycz R.
2013 *W stronę humanistyki innowacyjnej. Tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 239–255.
- Nycz R., Łebkowska A., Dauksza A. (red.)
2015 *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Warszawa.
- Okely J.
1992 *Participatory experience and embodied knowledge*, [w:] J. Okeley, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, London, s. 1–28.
- Olma S.
2016 *In defence of serendipity. For a radical politics of innovation*, London.
- Pawlak M.
2018 *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*, Kraków.
- Padgett D. K.
2008 *Qualitative methods in social work research*, Thousand Oaks.
- Patzer H.
2018 *Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 111–126.
- Pels P.
2000 *The trickster’s dilemma. Ethics and the technologies of the anthropological self*, [w:] M. Strathern (red.), *Audit cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the Academy*, s. 135–172.
- Pieke F.
2000 *Serendipity. Reflection on fieldwork in China*, [w:] P. Dresch i in. (red.), *Anthropologists in a wider world*, New York–London, s. 129–150.
- Pillow W. S.
2003 *Confession, catharsis, or cure? Rethinking the uses of reflexivity as methodological power in qualitative research*, „International Journal of Qualitative Studies in Education”, t. 16, s. 175–196.

- Pratt M. L.
1986 *Fieldwork in common places*, [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, s. 27–50.
- Probyn E.
2010 *Writing shame*, [w:] M. Gregg, G. J. Seigworth (red.), *The affect theory reader*, Durham–London.
- Rabinow P.
2011 *The accompaniment. Assembling the contemporary*, Chicago–London.
- Rakowski T.
2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk.
- Rapport N., Overing J.
2000 *Social and cultural anthropology*, New York–Oxford.
- Reed-Danahay D. (red.)
1997 *Auto/ethnography. Rewriting the self and the social*, Oxford.
- Rivoal, I., Salazar N. B.
2013 *Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity*, „Social Anthropology”, t. 21, s. 178–185.
- Roth W. M.
2012 *First-person methods toward an empirical phenomenology of experience*, Rotterdam–Boston.
- Ruby J.
1980 *Exposing yourself. Reflexivity, anthropology, and film*, „Semiotica”, t. 30, s. 153–179.
- Samudra J. K.
2008 *Memory in our body. Thick participation and the translation of kinesthetic experience*, „American Ethnologist”, t. 35, s. 665–681.
- Scholte B.
1974 *Toward a reflexive and critical anthropology*, [w:] D. Hymes (red.), *Re-inventing anthropology*, New York, s. 430–457.
- Sheller M., Urry J.
2006 *The new mobilities paradigm*, „Environment and Planning A”, t. 38, s. 207–226.
- Shulman J.
2004 *Introduction*, [w:] R. K. Merton, E. G. Barber, *The travels and adventures of serendipity. A Study in sociological semantics and the sociology of science*, Oxford, s. XIII–XVII.
- Stewart K.
2007 *Ordinary affects*, Durham.
- Strathern M.
1987 *The limits of auto-anthropology*, [w:] A. Jackson (red.), *Anthropology at home*, London, s. 16–37.
- Sumartojo S., Pink S.
2018 *Atmospheres and the experiential world. Theory and methods*, London.
- Tilche A., Simpson E.
2017 *On trusting ethnography. Serendipity and the reflexive return to the fields of Gujarat*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. 23, s. 690–708.

Tokarska-Bakir J.

- 2017 *Z Latourem w Kielcach. Autokomentarz metodologiczny do społecznego portretu pogromu kieleckiego*, [w:] P. Czaplinski i in. (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Warszawa, s. 122–139.

Turner V.

- 2011 *Dewey, Dilthey i gra społeczna. Szkic z zakresu antropologii doświadczenia*, [w:] E. Bruner, V. Turner (red.), *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków, s. 43–54.

Wall S.

- 2006 *An autoethnography on learning about autoethnography*, „International Journal of Qualitative Methods”, t. 5, nr 2, s. 1–12.

Walpole H.

- 1960 [1754] *The Yale editions of Horace Walpole's correspondence*, [w:] W. Lewis (red), New Haven.

Woods M.

- 2014 *Serendipity in practice*, [w:] A. Williams, D. Jones, J. Robertson (red.), *Bite. Recipes for remarkable research*, Rotterdam, s. 176–185.

Paweł ZGRZEBNICKI

AUTOETNOGRAFIA JAKO FORMA NAUKI

Opowieść o pewnym doświadczeniu

Jesienią 2018 roku spotkałem w uniwersyteckiej sali Marcina Kafara. Z racji charakteru prowadzonych przez niego zajęć¹, opowiadał o autoetnografii i o swoich z nią doświadczeniach, ja natomiast słuchałem, co i rusz wtrącając niesforne uwagi. Szybko stało się jasne, że do problemu kontrowersyjnej metody badawczej, za jaką uznaję autoetnografię, mamy całkiem odmienne podejście. Przedemną stał badacz kultury, mocno osadzony w humanistycznym dyskursie i – na tyle, na ile mogę to ocenić – zafascynowany postmodernistycznym pluralizmem, interpretacyjnym rozmyciem znaczeń oraz performatywną epistemologią. Z kolei ja występowałem z pozycji badacza ukształtowanego na dorobku nauk ścisłych. Z pierwszego wykształcenia jestem fizykiem, zajmuję się również filozofią kultury z naciskiem na filozofię nauki. Okupując te właśnie pola, dyskutowałem z Marcinem, stopniowo nabierając przekonania, że argumenty, jakich obaj używamy, nie zbudują między nami istotnego porozumienia. A jednak, po wielu godzinach dość zacieklej wymiany zdań, coś między nami drgnęło. Niespodziewanie Marcin oświadczył, że aspekty metodologiczne, do których się odwoływałem, mogą stać się dla niego przydatne. Ja natomiast wciąż byłem bardziej oporny, próbując wykrzesać z siebie choć odrobinę zrozumienia dla samej autoetnografii, a także stanowiska zajmowanego przez mojego interlokutora.

Kilka dni później jechałem do szpitala, aby odwiedzić bliską mi osobę. Nagle, gdy zatrzymałem samochód na czerwonym świetle, zacząłem

¹ Był to przedmiot *Autoetnografia jako metoda badawcza*, odbywający się w konwencji warsztatów dla doktorantów w Uniwersytecie Humanistycznospołecznym SWPS w Warszawie w roku akademickim 2018–2019.

dumać. Wpatrywałem się bezwiednie w sygnalizator, a przez moją głowę przetaczała się lawina myśli. Kiedy uświadomiłem sobie kierunek, w jakim one podążały, doznałem czegoś w rodzaju olśnienia. Myślałem bowiem o bliskich, o rodzinie, o osobie, do której jadę, o chorobie, o śmierci i o kryjących się za nią sensach. Myślałem też o sobie, o swoim życiu, o prowadzących przez nie drogach. Zastanawiałem się, gdzie byłem, gdzie jestem i czy czeka mnie ten sam los co ludzi w szpitalu, od którego dzieliło mnie już zaledwie kilka przecznic. Zacząłem operować odmiennymi od zwyczajowych dla mnie kategoriami myślenia i... właśnie wtedy to dostrzegłem. Opowieść snująca się po przepastnych zakamarkach duszy, opakowana była w dziwną refleksję. Kiedy krok po kroku zdawałem sobie sprawę z takiego lub innego aspektu zajmujących mnie kwestii, automatycznie pytałem siebie, jak mógłbym opisać go z zewnątrz – jako stojąca z boku osoba, ktoś przyglądający się zdarzeniu bez cienia namietności, lecz zarazem tę namietność zdolny opisać. Jako kto? Utopijny pozytywistyczny naukowiec czy też osobiście zaangażowany w opowieść narrator – po prostu; albo: narrator dysponujący kilkoma stylistycznymi sztuczkami, mającymi przekonać odbiorcę, że oto znajduje się w naukowym Teatrze Etnografii Alternatywnej. A może ktoś jeszcze?

W pamięci przeniosłem się na Papuę-Nową Gwineę... Była to pamięć podwojona. Wiele czasu spędziłem bowiem wcześniej na studiowaniu literatury dotyczącej tamtejszych plemion, ale też „byłem tam”², jak ująłby to Clifford Geertz... *Tam* chorobę przypisano by zapewne jakiejś klątwie. A śmierć? Fore wierzą, że człowiek ma pięć dusz. A ja w co tak naprawdę wierzę?... *Tam*, z troski o zmarłego rodzina mogłaby zjeść jego martwe ciało po to, aby ducha szybciej uwolnić w zaświaty... A *tu*? Czy będę musiał organizować kolejny pogrzeb? W ostatnich latach było ich wiele, zbyt wiele?... Pamiętam też groby na Madagaskarze... Ktoś był rybakiem, więc miał grób w kształcie łodzi. Ktoś inny pracował jako mechanik – grobowiec zbudowano mu więc na kształt samochodu... Zaraz, a te dziwne groby na środku kazachskiego stepu? Podobne do meczetu... to musiał być ktoś bogaty. A grób mojej rodziny? Kiedy ostatni raz na nim byłem? Trzeba go chyba posprzątać – jesień przynagła do zrobienia cmentarnych porządków... A właśnie! W Papui nad grobami buduje się dachy, nie to co na Karaibach... Tam w modzie jest ceramika. No tak, to po Holendrach... Wzgórze cmentarza na wyspie Sint Eustatius... Jakżeż piękny rozciąga się stamtąd widok na morze... Lubię morze. Jego widok mnie uspokaja... Nastraja jakoś tak... filozoficznie. No właśnie, a co z tematem śmierci podjętym w filozofii? Teraz na pewno Schopenhauer podrzuciłby jakieś god-

² Moje antypodyczne peregrynacje opisane są w książce pt. *Tam, gdzie kończy się świat. Opowieści z Papui-Nowej Gwinei* (Zgrzebnicki 2017).

ne podjęcia spostrzeżenie. Jung też miałby tutaj mnóstwo do powiedzenia – przecież znaczna część ze spraw, o których myślę, jest jakimś wyrazem emocji; co więcej – ma swój archetyp...

Przeskakując z wątku na wątek uzmysłowiłem sobie, że trwam w procesie, o którego przebiegu i treści decyduje nie tylko *prywatne doświadczenie*, ale też *profesjonalny wgląd*. Poczułem, że znaczna część bezwiednie przychodzących mi do głowy zdań, domaga się przypisu ze źródłem. Oczami wyobraźni widziałem nawet już nawiasy wstawione w narrację... *Fore?* Proszę bardzo: (*Whitfield i in. 2008*) albo coś podobnego. Nie zawsze mogłem przypomnieć sobie dokładne, co powinienem wstawić, ale wiedziałem, że w tych zdaniach odwołania do bibliografii powinny być – bez nich, kwestie były jakby niedokończone. Tak... z przypisami zdecydowanie brzmiało to bardziej przekonywająco. A może powinny być to referencje do zdarzeń z mojego własnego życia? *Urodziłem się w Krakowie (Urząd Stanu Cywilnego 1977)* – to by było coś! I na dole odniesienie do aktu urodzenia... A może to jednak przesada? Chociaż... kto wie?

Okazało się, że początkowo rozrzucone elementy myślowej układanki, którą podpowiedział mi Marcin niepostrzeżenie zaczęły wskakiwać na swoje miejsce. Autoetnografia czy wiwisekcja (Burszta 2017)? Na razie było mi obojętne. Zacząłem natomiast dostrzegać, że coś jest na rzeczy, że ta moja/nasza przygoda z autoetnografią może nabrać nieoczekiwanego dla mnie sensu. Jakiego dokładnie? Tego wówczas jeszcze nie wiedziałem.

O przedmiocie namysłu

Mijały tygodnie, po kolejnych rozmowach z Marcinem miałem wrażenie coraz lepszego rozumienia, czym *może być* autoetnografia. W tym samym czasie starałem się jak najjaśniej przedstawić Marciniowi swój punkt widzenia, zarówno ten dotyczący filozofii nauki, jak i samej metodologii. Ten nieprzerwanie toczący się dialog zajęciowy najprawdopodobniej zostałaby gdzieś między nami wraz z zakończeniem kursu, gdyby nie to, że... zadzwonił telefon. To był Marcin. „Słuchaj Pawle, razem z koleżanką przygotowujemy książkę o autoetnografii w Polsce. Nie chciałbyś czegoś napisać?” – zapytał. „Ja i autoetnografia!” – wykrzyknąłem, nie dowierzając niezwyklej prośbie – „Chyba nie bardzo jest nam po drodze...” – odpowiedziałem. „Wręcz przeciwnie – ciągnął Marcin. – Gdyby nie twoja opowieść o podróży do szpitala i o tym, czego w tamtym momencie doświadczyłeś, być może zgodziłbym się, że nie jest nam po drodze, ale ta opowieść, a bardziej to, że się nią ze mną *podzieliłeś* wiele zmieniła. Dała

nam obu zaskakujący punkt widzenia. Napisz to, o czym mi mówiłeś. Napisz o swojej perspektywie widzenia autoetnografii, to będzie cenne. Pisz też w sposób, jaki uznasz za właściwy. Zostawiam Ci wolną rękę”.

Po chwili wahania podjąłem wyzwanie.

Następne tygodnie spędziłem na poszukiwaniu paru odpowiedzi – głównie na temat formy i metodyki, jaką powinienem przyjąć zajmując rzeczywiście *swoją* pozycję względem autoetnografii. W końcu doszedłem do wniosku, że przez wzgląd na mój temperament myślowy (chętnie nazwałbym go uświadomioną formą autoetnograficznego stygmatu), najwłaściwszym rozwiązaniem będzie wybór opcji systematycznej analizy. Mój wywód rozpocznę od nakreślenia perspektywy *własnego* widzenia autoetnografii, czyli ustaleń, czym dokładnie będę się zajmował³.

Analizując dyskurs o autoetnografii dostrzegam w nim kilka wiodących podejść, swoistych punktów zapalnych. Po pierwsze, w trybie deklaratywnym autoetnografia traktowana jest jako metoda badawcza (Ellis 2004: xix). W tym ujęciu, ukazuje ona jakąś historię (z) życia badacza, do której tenże odnosi się używając narzędzi profesjonalnego warsztatu naukowego. Badacz jest więc tutaj zarówno źródłem badania etnograficznego, jak i samym etnografem, opracowującym „materiał biograficzny” i przedstawiającym go w określonym modelującym formacie. Może on przybrać postać eseju w naukowym czasopiśmie, rozdziału w recenzowanej książce lub stać się monografią autorską, może też przerodzić się w performans, czy też – ogólniej – w „kreatywną praktykę analityczną”⁴ (Richardson, St. Pierre 2005: 962; tłum. własne – P.Z.). Ponadto, autoetnografia bywa dzielona na *analityczną* i *ewokacyjną*: podczas gdy pierwsza z nich stara się wyjaśnić świat społeczny z pomocą teorii, druga „skupia się na prezentowaniu narracji, które inicjują konwersacje i wywołują emocjonalne reakcje” (Ellingson, Ellis 2008: 445; tłum. własne – P.Z.).

Po drugie, Arthur P. Bochner i Carolyn Ellis uważają autoetnografię za swój autorski pomysł (Bochner, Ellis 2016: 1). W tym sensie jest to więc podejście ściśle kojarzone z realiami Uniwersytetu Południowej Florydy w Stanach Zjednoczonych. Z tego punktu widzenia, inne odsłony autoetnografii (w tym m.in. autoetnograficzne narracje polskie), moim zdaniem, noszą znamiona naśladownictwa. Mając na względzie wagę autorstwa i rolę, jaką Bochner i Ellis odegrali w tworzeniu autoetnografii, da się

³ To jeden z podstawowych punktów spornych, jaki pojawił się mojej rozmowie z Marcinem Kafarem. On twierdził, przynajmniej na początku, że autoetnografia jest pojęciem niejednoznacznym, ja domagałem się jego definitywnego uściślenia. Bez tego – wedle mojego osądu – nasza rozmowa nie mogła doprowadzić nas do żadnych istotnych wniosków, istniało bowiem niebezpieczeństwo, iż każdy z nas mówiłby o czymś innym.

⁴ Ang. *creative analytical practices* (CAP) (por. Richardson, St. Pierre 2009: 457).

dostrzec pewne jej podobieństwo do dzieła sztuki lub marki handlowej, przynoszącej różnorakie profity jej współtwórcom⁵.

Po trzecie, autoetnografia to projekt polityczny, mający za zadanie „zmieniać świat”, jak postuluje to chociażby Stacy Holman Jones (2005: 765), i „demokratyzować reprezentacyjną sferę kultury przez lokowanie poszczególnych doświadczeń jednostek w napięciu z dominującymi formami dyskursywnej siły”⁶ (Neumann 1996: 189; tłum. własne – P.Z.). Jest to więc także typowa dla czasów postmodernistycznych próba podważenia sensu sztywnych form naukowości; coś działającego niczym teoria postkolonialna w zderzeniu z tradycyjną metodą etnograficzną.

Po czwarte – tym zdaniem zapewne najmocniej narażę się zwolennikom autoetnograficznej praktyki – autoetnografia, w moim odczuciu, po trosze bywa karykaturą, w której przeglądają się tradycyjne podejścia do uprawiania nauki, po trosze zaś formą sztuki, w której indywidualne przeżycie twórcy wywołuje równie osobiste wrażenie odbiorcy. Z jednej strony natknijemy się na niewiele wyjaśniające definicje mówiące np., że „autoetnografia jest aktem uzyskiwania równowagi pomiędzy autoetnografią i pisaniem o autoetnografii”⁷ (Holman Jones 2005: 764; tłum. własne – P.Z.), z drugiej strony w tekstach charakteryzujących to podejście odnajdziemy wskazówki mówiące, że „autoetnografia sprawia, iż świat doświadczeń innej osoby, inspiruje u odbiorcy krytyczną refleksję nad samym sobą” (Bochner, Ellis 1996: 22; tłum. własne – P.Z.). W efekcie w autoetnograficznych publikacjach znajdzie się np. miejsce zarówno na krótkie, jak i ciągnące się przez wiele stron wiersze, które – choć niekiedy zawierają komentarz odautorski – nie łączą się ze światem nauki nawet symbolicznym odnośnikiem bibliograficznym⁸. Jednakże, wedle autorów i redaktorów tych prac ciągle pozostajemy tu na gruncie nauki, z czym jest mi się trudno zgodzić.

Wszystkie z wymienionych wyżej podejść ramują się w kategoriach epistemologii, estetyki oraz etyki. Pomimo tego, że estetyka oraz etyka niewątpliwie stanowi ciekawy i niezwykle istotny obszar dyskusji nad funkcjonowaniem współczesnej Akademii, ja w dalszych partiach mojego wywodu pierwszoplanowo zajmę się wymiarem epistemologicznym,

⁵ Np. profity rozumiane w kategoriach karier i pozycji akademickich, ról eksperckich, rozpoznawalności na rynku wydawniczym dotyczącym omawianej tematyki itp.

⁶ W stwierdzeniu zauważyć można zarówno celowość, jak i zamiar prowokacji, wyrażający się poprzez chęć wywołania w odbiorcy dyskomfortu, wyrażonego poprzez utrzymywanie *napięcia*.

⁷ Nieco dalej w tym samym tekście Jones zapętała się w swoich objaśnieniach stwierdzając, że „pisanie o autoetnografii także jest aktem uzyskiwania równowagi” (Tamże; tłum. własne – P.Z.).

⁸ Por. np. *Peanut butter cookies* w: Tillmann-Heally 1996.

w którym będę się starał skonfrontować zasadność łączenia autoetnografii z nauką; dwie pozostałe kwestie potraktuję natomiast jako wspomagające moją argumentację⁹. Aby temu zadaniu choć w części podolać, w pierwszej kolejności zdefiniuję pokrótce to, co rozumiem pod często spornym pojęciem, jakim jest „nauka”.

O rozumieniu nauki

Zakładam jedność rzeczywistości i funkcjonalną umowność wszelkich kategorii. Dotyczy to także tradycyjnego podziału na nauki ścisłe i humanistyczne, podziału mającego długą tradycję i wyodrębniającego zarazem różne logiki badań (Cohen 2001; Northrop 1947; Snow 1959). Podobnie podział na trzy nauki (Kagan 2009), a więc włączenie do puli nauk jej odnogi społecznej, w mojej opinii jest głównie zabiegiem formalizującym, który jest przydatny w ograniczonym zakresie. Z tego też względu uznaję, że zamiast o kilku odmianach nauki, należałoby mówić o *jednej nauce*, która ma jedno zadanie, do jego zrealizowania posługuje się natomiast różnymi środkami.

Nauka to nie tylko zbiór metod, ale też przyświecający ich użyciu cel. Zadaniem nauki jest zrozumienie otaczającego świata, a rozumienie z kolei to zdolność zbudowania takiego modelu poznawczego, który nie tylko z możliwie małym błędem opisuje stan interesującej nas rzeczy, ale również pozwala na stawianie weryfikowalnych hipotez. To, jak tworzy się model oraz jak testuje hipotezy wchodzi już w zakres specyfiki danej dziedziny wiedzy, niemniej jednak wspomniane warunki są dla nauki elementarne. Nauka polega więc na dokonywaniu obserwacji¹⁰, refleksji, budowaniu na ich podstawie modeli poznawczych, stawianiu hipotez, sprawdzaniu ich w oparciu o nowe obserwacje, korekcie modeli i tak w nieskończoność. Istotne, jeśli idzie o skuteczność działania tego schematu, są również możliwość równej partycypacji tak twórców, jak i stron trzecich oraz walor moralny, a więc misja, jaką ma do spełnienia nauka wobec społeczeństwa. Najszerzej to ujmując, misja owa polega na dostarczeniu przyszłym pokoleniom wiedzy i takich narzędzi do rozwiązywa-

⁹ Wychodzę z założenia, że nauka nie może i nie powinna być redukowana do jednego tylko aspektu jej funkcjonowania. Wielką bolączką ponowoczesnych Studiów nad Nauką i Technologią, było bezdyskusyjne założenie politycznej natury nauki i podporządkowanie dalszej argumentacji temu redukującemu dogmatowi.

¹⁰ Za „obserwacje” uznaję przyjęcie dowolnego modelu świata, a więc także dyskursywnego punktu widzenia danego problemu.

nia problemów, których my sami wcześniej nie mieliśmy. Z tego punktu widzenia postmodernistyczny, dekonstrukcyjny dyskurs kończący się np. nihilistycznym stwierdzeniem o rozmyciu prawdy, niszczy zamiast budować, odbiera sens istnienia oraz neguje zasadność dalszych poszukiwań (*Dlaczego...: 2017*). Nauka zdefiniowana wedle powyższej, utylitarnej optyki kieruje się ciekawością poznania i sumiennością pracy w poczuciu powinności wobec innych. Uprawia się ją w pierwszym rzędzie w intencji dobra ogółu, a nie dla partykularnego interesu¹¹. Choć mogłoby się wydawać, że określony przez modele, weryfikację lub falsyfikację, utopijny obraz nauki przystaje bardziej do nauk ścisłych niż humanistycznych, postaram się wykazać, że opis ten można bez większych trudności odnieść także do kulturoznawstwa, etnografii czy badań nad literaturą.

Patrząc na skalę złożoności, nauki ściśle badają relatywnie proste układy w takim sensie, że ich zachowanie z dobrym przybliżeniem można strukturyzować w założeniu odizolowania od wielorakich czynników zewnętrznych. Modele pojęciowe można opisywać eleganckimi równaniami matematycznymi, wzorami chemicznymi lub innymi językami symbolicznymi, kontekst bowiem w tych przypadkach nie daje do wyniku prowadzonych poszukiwań żadnego istotnego wkładu¹². Dla przykładu, w równaniach ruchu często pomija się opór powietrza, w astronomii istotne stają się rzędy wielkości, w biologii można przyjąć powtarzalną, identyczną budowę dwóch komórek tego samego rodzaju, w chemii czasami ignoruje się temperaturę i ciśnienie otoczenia, w jakim dokonuje się eksperymentu, itd. To wszystko pozwala idealizować schematy badawcze i jednocześnie dysponować powtarzalnym materiałem, mogącym posłużyć ewentualnej falsyfikacji¹³. Układy badane przez nauki ściśle dają się zwykle dobrze formalizować. Można dla nich tworzyć spójne opisy teoretyczne, co oczywiście nie znaczy, że zachowanie takich modeli można łatwo przewidzieć. Pamiętać też należy, że

¹¹ Mowa tu oczywiście o wyidealizowanym wzorcu. Wspomniane zagadnienie dotyka kwestii intencji oraz świadomości skutków: nawet w przypadku prowadzenia badań w prywatnym przedsiębiorstwie, ważne, według mnie, powinno być przekonanie na temat pozytywnego lub co najmniej neutralnego skutku, jaki owe działania wywołają w szerszej perspektywie społecznej. Na tym przykładzie widoczne staje się, jak ogólna charakterystyka oraz indywidualny osąd splatają się ze sobą, implikując konieczność świadomego moralnie nastawienia badacza. W tym ujęciu, ocena nauki, musi więc nie tylko pochodzić ze społeczeństwa, ale też z wewnątrz sumień osób w nią zaangażowanych.

¹² Decyzja o tym, co jest istotne, a co nie, stanowi jedno z założeń modelu i zależy m.in. od oczekiwanej względem niego funkcjonalności.

¹³ Używam słowa „ewentualnej”, jako że nawet w naukach ścisłych falsyfikacja w sensie Popperowskim jest metodą weryfikacji o dość wąskiej specyfice zastosowań (Hansson 2006).

falsyfikuje lub weryfikuje się wzorce, a nie rzeczywistość. Falsyfikacja polega na porównaniu modelu z rzeczywistością i to nie ją się neguje, lecz schemat opisu. Podobnie rzecz ma się z weryfikacją, w której do modelu teorii przykłada się model względem niej zewnętrzny – zwykle obserwację eksperymentalną, uformowaną poprzez splecenie z różnorodnymi jawnymi i niejawnymi założeniami oraz ograniczeniami niezależnymi od badacza.

Z kolei specyfiką nauk humanistycznych jest to, że operują one w świecie jednostek. Ujmując to za pomocą przenośni: jest tylko jeden *Hamlet*, choć wydany w wielu kopiach, z których każda funkcjonuje w odrębnym środowisku – pomnożonym przez świat czytelników, mających inne doświadczenia, żyjących w różnych epokach, w innym rejonach świata, często posługujących się innymi językami itd. Ten sam utwór można rozpowszechnić w wielu egzemplarzach, ale jego recepcja jest indywidualna, zależna od czasowo-przestrzennej dyspozycji odbiorcy – nie tylko jego osobistej kompetencji, ale też wpływającego na niego nastroju świata, w którym przyszło mu żyć. Zasada *uśrednionego* odbioru dzieła, związana z *masowymi wyobrażeniami* pozostaje tutaj w kontrze z „naturalnymi” indywidualnymi sensami. Humanistyka operuje więc na jednostkowych „obiekтах badawczych”, wspartych na filarze wyjściowych relacji utwor – środowisko – odbiorca. O ile sam utwór można wyizolować i podać bez okraszenia kontekstem, kontekst ten i tak zawsze pozostanie wpleciony w treść tekstu kultury. Z odbiorcy tym bardziej owego kontekstu nigdy nie można usunąć. W wyniku tego, humanistyka bada sieć splecionych relacji kontekstualnych, z których każda, jeśli nawet zostanie funkcjonalnie wyizolowana, opisywana może być jedynie w niepełny sposób, tym samym zubażając indywidualne wrażenia i rozumienia znaczeń nadawanych kulturowo-społecznym „przedmiotom”. Z tego też względu, w humanistyce nie może być mowy o falsyfikacji lub weryfikacji identycznej jak w przedmiocie nauk ścisłych, trudno tu bowiem o powtarzalność i dokładność modeli. W zamian mamy do czynienia ze światem jednostek, nieskończoności splotów, indywidualnego rozumienia, trudnych do opisanego wrażeń, dostarczanych za sprawą wszystkich zmysłów, emocji, ruchu itp. Rozmowa, spór, wymiana argumentów stanowi tu sedno metodologii – pozwala na przedstawianie nowych kontekstów i ukazywanie przedmiotu sporu w nowym świetle. Dyskurs uskuteczniany w naukach humanistycznych może także prowadzić do negacji, kiedy to nowe konteksty ukazują np. pozorną lub nieodpowiedniość aktualnie akceptowanych związków. To, moim zdaniem, podstawowa przyczyna, dla której w humanistyce tak dobrze odnalazła się krytyka i dekonstrukcja – to właśnie one ukazują świat, splatając rzeczywistość wedle nowych reguł jej

porządkowania¹⁴. Reasumując, w humanistyce ciężko o adekwatny model, który można by dalej podważyć przy użyciu klasycznych narzędzi poznania naukowego. Nie znaczy to oczywiście, że prób budowy takich modeli nie było. Wręcz przeciwnie – rozwój humanistyki to ciągle budowanie nowych wzorców i ciągle wystawianie ich na próbę. Był ewolucjonizm, dyfuzjonizm, strukturalizm, był zwrot tekstualny, były w końcu różne nurty filozoficzne starające się znaleźć opis funkcjonowania człowieka w świecie – od systemów religijnych, po myśl świecką, rozmaite teorie i projekty polityczne. Każda z tych prób przeszła różne, niekiedy poważne testy – sprawdzano jej użyteczność za pomocą siły argumentów lub, zwyczajnie, weryfikowała je historia, czyli czas.

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, uprawnionym wydaje się być stwierdzenie, że budowa teoretycznych modeli w humanistyce jest trudna oraz że powstałe struktury poznawcze muszą charakteryzować się określonym stopniem elastyczności, w tym także jeśli chodzi o ostrość kryterium falsyfikacji. Falsyfikacja co prawda oznacza, że model poznawczy jest niewłaściwy, ale w istocie nie zawsze wiadomo czy sama teoria jest błędna, czy błędne są założenia dyskursu, w obrębie którego ona powstała, czy też błąd leży gdzie indziej¹⁵. Z tego powodu należałoby raczej powiedzieć, że falsyfikowana w praktyce jest nie tyle sama teoria, co relacja łącząca podmiot z przedmiotem za pomocą modelu teorii. Falsyfikacja często podważa teorię, rzuca na nią cień podejrzenia, nie zaś od razu ją dyskredytuje (Kuhn 1996). Pomaga to wyjaśnić, dlaczego część hipotez miewa się doskonale w dysputach akademickich, mimo że nie odnosi się do bezpośredniego doświadczenia lub nie zawsze znajduje w nim potwierdzenie¹⁶. Jednakże

¹⁴ Dekonstrukcja (dedukcja) zwykle jednak nie rozkłada złożonych modeli do pierwotnych składowych, ale do *jakichś* elementów. Składanie ich na nowo w dyskursie zamyka koło hermeneutyczne tworząc świat inny niż przez zabieg demontażu. W humanistyce zwykle więc kreuje się nowe sensy, na nowo odczytuje znaczenie, a nie dochodzi asymptotycznie do jednej prawdy, jak dzieje się to w modelach nauk ścisłych, w których dużą rolę odgrywa pierwotna indukcja. W humanistyce pracuje się w polu opinii, z których każda ma szansę zafunkcjonować społecznie tak, *jak gdyby* była prawdą. Staje się więc faktem społecznym, kanonem lub – po prostu – skonstruowaną, zwykle pozorną, „prawdą”.

¹⁵ Jest to jeden z powodów, dla których ścisła falsyfikacja jest silnie krytykowana – u podstaw wielu twierdzeń leżą założenia нефalsyfikowalne lub takie, których ilość i stopień złożoności uniemożliwia w praktyce falsyfikację (Musgrave 1973). Tezę tę doskonale oddaje stanowisko Pierre’a Duhema, wedle którego „falsyfikujący eksperyment mówi nam tylko, że gdzieś jest błąd. Ścisłe, to *gdzie* leży błąd, na długo pozostanie kwestią sporną” (Watkins 1987: 166, tłum. za Szlachcic 2003: 123).

¹⁶ Możliwość wymiany poglądów na sporny temat wydaje się tu esencjonalna, albowiem „tradycje intelektualne nie są (...) konstytuowane przez paradygmat, spójny punkt widzenia, ideał wyjaśniający lub program badawczy. Tradycje intelektualne są raczej debatami” (Hattangadi 1987: 103; tłum. własne – P.Z.).

nawet modele, w których trudno o proste falsyfikujące odwzorowanie na praktykę codziennego świata muszą poddawać się sprawdzaniu, choćby za pomocą określonej logiki zdaniowej. W przeciwnym razie pozostaną one co najwyżej *modnymi bzdurami*¹⁷. Staranność w zakresie budowy solidnie ugruntowanych modeli teoretycznych umożliwia innym włączenie się w trwający dyskurs na równych prawach, a *fakt* ma szansę zostać ustalony w uczciwym sporze, o którego wyniku decyduje argument intelektu, wiedza i mądrość, a nie siła polityczna, jak chciały tego studia postmodernistyczne¹⁸. W przeciwnym wypadku pogrążamy się w świecie post-prawdy, moralnego chaosu i brutalizmu, gdzie jedyną właściwą normą jest uzyskanie przewagi siły głosu, nie zaś jego jakości.

Nauka w przedstawionym wyżej rozumieniu, stanowi wyidealizowany model, który w większym lub mniejszym stopniu przekłada się na bezpośrednio mierzalne doświadczenie. W praktyce, trudność odniesienia teorii do codzienności, szczególnie w naukach humanistycznych, ma kilka przyczyn. Prócz wspomnianego kontekstualizmu, a więc dostrzeżenia stopnia złożoności lub wzajemnego splątania opisywanych zjawisk, dodatkowym czynnikiem wprowadzającym niepewność w rozumowania humanistyczne jest również język. Sprawia on, że przekazu nie sposób odczytać „z pewnością”, a jedynie „z prawdopodobieństwem”, poprzez interpretację w kontekście. Tym bardziej warto więc o staranność w budowaniu zdań jasnych, wymagających jak najmniej domysłu, a także o dodanie do nich treści jednoznacznie wskazujących na właściwy sposób odczytania¹⁹. Określenie tego, co miałyby być *faktem* jest zdecydowanie łatwiejsze w przypadku, gdy fakt-model jest *ostry*, a więc nie posiada zbyt wielu relacji warunkujących jego funkcjonalność w relacjach epistemicznych.

Reasumując, za naukę uważam wzorzec metodologiczny, którego przestrzeń wyznaczają trzy wektory: *epistemologii*, *estetyki* i *etyki*. Tworząc relacje, kreuje on wiedzę, a więc modele poznawcze, w tym tzw. fakty i reguły nimi rządzące. W tym sensie społeczeństwo wytwarza wiedzę, że wytwarza owe modele. Pomimo tego, że teoretycznie może to robić dowolnie, wzorem tworzenia nowych tekstów (które także są modelami),

¹⁷ Por. Sokal, Bricmont 2004.

¹⁸ Oto współtwórca Teorii Aktora-Sieci, Bruno Latour, twierdzi, że „nie można odzielić chwil, w których mamy moc, od tych, w których mamy rację” (Latour 1993: 183; tłum. za Harman 2016: 47).

¹⁹ Pod pojęciem „kontekstu” rozumiem tu także to, co niedopowiedziane, a więc ukryte założenia, charakterystyczne dla przekonań pozostających poza dyskusją; przekonań nie tylko osobistych, ale i społeczno-kulturowych, np. stereotypów, efektów błędów poznawczych (ang. *biases*) itp.

w praktyce niewiele z nich dobrze oddaje rzeczywistość²⁰. Nawet jeśli wydaje się, że modele są „poprawne” lokalnie, najczęściej nie wytrzymują one konfrontacji z odniesieniami o charakterze globalnym²¹.

O krytyce autoetnografii

Po wyodrębnieniu kluczowych dla mnie aspektów charakteryzujących autoetnografię oraz wskazaniu tego, co rozumiem pod pojęciem nauki, postaram się rozważyć miejsce tej pierwszej na płaszczyźnie wyodrębnionej wcześniej przez trzy orientacyjne wektory akademickiego dociekania: epistemologii, estetyki i etyki; dodatkowo wskażę też wyłaniający się z myślowego tła pewien interesujący problem ontologiczny.

Autoetnografia a epistemologia

Spójrzmy przede wszystkim na kwestię poznania – jak to nadmieniałem – sprawę pierwszej wagi dla metody, którą uważam za naukową. Ujmowana pod tym kątem, znaczna część tekstów określanych jako autoetnograficzne, ma duży problem z falsyfikowalnością i weryfikowalnością. Co by się stało, gdybym poprosił, Ciebie, Czytelniku, abyś ponownie zapoznał się z moimi zwierzeniami z początku tego rozdziału. Czy historia opowiedziana przez mnie jest prawdziwa czy może ją wymyśliłem na potrzeby niniejszego tekstu? Nie sposób tego sprawdzić, co więcej, nie sposób nawet wskazać poszlak, mogących jakkolwiek określić prawdziwość opisu lub to, czy nie został on sztucznie zabarwiony na potrzeby wywołania w czytelniku odpowiedniego wrażenia. Oczywiście klasyczna etnografia także słucha osobistych opowieści. Historie te jednak nie są zawieszane w próżni, lecz często związane są z życiem jakiejś wspólnoty, inni dokładają do niej swoje narracje, teksty owe można jakoś zestawić, próbując uzyskać obraz bardziej ogólny, wykraczający poza jednostkowe

²⁰ Pod pojęciem „odwzorowania rzeczywistości” rozumiem tworzenie modeli istniejących relacji.

²¹ Istnieje np. wiele matematycznych modeli opisujących doskonale historyczny przebieg indeksów giełdowych, ale żaden z nich nie potrafi równie dobrze przewidzieć przyszłości w długim terminie. Także wiele doktryn polityczno-gospodarczych, religijnych wierzeń i innych *dobrze* uzasadnionych przekonań, w tym sensie nie wytrzymało próby czasu, że kolejne wydarzenia (w tym rozwój wiedzy pozwalający na zmianę perspektywy) rozminęły się z modelem wcześniej zaproponowanym jako uniwersalny.

wspomnienie. Co więcej, przynajmniej teoretycznie, kolejne pytania tej samej osobie może zadać ktoś inny, co w autoetnografii jest wykluczone. Tu pytający i pytany to *ex definitione* ta sama osoba. Czytelnik musi uwierzyć na słowo, co przesuwa dyskurs autoetnograficzny w stronę literatury. Pakt referencjalny (Lejeune 2007) nauce bowiem nie wystarczy.

Nierzadko prace autoetnograficzne stanowią zamkniętą całość: oto mamy artykuł, który przedstawia osobisty, nieweryfikowalny materiał oraz różne tezy wywiedzione na jego podstawie. Problem metodologiczny polega więc zarówno na niemożności sprawdzenia jednostkowej opowieści, jak i wywodzenia z niej uogólniających wniosków, a więc takich, które w zamyśle badawczym służą tworzeniu modeli poznawczych w celu lepszego zrozumienia badanych kwestii. Nie można mówić o prawidłowym wnioskowaniu indukcyjnym w przypadku dysponowania jednym *faktem*. Nie można wyprowadzać modeli naukowych²² z jednostkowych, bezkontekstualnych tekstów – z oczywistych powodów szczególnie zawiera znacznie mniej informacji niż ogół, do którego zrozumienia tenże miałby prowadzić. Pojedyncze teksty w badaniu naukowym mogą zaledwie służyć jako element większej całości. W tym sensie autoetnografia mogłaby rozwinąć się jako metoda badań auto/biograficznych, rozważanych łącznie jako analiza problematyki własnych, w pewnym zakresie powtarzalnych doświadczeń badaczy. Wówczas jednak pojęcie autoetnografii zdegradowałoby się do kategorii automitografii (Hellich 2017).

Ktoś mógłby na tę okazję zaproponować i powiedzieć, że przecież także dzieła literackie, na temat których pisze się naukowe rozprawy, są niepowtarzalne. Po pierwsze jednak one same nie są tekstem naukowym, ani nawet, w bezpośrednim zamiarze, nie stanowią części tekstu naukowego. Po drugie, te jednostkowe teksty bada się zawsze w kontekście, który to kontekst jest jakoś weryfikowalny. Zwykle nie mamy do czynienia z sytuacją, w której pojawia się oto nikomu wcześniej nieznaną tekst, który byłby rozpatrywany naukowo sam w sobie, bez odniesienia do epoki, podobnych tekstów oraz innych badań czy to literackich, czy językowych, czy też historycznych. Z kolei teksty autoetnograficzne roszczą sobie prawo do ekskluzywności, czym w moim przekonaniu eliminują się z przestrzeni nauki, przenosząc w obszar jednostkowej, intymnej interpretacji, charakterystycznej dla sztuki. Tym samym, opowieści te są nieuzasadnione, nie sposób bowiem podeprzeć ich opowieściami od nich niezależnymi²³.

²² Celowo używam słowa „model” i nie czynię tu rozróżnienia na klasyczny tekst lub performans, zakładając, że (przynajmniej teoretycznie) dowolny przekaz może stanowić strukturę poznawczą, służącą odbiorcy jako narzędzie rozumienia.

²³ Ciekawy głos w tym kontekście stanowi inny namysł nad autoetnografią, w którym autorka zauważa konieczność „dostarczeni[a] uzasadnionych twierdzeń na temat rze-

Zwracając uwagę na istotną konieczność rozróżnienia pomiędzy praktyką badania a narracją etnograficzną, Nicholas Thomas pisze, iż „stronniczość (...) jest związana z brakiem [dalszej informacji – przyp. P.Z.] i może być skorygowana lub zrównoważona poprzez dodanie kolejnych perspektyw” (Thomas 1991: 308; tłum. własne – P.Z.).

Teksty autoetnograficzne – owszem – zawierają czasami odwołania do innych prac naukowych, ale funkcją tak przedstawionego kontekstu jest wskazanie właściwego rozumienia bądź dopowiedzenia, nie zaś przedstawienie kryterium weryfikacji. Podstawowy tekst nadal pozostaje samotny. Jako taki, może rzucać dodatkowe światło na pewien problem, ale nigdy nie może stanowić samodzielnie wzorca dla jego zrozumienia, sam bowiem *problem* jest przecież pewnym uogólniającym modelem, a nie jednostkowym zdarzeniem.

Rozważając powyższe, tym wyraźniej widać, jak ważna w pracy naukowej jest postawa etyczna. Nie można koloryzować lub fabularyzować opowieści. Badacz jest zobowiązany zdawać relację zgodnie z pełnym przekonaniem o prawdziwości przekazu, a inni akademicy mają prawo mu ufać. Warto pamiętać, iż wstępując w szeregi nauczycieli Akademii „(...) zobowiązani jesteście przyrzec, iż rozwijać będziecie badania naukowe nie z żądzy zysku i nie dla próżnej chwały, ale w celu odkrywania i upowszechnienia prawdy – największego skarbu ludzkości” (*Przysięga...* 2018).

Tekst przytoczonej powyżej przysięgi doktorskiej brzmiałby kuriozalnie w ustach tych, którzy uważaliby prawdę za własny, umowny konstrukt. Jednak mimo szczerych chęci, zdarza się, iż ktoś się pomyli lub źle oceni własne badania. Między innymi z tego względu, tak istotne w nauce są sceptycyzm i zasada ograniczonego zaufania. Sednem nauki jest niedowierzenie i sprawdzanie doniesień innych. W przypadku autoetnografii – to niemożliwe.

Paul Atkinson (2006) zwraca z kolei uwagę na to, że adwokaci autoetnografii przejaskrawiają kontrasty i dychotomie, upraszczając nadmiernie różnice dzielące dawną i współczesną, uprawianą z pozycji samoświadomego badacza, etnografię. Socjolog ten zauważa m.in., iż „[d]ługa tradycja prowadzenia badań nad historią życia, opierała się o ścisłe związki pomiędzy badaczem a informatorem. W rzeczy samej, od dawna uświadamiano sobie, że tego typu praca rodzi się jako wspólny wytwór obu stron. Jako najistotniejsze przykłady, wymienić tu można prace takie, jak Shaw

czywistości społecznej” (Kacperczyk 2014: 40). Badaczka wskazuje przy tym na konieczność ujawnienia źródeł i „drog[i] swojego rozumowania” (Tamże), nie podkreślając przy tym obowiązku objęcia kryterium transparentności i weryfikowalności samego osobistego przeżycia.

(1966), Heyl (1979), Klockars (1974), Bogdan (1974) oraz Snodgrass, Jack Roller (1982). Antropologowie utrzymywali z badanymi ściśle, oparte na dialogu relacje i tworzyli wspólnie opracowane historie (np. Crapanzano (1980); Marcus, Mascarenhas (2005))” (Tamże: 401; tłum. własne – P.Z.).

Twierdzenia autoetnografów o tym, że oto z pomocą swojej metody prowadzą krucjatę uświadamiającą rolę osobistego doświadczenia badacza w pracy etnograficznej, wydają się więc mocno przesadzone.

Autoetnografia a estetyka

Drugim, częstym i niezwykle ważkim problemem tekstu autoetnograficznego, jest jego estetyka. W tej gestii przede wszystkim należy zadać pytanie o to, co decyduje o *naukowości* tekstu? Jego treść czy forma? Nawiązując do zwrotu tekstualnego można by próbować uznać, że wszystko jest jedynie tekstem, a wartości temuż nadaje jego forma, jeśli do tekstu zaliczyć także pomocne konteksty. Tym tropem szły *Studia nad Nauką i Technologia*, które rozważając „etnografię laboratorium”, rozpatrywały życie i formy naukowe jako teksty kultury. Wzorem antropologów i etnografów, znaczenie nauki próbowano wydedukować ze swoistej magii przekształceń znaków (Latour 2012) – przekształceń dokonujących się za pomocą wszelkich translacji, przyjmujących często formę podobną do egzotycznych rytuałów (Latour, Woolgar 1986: 17). W tym etnograficznym zapędzie zestawiano nawet wiedzę naukową z przekonaniami papuaskiego plemienia, argumentując, iż uznanie powszechności grawitacji stanowi jedynie formę wiary (Latour 2011: 170). W tekstach autoetnograficznych dostrzegam ten sam rys, ukształtowany pod wpływem postmodernistycznej mody na wyszydzenie nauk ścisłych i ich *prymitywnych* form, poważanych jedynie w gronie ogłupionych społecznymi przesądami badaczy. Oto np. kilka lat temu, w recenzowanym periodyku „*Qualitative Inquiry*” opublikowano tekst zatytułowany *Bird on the wire. Freeing the father within me* (Bochner 2012). Posługując się wymaganym przez czasopismo formatowaniem tekstu, wpasowano w niego osobistą opowieść, która świetnie nadawałaby się na monodram. Znana z publikacji naukowych forma, z abstraktem, słowami kluczowymi, dwukolumnowym układem treści i przypisami, nałożona została na tekst niczym maska, mająca wydrwić pozór. Pod maską tą kryje się jednak coś, co w mojej ocenie stanowi co najwyżej zbiór osobistych wspomnień²⁴. Wbrew temu, co można by sądzić po lekturze *Studiów nad Nauką i Technologia*, format, jaki przybiera ów

²⁴ Opisywany artykuł stanowi jedynie przykład powszechniejszej praktyki, w której z pomocą układu graficznego, a przede wszystkim odwołań do innych dzieł, tworzy się estetyczne wrażenie podobieństwa do tekstu naukowego.

tekst, ani o jotę nie sprawia, że staje się on bardziej naukowy. Karykaturalność metodologiczną autoetnografii jeszcze wyraźniej dostrzec można w zestawieniu z klasyczną amerykańską szkołą socjologii i etnografii. Norman Denzin pisze: „Etnografowie nowej i starej szkoły chicagowskiej nie piszą niechlujnych, rozczulających tekstów, przy których Czytelnik ma się rozpłakać. Utrzymują politykę z dala od swoich badań, choć jednocześnie wciąż mogą się zastanawiać, po której powinny stanąć stronie. Nowa, trzecia szkoła chicagowska nie jest zaabsorbowana kryzysem reprezentacji, legitymizacji i praktyki. Koncentrują raczej uwagę na celu, jakim jest opisanie świata z pomocą ich metod – skupiają się na małej ilości kluczowych, lub też klasycznych, zagadnień” (Denzin 2006: 421–422; tłum. własne – P.Z.).

Chyląc czoła przed pełną emocji treścią autoetnografii, uważam, że w swoim poruszającym emocjonalnie brzmieniu, zajmuje ona godne miejsce raczej wśród dzieł literatury. Z kolei ubrana w maskę szyderstwa i akademickie stroje, jako performans, ma szansę przedstawić swój wielki potencjał w przestrzeni sztuki, gdzie z pewnością spotka się z większą przychylnością aniżeli na uniwersyteckiej scenie.

Autoetnografia a etyka

Autoetnografia wydaje się mieć także sporą listę długów wobec etyki akademickiego świata badań naukowych. Przede wszystkim badacze posługujący się tą metodą, deklarując, iż działają w trosce o kruchą osobowość człowieka, w praktyce często zupełnie go lekceważą i poniżają. Niektóre narracje przyjmują formę publicznej masturbacji własnymi problemami z całkowitym pominięciem dobra drugiej osoby, która wykorzystywana jest instrumentalnie, jako tło egotycznej, perwersyjnej autoanalizy: „Czy kiedy Patricia Clough publikowała poemat o genitaliach swojego kochanka, ten zgodził się na to? A czy gdy Carol Rambo Ronai²⁵ wydała *My mother is mentally retarded*, jej matka wyraziła świadomą zgodę (ang. *informed consent*) na udział w badaniu²⁶?” – zapytuje Sara Delamont (2007; tłum. własne – P.Z.).

Podobne obiekcje wyraża Martin Tolich, specjalizujący się m.in. w problematyce świadomej zgody w etyce medycznej oraz w etyce badań

²⁵ Por. Rambo Ronai 1996.

²⁶ Formalny proces w praktyce naukowej, w którym uczestnik badania medycznego (także psychologicznego) zostaje zapoznany z wszelkimi jego szczegółami, a następnie wyraża zgodę w postaci odpowiedniego dokumentu. Wyrażenie świadomej zgody wymagane jest także w przypadku konieczności ujawnienia danych personalnych badanego (por. na ten temat np. Grady i in. 2017).

jakościowych. Przytaczając długą listę artykułów autoetnograficznych opisujących rodzinne traumy, badacz ten zadaje retoryczne pytanie: „[czy] autorzy posiadają na własność historie rodzinne dlatego, że je opisują? Czy są jedynymi w tych historiach, którym przysługują prawa?” (Tolich 2010: 1607; tłum. własne – P.Z.). Zauważyć należy także, że każde badanie akademickie, których częścią są dobra osobiste badanych, podlegają co do zasady nadzorowi komisji do spraw etyki badań naukowych. Autoetnografia ma z tym wyraźny problem (Lincoln 2005). Znaczącą listę przykładów uchylania się od konsultacji etycznych (Tolich 2010) otwierają takie znakomitości świata autoetnografii, jak Laurel Richardson, Carol Rambo Ronai i Carolyn Ellis.

Akcent etyczny wybrzmiewający w opowieściach autoetnograficznych sugeruje tym samym, aby zastanowić się nad kolejną kwestią, a mianowicie: „Dla kogo uprawia się naukę? Dla siebie czy dla innych?”. Biorąc pod uwagę treść znakomitej części autoetnograficznych opowieści, można bez wątpienia stwierdzić, iż badacze autoetnograficznych interesują jedynie oni sami, a nawet, że ogarnięci są na swoim punkcie jakimś rodzajem obsesji (Denzin 2006: 421). Czytając szokujące opowieści dotyczące traum o podłożu seksualnym i przemocowym, trudno oprzeć się wrażeniu, że stanowią one element autoanalitycznej kompensacji, formę publicznej, grupowej psychoterapii. Moim zdaniem ma to niewiele wspólnego z nauką, w której badacz uznaje za wartość zainteresowanie drugim człowiekiem, a za moralny cel, metodyczną pomoc w rozwiązywaniu jego problemów. Egoistyczne tendencje pisarzy autoetnograficznych dostrzec można nie tylko w narracji, ale też w metanarracji tworzonych przez nich prac. We wspomnianym już tekście *Bird on the wire...*, słowa kluczowe, pełniące zwykle funkcję opisu tego, o czym jest artykuł, tu mówią *czym* on jest. Tekst nie traktuje więc o autoetnografii, lecz *jest* autoetnografią, nie tyle analizuje temat relacji ojca z synem, co odzwierciedla tę relację. Podobnie, nie opisuje on problemu pamięci, ale jest zapisem tejże. W końcu, tekst Bochnera nie powie nic o problemie przebaczenia, lecz sam stanowi jego formę.

Nie tylko więc wspomniana wcześniej indywidualność opisywanego zdarzenia, ale także wrażliwa tematyka poruszana w opowieściach autoetnograficznych sprawia, że nie sposób z nimi dyskutować. Któż bowiem miałby być kompetentnym krytykiem? Czy można zanegować czyjeś uczucia? Czy może, aby spierać się o śmierć ojca, trzeba samemu ją przejść? To niedorzeczne – nawet wówczas nie sposób przecież zająć krytycznego stanowiska wobec indywidualnego, intymnego przeżycia. Nie tylko dlatego, że to logicznie niemożliwe, ale też dlatego, że zwyczajnie nie wypada. Tym bardziej jest to trudne w towarzystwie, w którym jedną z (deklarowanych) pierwszorzędnych ról, odgrywa pełne empatii wzajemne wsparcie.

Autoetnografia a ontologia

Autoetnografia wytwarza ciekawy problem ontologiczny: „Kto jest badaczem, a kto badanym?”. Jak to możliwe, że ktoś opisuje sam siebie i występuje w dwóch rolach równocześnie? Na pierwszy rzut oka nie ma w tym może niczego nadzwyczajnego, ale jeśli zastanowimy się nad rozdzieleniem *podmiotu* od *przedmiotu badania*, charakterystycznego między innymi dla nauki pozytywistycznej, utrzymanie dwóch niezależnych bytów w jednej osobie wydaje się niemożliwe. Nawet pojęcie osoby traci zupełnie sens – w końcu osoba to coś osobnego, a więc (przynajmniej w wyidealizowanym założeniu), odrębnego od innych. Narracja i autorefleksja są tu splecione w jedno i wydaje się, że na gruncie naiwnego realizmu nie sposób tej trudności rozwiązać. Nawiązując do teorii Lejeune’a, „[n]ie można bowiem być jednocześnie badaczem autobiografii i autobiografem. Nie można jednocześnie (...) zawierać z czytelnikiem paktu naukowego i autobiograficznego” (Rodak 2002: 246).

Jako że to między innymi ponowoczesna dekonstrukcja wskazała na iluzoryczność osoby, wydaje się, że w celu rozwiązania zagadki, warto sięgnąć do jakiejś teorii z tego właśnie okresu rozwoju metodologii badań. I tak, starając się opisać związki autoetnograficzne niektórzy zestawiają ją z Teorią Aktora-Sieci (zob. np. Struthers 2012; Wróblewski 2014). Warto mieć jednak na względzie, że w teorii tej, aktorzy określani są *wyłącznie* poprzez relacje, w jakich pozostają (Harman 2016: 6–7). Oznacza to, że relacje wewnętrzne, wedle ANT, nie mają praktycznego znaczenia – nie można ich określić bez dekonstrukcji aktora, a ta z kolei oznacza jego unicestwienie i przejście z poziomu autonomicznej czarnej skrzynki do poziomu współzależnej sieci relacji. Wszelkie relacje wewnętrzne konstytuujące aktora, jeśli miałyby być rozważane przy zachowaniu spójności osoby, to jedynie jako domniemania, praktycznie określane przez związki zewnętrzne. Tak więc o tym, co składa się na wnętrze aktora możemy tylko spekulować; możemy sobie wyobrazić te związki i snuć na ich temat różne opowieści, których treść i tak jest określona przez nasze relacje zewnętrzne ze światem. W praktyce fantazjujemy więc na temat własnej osobowości za pomocą przyswojonych ze świata teorii, za sprawą narracji pisanej na klawiaturze wytworzonego w jakiejś fabryce komputera, z pomocą wydawców, konferencji i tym podobnych sieci osobistych i zawodowych powiązań. Z tego też względu, autoetnografia, z punktu widzenia Teorii Aktora-Sieci, jest formą utopii, fantazją na temat własnej osoby, wyobrażeniem kreowanym praktycznym związkiem z innym człowiekiem, przedmiotem lub zdarzeniem. W tym ujęciu, autoetnograf jest zawsze autorem, działa jako swobodny aktywny, natomiast jego narracja jest opisem świata wyobrażonego powstałego w jego umyśle za sprawą relacji ze światem. Doświadczenia, które opisuje,

wykreował jako wizję samego siebie, przeglądając się w lustrze związków ze światem zewnętrznym. To właśnie poprzez Teorię Aktora-Sieci ujrzyć można nie tylko pozorność paradoksu relacji zwrotnej w autoetnografii, ale też zauważyć, że autoetnografia niemożliwa jest bez drugiego człowieka – umierającego ojca, chorej psychicznie matki czy kochającego partnera. To dzięki nim możliwe jest doświadczanie świata i to oni są rzeczywistymi bohaterami opowieści – nie pochłonięty sobą samym badacz.

O wartości wglądu autoetnograficznego

Nakreślony ogląd krytyczny z jednej strony odsłania wielorakie problemy, z drugiej natomiast – w dużej mierze paradoksalnie – wskazuje na „sekretne” sensory autoetnografii.

Jak wspomniałem wcześniej, jednym z warunków, który, jak sądzę, konieczny jest do uznania danej narracji za naukową, jest jej podatność na weryfikowalność względem tego, co znajduje się poza nią. W przypadku problematyki o wysokim stopniu złożoności, o wielu stopniach kontekstualnej swobody, specyficzną formę obiektywizacji stanowi dyskusja, w tym krytyka i dekonstrukcja. Z tego też względu, choć przedstawiona powyżej lista wybranych trudności z jednej strony świadczy przeciw *ekskluzywności* autoetnografii jako metody badawczej, z drugiej strony każe postawić pytanie o warunki, jakie powinny być spełnione, aby dało się ją uznać za wartościowe narzędzie poznawcze. Krytyka wskazuje na często nieusuwalne błędy autoetnografii jako *samodzielnej metody naukowej*. Materiał produkowany przez autoetnografię nie może być przez samą autoetnografię właściwie przeanalizowany – z indywidualnym doświadczeniem albo nie można dyskutować, albo nie można tego czynić w sposób etycznie akceptowalny; skupienie badacza na sobie jako celu, podobnie jak uznanie, iż forma wystarcza dla kreacji wartościowej treści, to doskonały przykład przekonań *nauki spod znaku „kultu cargo”*²⁷.

²⁷ W jednym ze swoich wykładów, Richard Feynman piętnuje działania, których forma przypomina co prawda naukę, z tą tylko różnicą, że ich rezultat jest marny, albowiem badacze nie rozumieją zasad, które sprawiają, że nauka istotnie działa. Mówi on: „Moim zdaniem wszystkie te dziedziny nauki, o których wspomniałem, to przykłady tego, co nazywam nauką spod znaku kultu cargo. Na Morzach Południowych są religie, w których ludzie darzą kultem towary. Podczas wojny widzieli samoloty lądujące z mnóstwem wspaniałych dóbr i chcą, żeby to się powtórzyło. Pobudowali więc pasy startowe, rozpalili po obu stronach ogniska, postawili szopę, gdzie siedzi człowiek z drewniakami na głowie, które udają słuchawki, i kijami bambusowymi, które udają anteny (kontroler ruchu) – i czekają na lądowanie samolotów. Robią wszystko zgodnie z regułami. Doskonale na-

Jednak przedstawiona tu krytyka wypowiedana jest przecież spoza samej autoetnografii. Przyjmuję tu zewnętrzny punkt widzenia: na naukę, etykę, przyjmuję zewnętrzny wobec autoetnografii podział na epistemologię i ontologię. Z tej perspektywy dostrzegam więc, że moja krytyka dotyczy autoetnografii jako formy metodologicznego postępowania. Innymi słowy, prowadząc krytykę nie widzę szansy, aby za jej pomocą wyodrębnić autoetnografię jako samodzielną metodę, która z kolei zdolna byłaby m.in. do metaweryfikacji swoich dokonań. W ten sposób, występując z pozycji *klasycznej nauki* (o ile mogę użyć takiego upraszczającego określenia wobec przedstawionego stanowiska), wypowiadam się o narzędziu, spieram się z jego dokonaniem, posługując się *zewnętrzną* wobec niego perspektywą oglądu. Skoro zaś z autoetnografią jako narzędziem można dyskutować w ramach szerszego horyzontu, znaczy to, że potencjalnie może posłużyć ono nauce jak każde – pióro, komputer, mikroskop, wywiad lub dekonstrukcja.

Upatruję więc w autoetnografii, podobnie jak w wielu postmodernistycznych narracjach, przede wszystkim *narzędzia skutecznie sprawdzającego samą naukę*. Niczym kij włożony w środek mrowiska, drażni, zadaje niewygodne pytania i prowokuje do dyskusji nad kondycją, metodą i zasadnością formalnej nauki. Choć ten test może trwać przez dziesięciolecia, to w końcu wynik wskaże, czy konwencjonalnie rozumiana nauka może sobie poradzić z dylematami podniesionymi przez owe dyskursy. W mojej opinii ponowoczesność wykreowała szereg naprawdę niebanalnych problemów i modeli pojęciowych. Tym samym jako narzędzie testowe, zadała trudne zadanie do odrobienia tym, którzy najchętniej dawno rozsiedliby się w fotelu z poczuciem triumfu racjonalizmu. Traktuję to jako zasługę, nie zaś wadę.

Autoetnografia stojąc gdzieś na krawędzi nauki i sztuki, ujawnia także trudności, z jakimi musi mierzyć się kategoryzacja, przede wszystkim ta usytuowana na skraju tak sformułowanego podziału. Autoetnografia wykazuje się *tożsamością brzegową*, nie jest do końca ani tu, ani tam, a zarazem jednocześnie jest i tu, i tam. To swoiste działanie „na pograniczu” (patrz także w tym tomie: 361–365) jest niezaprzeczalnym wkładem zarówno w naukę, jak i politykę rozumienia świata. Współcześnie, znaczna część badań prowadzona jest na pograniczach zarówno formalnych dziedzin, jak i modeli rozumowania. Interdyscyplinarność badań lub tworzenie

ślądują wszystkie formy. Wszystko wygląda tak samo, jak wyglądało niegdyś. A jednak metoda nie sprawdza się. Samoloty nie lądują. Z tego powodu porównuję różne pseudonauki do kultu cargo, ponieważ tutaj też przestrzegane są wszystkie reguły i formy badania naukowego, ale brakuje tego, co najistotniejsze, bo samoloty nie lądują” (Feynman 2007: 341).

niejawnych modeli świata w uczeniu maszynowym²⁸, rewidują klasyczne przekonania o tym, gdzie zaczyna a gdzie kończy się nauka, technologia, sztuka, człowiek, społeczeństwo, co jest rzeczywistością a co jej modelem, co subiektywnością a co stanowiskiem obiektywnym, czym jest wiedza i co to znaczy „rozumieć”. Z tego też praktycznego względu, wszelka działalność zmuszająca do radzenia sobie z problemem pogranicza, jest moim zdaniem niezwykle wartościowa zarówno dla nauki, jak i samego pojmowania wspólnego uniwersum ludzkiego doświadczania świata.

Oczywiście autoetnografia doskonale oddaje także swoje zasługi jako praktyczne narzędzie wglądu autorefleksyjnego (autoetnografia jest co do zasady *refleksyjna* – por. Bochner, Ellis 2000), a więc jako metoda pomocnicza w szerszej perspektywie badawczej. To niewątpliwie także specyficzna forma sztuki, wykorzystująca naukę jako materiał, z którego szyje stroje dla swoich aktorów. Co równie niezwykle, udało się jej nie raz wystawić swe przedstawienie na deskach świata nauki, wprowadzając tym samym nie tylko zamęt i kontrowersje, ale też udowadniając, że naukę i sztukę dzieli mocno rozmyta granica. Tak rozmyta, jak ostatecznie różne są znaczenia autoetnografii.

Bibliografia

- Atkinson P.
2006 *Rescuing autoethnography*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 400–404.
- Bochner A. P.
2012 *Bird on the wire. Freeing the father within me*, „Qualitative Inquiry”, t. 18, s. 168–173.
- Bochner A. P., Ellis, C.
1996 *Introduction. Talking over ethnography*, [w:] A.P. Bochner, C. Ellis (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 13–45.
- Bochner A. P., Ellis, C.
2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*. New York–London.
- Bogdan R.
1974 *Being different. The autobiography of Jane Fry*, London.
- Burszta W. J.
2017 *W podwojonym cieniu. Zapiski z etnografii życia*, „Nauki o wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne”, t. 4, s. 158–170.

²⁸ Por. np. Castelvechi 2016; Pagels 2016.

- Castelvecchi D.
2016 *Can we open the black box of AI?*, „Nature”, t. 538, s. 20–23.
- Cohen B. R.
2001 *Science and humanities. Across two cultures and into science studies*, „Endeavour”, t. 25, s. 8–12.
- Crapanzano V.
1980 *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago.
- Delamont S.
2007 *Arguments against auto-ethnography*. Referat zaprezentowany na „British Educational Research Association Annual Conference”, Institute of Education, University of London; <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/168227.htm> (data dostępu: 17.02.2019).
- Denzin N. K.
2006 *Analytic autoethnography, or déjà vu all over again*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, s. 419–428.
- Ellingson L. L., Ellis C.
2008 *Autoethnography as constructionist project*, [w:] J. A. Holstein, J. F. Gubrium (red.), *Handbook of constructionist project research*, New York, s. 445–465.
- Ellis C.
2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.
- Feynman R. P.
2007 *Pan raczy żartować, panie Feynman!*, przeł. T. Bieroń, Kraków.
- Grady C. i in.
2017 *Informed consent*, „New England Journal of Medicine”, t. 376, s. 856–867.
- Hansson S. O.
2006 *Falsificationism falsified*, „Foundations of Science”, t. 11, s. 275–286.
- Harman G.
2016 *Księżę sieci: Bruno Latour i metafizyka*, przeł. M. Rychter, G. Czemieli, Warszawa.
- Hattangadi J. N.
1987 *Rationality and the problem of scientific traditions*, [w:] J. Agassi, I. C. Jarvi (red.), *Rationality. The critical view*, Dordrecht–Boston Hingham, s. 83–104.
- Hellich A.
2017 *Automitografia. O zapiskach z martwego miasta Artura Sandauera*, „Ruch Literacki”, t. 343, s. 427–442.
- Heyl B. S.
1979 *The madam as entrepreneur*, New Brunswick.
- Holman Jones S.
2005 *Autoethnography. Making the personal political*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *The SAGE handbook of qualitative research*, wyd. trzecie, Thousand Oaks, s. 763–792.

- Kacperczyk A.
2014 *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 32–74.
- Kagan J.
2009 *The three cultures. Natural sciences, social sciences, and the humanities in the 21st century*, New York.
- Klockars C. B.
1974 *The professional fence*, New York.
- Kuhn T. S.
1996 *The structure of scientific revolutions*, wyd. trzecie. Chicago.
- Latour B.
1993 *The pasteurization of France*, przeł. A. Sheridan, J. Law, Cambridge–London.
2011 *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa.
2012 *Wizualizacja i poznanie. Zryśowywanie rzeczy razem*, przeł. A. Derra, M. Frąckowiak, „Avant”, t. 3, s. 207–257.
- Latour B., Woolgar S.
1986 *Laboratory life. The construction of scientific facts*, Princeton.
- Lejeune P.
2007 *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przeł. W. Grajewski i in., Kraków.
- Lincoln Y. S.
2005 *Institutional Review Boards and methodological conservatism*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *The SAGE handbook of qualitative research*, wyd. trzecie, Thousand Oaks, s. 165–181.
- Marcus G. E., Mascarenhas F.
2005 *Ocasão. The marquis and the anthropologist, a collaboration*, Walnut Creek.
- Musgrave A. E.
1973 *Falsification and its critics*. W *Studies in logic and the foundations of mathematics*, „Elsevier”, t. 74, s. 393–406.
- Neumann M.
1996 *Collecting ourselves at the end of the century*, [w:] C. Ellis, A.P. Bochner (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 172–198.
- Northrop F. S. C.
1947 *The logic of the sciences and the humanities*, New York.
- Pagels M.
b.d. *The black box of deep learning*; <https://sc5.io/posts/black-box-deep-learning/> (data dostępu: 28.12.2018).
- Przysięga...
b.d. *Przysięga doktorska Uniwersytetu Jagiellońskiego*; <https://www.uj.edu.pl/doktoranci/sprawy-organizacyjne/przysiega-doktorska> (data dostępu: 24.1.2018).

- Rambo Ronai C.
1996 *My mother is mentally retarded*, [w:] A. P. Bochner, C. Ellis (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 109–131.
- Richardson L., St. Pierre E. A.
2005 *Writing. A method of inquiry*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *The SAGE handbook of qualitative research*, wyd. trzecie, Thousand Oaks, s. 959–978.
- Rodak P.
2002 „Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii”, Philippe Lejeune, pod red. Reginy Lubas-Bartoszyńskiej, Kraków 2001 [recenzja], „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, t. 93, s. 245–252.
- Shaw C. R.
1966 *The Jack-Roller. A delinquent boy's own story*, Chicago.
- Snodgrass J., Jack-Roller
1982 *The Jack-Roller at seventy*, Lexington.
- Snow C. P.
1959 *The two cultures and the scientific revolution*, London.
- Sokal A. D., Bricmont J.
2004 *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa.
- Struthers J.
2012 *Analytic autoethnography. A tool to inform the lecturer's use of self when teaching mental health nursing?* [rozprawa doktorska], Department of Educational Research, Lancaster University, UK.
- Szlachcic K.
2003 *O paradoksach Popperowskiego falsyfikacjonizmu*, „Filozofia nauki”, t. 42, s. 117–128.
- Thomas N.
1991 *Against ethnography*, „Cultural Anthropology”, t. 6, s. 306–322.
- Tillmann-Healy L. M.
1996 *A secret life in a culture of thinness. Reflections on body, food, and bulimia*, [w:] A. P. Bochner, C. Ellis (red.), *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, Walnut Creek–London–New Delhi, s. 76–108.
- Tolich M.
2010 *A Critique of current practice. Ten foundational guidelines for autoethnographers*, „Qualitative Health Research”, t. 20, s. 1599–1610.
- Watkins J. W. N.
1987 *Epistemology and politics*, [w:] J. Agassi, I. C. Jarvie (red.), *Rationality. The critical view*, Dordrecht–Boston–Hingham, s. 151–167.
- Whitfield J. T. i in.
2008 *Mortuary rites of the South Fore and kuru*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences”, t. 1510, s. 3721–3724.

Wróblewski M.

- 2014 *Living in relations. Biographies of scientists in the context of the Actor Network Theory*, [w:] M. Kafar (red.), *Scientific biographies. Between the „professional” and „non-professional” dimensions of humanistic experiences*, Łódź–Kraków, s. 75–102.

Zgrzebnicki P.

- 2017 *Tam, gdzie kończy się świat. Opowieści z Papui-Nowej Gwinei*, Warszawa.

Pozostałe źródła

Dlaczego...

- 2017 *Dlaczego ludzki umysł jest odporny na fakty?* – audycja radiowa z cyklu „Godzina Filozofów”, wyemitowana 14 marca; <http://audycje.tokfm.pl/podcast/Dlaczego-ludzki-umysl-jest-odporny-na-fakty-Dyskutuja-prof-Jacek-Holowka-i-Tomasz-Stawiszynski/47369> (data dostępu: 14.12.2018).



Jesteśmy na etapie ostatecznego uspójniania naszej książki. Na etapie, na którym poszczególne linie narracyjne i tematyczne już właściwie same się domykają, wystarczy odpowiednio nastroić pamięciowe oko i ucho, wystarczy „od-słuchać” i „od-zobaczyć” to, co przyniosły kilkuletnie prace nad *Autoetnograficznymi „zblizeniami” i „oddaleniami”*. Dziś czytam rozdział napisany przez Pawła Zgrzebnickiego. Po paru miesiącach przerwy wróciłem do tekstu Pawła i do oplatających go zdarzeń. Świeże spojrzenie pozwala mi uchwycić szczególną wymowę *Autoetnografii jako formy nauki*, wymowę stawiającą na pierwszym planie... *Tego, który pisze*. W przypadku Pawła *Ten, który pisze* jest zarazem *Tym, który opowiada*. O czym opowiada? W istocie o dwóch komplementarnych rzeczach, a mianowicie o (1) autoetnografii i (2) *Sobie* w zderzeniu z dyskursem o autoetnografii. Robiąc to, niejako równolegle, chciałoby się rzec – *bezwiednie*, w moim przekonaniu, *uprawia autoetnografię*. W gruncie rzeczy mamy tutaj do czynienia z wariantem autoetnografii w postaci *zawoalowanej*. *Autoetnograficzne przynaglenia* miewają różne źródła, w przypadku Pawła wydaje się nim być... „nieznośność” tego, co doświadczane albo – by wyrazić to precyzyjniej – tego, co doświadczane jako pochodnej swoistego „rozdwojenia jaźni” (do frazy „nieznośne rozdwojenie jaźni” i jej swoistości za chwilę nawiążę raz jeszcze).

Ustępy przygotowane przez Pawła umieściliśmy w Części noszącej charakterystyczny podtytuł *Syntezy – Pęknięcia – Sploty*. Tak się

składa, że w tekście Pawła zawarte są wszystkie z wymienionych cech, choć występują one względem siebie w relacji nieproporcjonalnej. Na pierwszym planie występują „pęknięcia”, a właściwie jedno **pęknięcie**, ale za to jakżeż istotne: otóż, Paweł w opisie zajęć, w których obaj braliśmy udział przedstawia siebie jako krytyka zachowującego bezpieczny dystans względem podejścia autoetnograficznego (w jego języku: metody autoetnograficznej). Sytuacja ulega radykalnej zmianie w momencie podróży do szpitala, kiedy to, jak mówi, doznał „czegoś w rodzaju olśnienia” (patrz w tym tomie: 324). Nieprzypadkowość owego olśnienia wyłania się jako **splot** tego, co *intelektualne* z tym, co *czysto ludzkie*. Doświadczenie choroby, umierania i – w ich następstwie – odczuwania straty poddawane jest próbie racjonalizacji, która właściwie, przynajmniej w moim odczytaniu, zostaje opatrzona trzykropkiem (w sensie przenośnym). Paweł wycofuje się na, w jego mniemaniu, bezpieczny grunt toczenia rozważań o autoetnografii, gdzie motywem wiodącym czyni kwestię tytułowej naukowości/nienaukowości autoetnografii. Eksperyment myślowy posuwa się naprawdę daleko; aby zachować spójność prezentowanego stanowiska, niczym rasowy retor, Autor skłonny jest użyć zabiegu zasiania w nas wątpliwości czy opowieść o doświadczeniu skończoności (zawierającej się w triadzie życie – choroba – umieranie) jest autentyczna, czy też – raczej – została przez niego wymyślona. Konkluzje pojawiające się pod koniec Rozdziału mieszczą się w jednej z dwóch zasługujących na uwagę **syntez**: pierwsza, dotyczy „brzegowości” autoetnografii, którą Paweł doskonale rozpoznał. Synteza druga wyłania się z tła pierwszej, jest mniej oczywista, a przez to staje się wysoce zajmującą. Chodzi o mimowolne/podświadome(?) wytworzenie przez Pawła **dla siebie samego jako Tego, który opowiada**, przestrzeni ocalającej **autoetnografię jako prawomocne narzędzie radzenia sobie z doświadczeniem**. Jeżeli teraz, Czytelniku, odnosisz wrażenie, że silę się na tani psychologizm, to określasz interpretacyjny punkt ciężkości w miejscu rozmijającym się z moimi intencjami. Sprawa rozgrywa się o coś jednocześnie fundamentalnego i – być może – finalnie nierozstrzygalnego. Idzie o proces częściowo tylko wyrażalny, na pewno zaś mocno tajemniczy; proces... *uwiarygodniania autoetnografii jako ściśle splecionej z procesem dobrze rozumianego uwiarygodniania Siebie*. Należy pamiętać, że autoetnografia swą prawomocność każdorazowo od-zyskuje na przecięciu tego, co głęboko moje z tym, co może, a nawet powinno być zakomunikowane Innemu. Często takie sytuacje przesiąknięte są *autoetnograficznością* (zob. w tym tomie: 98, przyp. 11), a wówczas – zwykle – dzieją się między nami rzeczy **ważne**. Ja do takich zaliczam otrzymanie do Pawła listu, którego fragmenty (za jego zgodą) cytuję poniżej:

Na marginesie, chciałbym się znowu podzielić z Tobą tym nieznośnym stanem rozdwojenia jaźni; rozszczepieniem na siebie, którego dotyka problem osobisty i nie-siebie, który ogląda wszystko jako kulturoznawca. Dziś po raz kolejny sprzątałem opuszczony dom po moim zmarłym w tym roku dziadku. Wcześniej mieszkała tam też moja babcia, ale odeszła jeszcze wcześniej. Teraz wszystko trzeba uporządkować, pozbyć się rzeczy gromadzonych przez dziesięciolecia mieszkania. Piszę o tym, bo kiedy tam jestem i grzebię w tych rzeczach, ciągle mnie prześladowuje nasza rozmowa; ciągle stajesz mi przed oczami Ty i problem autoetnografii. W każdym z tych przedmiotów odnajduję innych i siebie. Z każdym z nich wiąże się jakaś historia, pamiętam każde narzędzie, którego używał dziadek i każdą rzecz, którą miała w rękach babcia. Ten dom był ogromną częścią mojego dzieciństwa, na byciu w nim budowałem też swoją tożsamość. A teraz to wszystko sprzątam, wyrzucam i likwiduję. Usuwam też jakby część siebie. Co więcej, kiedy patrzę na te wszystkie niepotrzebne w znacznej części rzeczy, rzeczy gromadzone kompulsywnie przez lata, zastanawiam się nad powojenną traumą, nad pokoleniem niedostatku, lękliwie gromadzącym wszystko co może się dalej przydać. Myślę o tym, jak inaczej jest np. w Stanach Zjednoczonych – przypomina mi się wystawa w nowojorskim MOMA, na której ktoś pokazał takie znalezione u babci w Europie rzeczy i wywołał tym nie lada poruszenie. W końcu myślę znowu o śmierci, jak takie gromadzenie odsuwa przed nią lęk; o tym, że sam zostałem tego nauczony – jak powiedział mi kiedyś pewien znajomy psychoanalityk – to powojenna trauma przenoszona przez wychowanie na następne pokolenia. O wszystkim tym dumam jednocześnie i z perspektywy własnej i jakby z zewnątrz, starając się dostrzec w tym problem kulturowy. Czasem nawet myślę, że zamiast do rodzinnego domu, jadę na stanowisko badawcze w terenie. Zastanawiam się, czy ktoś już zajmował się etnografią „likwidowania mieszkań”? Piszę o tym wszystkim, bo znów dziś tam byłem, a jednocześnie myślałem o Tobie – tym razem za sprawą rozdziału [*Autoetnografia jako forma nauki* – przyp. M.K.], który opracowujesz. I znów to wszystko się jakoś splotło... (korespondencja mailowa między Pawłem Zgrzebnickim a Marcinem Kafarem, 19 listopada 2019).

Marcin Kafar

EPILOG

Anna KACPERCZYK*
Marcin KAFAR**

O GRANICACH I „GRANICZNOŚCI” (W) AUTOETNOGRAFII ¹

– Szybowce czy góry? Co wybierasz?

Marcin spogląda na mnie trochę zdziwiony, trochę zaciekawiony: – Chodzi Ci o to, gdzie będzie się toczyć ta rozmowa?

– Tak. Gdzie rozegrają się sceny – odpowiadam i objaśniam dalej: – chciałabym, żeby było przestrzennie. Żeby można było poczuć wiatr, świeży powiew powietrza. Żebyśmy znaleźli się na „wielkim stepie” i mogli się trochę rozpędzić, pobiec razem.

– Acha, chyba zacznam rozumieć Twój pomysł...

– Mamy dwa wyjścia: albo Ty zaprosisz mnie na lotnisko i pokażesz mi swoje szybowce, albo ja zabiorę Cię w góry.

– Jeśli myślisz o nabieraniu prędkości, to raczej proponowałbym lotnisko.

– W porządku, wybierzmy się zatem na lotnisko – mówię, myśląc jednocześnie, że to trochę symboliczne, że nasza rozmowa o granicach autoetnografii potoczy się „na terenie Marcina” i w drodze, która prowadzi właśnie tam.

* Katedra Metod i Technik Badań Społecznych, Uniwersytet Łódzki.

** Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki.

¹ Praca została częściowo sfinansowana przez Narodowe Centrum Nauki, Polska, w ramach grantu *Idiomy formatywne w biografjach naukowych. Kontekst amerykański*. Nr decyzji DEC-2017/01/X/HS6/00941.

„Czy to w ogóle jest nauka?”

Jest wczesne wiosenne przedpołudnie. Wyruszamy z Łodzi. Po zjeździe na trasę do Piotrkowa Trybunalskiego, Marcin sięga po plecak i wyciąga z niego tekturową teczkę. Kątem oka dostrzegam znany mi z naszych wcześniejszych spotkań napis: „Książka o autoetnografii”.

– Zabrałeś ze sobą notatki? – dopytuję.

– Tak, może trzeba będzie coś zapisać, w drodze zawsze przychodzą mi do głowy interesujące pomysły – Marcin machinalnie zaczyna przesuwać kartki z wydrukiem komputerowym.

– Masz zapiski do *Epilogu*? – rzucam.

Marcin potwierdza i po chwili zaczyna czytać na głos: – „Na koniec warto podjąć jeszcze jedno wyzwanie i zastanowić się nad granicami autoetnograficznych praktyk poznawczych. Dokąd sięga ta forma wytwarzania wiedzy? Co ją ogranicza? Czy każdy może stworzyć autoetnografię? Czy autoetnograf może pisać absolutnie o wszystkim, czego sam doświadczył? Jakie koszty ponosi prowadząc pogłębione badania w tym paradygmacie? Czy i jakie kryteria powinien nakładać na tego rodzaju praktykę badawczą? Wszystkie te pytania dotyczą limitów praktyk autoetnograficznych – zarówno tych, jakie rozpoznają twórcy autoetnograficznych performansów, jak i tych, które dostrzegają odbiorcy i recenzenci tych utworów...” – Marcin urywa, po czym z wahaniem w głosie mówi: – Czy nie za wiele tych pytań?

– Nic nie poradzisz, same się nasuwają. Powracają jak mantra na każdym warsztacie poświęconym autoetnografii, zauważyłeś?

– Tak. Coś w tym jest. Zastanawiam się tylko, czy uda nam się wygenerować dla nich równie obszerne i wyczerpujące odpowiedzi?

– Spróbujmy się z tym zmierzyć.

– Dobrze. Zacznijmy więc od tego, jakie emocje wzbudza w środowisku naukowym autoetnografia.

– Wielu badaczy przyznaje się do tego, że obszar autoetnografii przypomina im ruchome piaski. Trudno im zorientować się czy nadal znajduje się on na twardym gruncie nauki, czy też osuwa się w działalność artystyczną, literacką, poetycką. Pamiętasz wypowiedź pani... profesor psychologii...

– ...podczas TSBJ² we Wrocławiu? – upewnia się Marcin.

– Tak – potwierdzam.

– Pamiętam doskonale tamtą sytuację. Oboje byliśmy równie mocno zaskoczeni „gwałtownością”, z jaką zostaliśmy... przyparci do muru fundamentalnym pytaniem, które postawiła.

² Rekonstruujemy zdarzenie, jakie miało miejsce w trakcie VI Transdyscyplinarnego Sympozjum Badań Jakościowych, które odbyło się 20-21 czerwca 2017 r. we Wrocławiu.

– Tak! Pytała: „Czym jest nauka? Jaki jest cel nauki w stosunku do innych dziedzin, np. takich, jak sztuka? Czym różni się twórczość naukowa od twórczości artystycznej?”. I zaraz potem odpowiadała sama sobie: „Celem sztuki jest ekspresja przeżyć, wyrażenie tego, co pojawia się w umyśle, czy w psychice artysty. Celem nauki jest poznawanie, zgłębianie prawdy. Naukę interesuje to, co jest prawdziwe!”. Mam to wszystko zapisane, ale to nie było to fundamentalne pytanie, o którym wspominałam... – kontynuuje wątek podjęty przez Marcina.

– Masz rację, Aniu. Pytanie, o które mi chodziło brzmiało: „Czym się różni emocjonalna autoetnografia od literatury biograficznej czy autobiograficznej? Obecnie mamy do czynienia z wysypem biografii i autobiografii” – mówiła pani profesor i wciąż powtarzała: „Czy to w ogóle jest nauka? Czy to jest nauka? Bo to jest literatura. Analityczna czy emocjonalna – to jest literatura po prostu. Literatura piękna, biograficzna, której celem jest zafascynowanie, zbulwersowanie. Te wszystkie cechy autoetnografii odpowiadają literaturze”.

– No właśnie! „Czy to w ogóle jest nauka!?”. Czy autoetnografia jest nauką? Odbiorcy autoetnograficznych tekstów są niekiedy zagubieni w próbach lokalizowania granic autoetnografii. Wskazują np., że trudno im ustalić, czym różni się autoetnografia od „zwyczajnego”, dobrze napisanego tekstu literackiego.

– Zwłaszcza jeśli estetyka tego ostatniego przemawia do wyobraźni odbiorcy, porusza jego emocje, wywołuje rezonans, objaśnia wnikliwie jakiś fragment świata oraz sposoby jego doświadczania, a w konsekwencji wprowadza u odbiorców zmianę w ich sposobach widzenia rzeczywistości. Wówczas pole autoetnografii i pole literatury wydają się na siebie nakładać – mówi Marcin, a ja mu wtóruję: – I zauważ, że zazwyczaj od razu pada wtedy pytanie: „Czy w związku z tym nie powinniśmy uznać, że jeśli pewne dzieła literackie spełniają kryteria autoetnograficznego tekstu, to za taki powinny być uznawane?”. A zaraz potem pojawia się kolejny pomysł, żeby nazywać wielkich twórców literatury autoetnografami. Niejako *ex-post* przypisać im etykietę „autoetnografów”, chociaż oni sami w ten sposób siebie nigdy nie określali.

– W skrajnych przypadkach tego rodzaju postawy przyjmują postać wręcz kuriozalną. Niedawno brałam udział w jakimś zebraniu naukowym, gdzie ktoś już po habilitacji lub tuż przed nią występował z referatem na temat autoetnografii i stwierdził, że jednym z pierwszych autoetnografów w Polsce był, uwaga, Henryk Sienkiewicz. Można się zastanawiać, na jakiej podstawie pisarze mieliby etykietować siebie jako autoetnografów? Mało kto poza światem akademickim ma pojęcie, że istnieje coś takiego jak autoetnografia. Ludziom pracującym na uniwersytecie (my tutaj też nie stanowimy wyjątku) często włącza się spojrzenie etnocentryczne,

tzn. wydaje się nam, że wszyscy odbierają rzeczywistość przez pryzmaty typowe dla świadomości akademickiej, a przecież tak nie jest. Podobnie rzecz ma się z autoetnografią jako... – Marcin zawiesza głos, a ja kończę jego myśl: – ...akademicką praktyką?

– Otóż to: niewątpliwie najbardziej „naturalną z naturalnych” przestrzeni do praktykowania autoetnografii jest przestrzeń akademicka, chociaż od tej reguły są oczywiście jakieś odstępstwa, o których warto pamiętać. Dzięki nim następują pewne, jeśli tak można powiedzieć, „przesunięcia dyskursywne”.

– Zaintrygowaleś mnie. Chętnie posłucham o tych „dyskursywnych przesunięciach”.

– Tyle że to jest, jak sądzę, wątek poboczny względem tego, o czym dyskutujemy. Proponuję zatem, abyśmy wrócili do niego nieco później.

– Dobrze, dzięki temu zachowamy większą spójność tematyczną naszej rozmowy. W takim razie chciałabym, abyśmy podrażyli jeszcze sprawę powracającą na prowadzonych przez nas warsztatach. Chodzi o to, że dzieło literackie napisane w pierwszej osobie, naświetlające i objaśniające życie społeczne z pozycji doświadczonej go jednostki wpisuje się w konwencję opisu i objaśniania świata preferowaną przez autoetnografię. Więc zapytam otwarcie: „Czy w ogóle powinniśmy pisarzy i ich dzieła wiązać z kategorią autoetnografii?”.

– Moim zdaniem nie, przynajmniej nie wprost.

– Też byłabym temu przeciwna. Wzbudzanie emocji u czytelników, poruszanie ważnych społecznie kwestii, wywoływanie rezonansu i odsłanianie nowych warstw wiedzy nie wystarcza, by jakieś dzieło nazwać autoetnografią.

– No dobrze, ale... wystąpię teraz w roli *advocatus diaboli* i spytam: „Dlaczego nie?”. Potrzeba w tym miejscu większej precyzacji, ponieważ autoetnografia zawiera przecież w sobie cechy formalne i posługuje się narzędziami stylistycznymi typowymi dla rozwiązań literackich. W wielu przypadkach pod tym względem w niewielkim stopniu lub zgoła w ogóle nie różni się od literatury pięknej czy dramaturgicznego performansu.

– A jednak się różni.

– W takim razie czym? I jak odróżnić autoetnografię od pisanej w pierwszej osobie literatury? – Marcin nie ustępuje. – Gdzie według Ciebie znajduje się granica między tym, co jest a co nie jest autoetnografią?

– Odpowiedzi na to pytanie częściowo już udzieliliśmy: autorzy tekstów autoetnograficznych to badacze społeczni, sytuujący siebie w świecie Akademii. Ich teksty w pierwotnym zamierzeniu nie są pomyślane jako dzieła literackie, ale jako prace badawcze, wpisujące się w cele nauki, czyli uczestniczące w wytwarzaniu wiedzy o ludzkim świecie i dzieleniu

się tą wiedzą. Tak się składa, że historia autoetnografii jest też historią osobistych losów autoetnografów.

– Skoro już przywołałaś słowo „historia” i połączyłaś je z „osobistymi losami autoetnografów”, to trzeba podkreślić, że to, co oddziela autoetnografów od większości badaczy jest ich *humanistyczne nastawienie* czy też *nastrojenie*. Idzie o, użyję przerośni, nadawanie nie tylko tekstom naukowym, ale w ogóle praktykom badawczo-poznawczym „ludzkiej twarzy” (Kafar 2011). Imperatyw „humanizacji nauki” (Kafar 2014) należałoby postrzegać jako najistotniejszy w mojej opinii czynnik „autoetnograficzności”, jej rdzeń, co zresztą unaocznia większość tekstów w naszej książce. Dodatkowo jest to motyw, który mocno *zbliza* autoetnografów w Polsce i Stanach Zjednoczonych, jest niewątpliwie operatorem kolektywu o szerokim horyzoncie³. Tak czy inaczej, rzeczywiście, gdyby dokładniej przyjrzeć się biograficznemu kontekstowi myśli autoetnograficznej, to widać jak na dłoni, że twórcy tekstów autoetnograficznych są instytucjonalnie uwikłani w świat Akademii. Bardzo często sami też wskazują na swój uniwersytecki rodowód i z tej pozycji pragną się wypowiadać – jako ludzie nauki, nie jako artyści czy literaci.

– Dokładnie. Autoetnografią nie zajmują się literaci, lecz socjologowie, antropologowie, pedagodzy, badacze komunikacji, badacze kultury...

– Mamy tutaj do czynienia z ciekawą zależnością, a mianowicie literat, który pisze powieść, czy wspinacz, który pokonał górę i opisuje to w swej autobiografii – nie tworzą swoich narracji w celach naukowych, ale już badacz społeczny będący wspinaczem, jak Ty, Aniu, może pokusić się o przygotowanie autoetnografii odwołującej się do własnych doświadczeń (por. Kacperczyk 2016a, 2016b) – na tym m.in. polega proces „humanizacji nauki”...

– To wydaje się jasne. Dodatkowym tropem w rozstrzygnięciu czy w danym przypadku mamy do czynienia z autoetnografią może być fakt, że autorzy zazwyczaj sami „etykietują” swoje przedsięwzięcie określeniem „autoetnografia”, co stanowi dla odbiorcy pewien trop pozwalający odpowiednio zaklasyfikować pracę. Ważna wydaje się więc tutaj samoświadomość badacza oraz jego własna autodefinicja, pozwalająca mu dokonać auto-sytuowania.

³ Kategoria „humanizacji” jest kanoniczną w słowniku Carolyn Ellis i Arthura P. Bochnera. Już w pierwszej autoetnografii, czyli *Final negotiations*, Ellis przedstawia postulat „humanizacji socjologii”, poszukując w tym procesie działań kolektywnych, wytwarzających przestrzeń „dla eksperymentalnych teksów i sprzyjających pisaniu opowieści, które niosą ze sobą znaczenie oraz dokonują zmiany w życiu ludzi” (Ellis 1995: 336). Trop ten podlegający licznym transpozycjom, przewija się praktycznie w każdej ważniejszej pracy u tych autorów, na czele z kładącym autoetnograficzne podwaliny *Researcher as subject* (Ellis, Bochner 2000), a także *The ethnographic I* (Ellis 2004) i *Coming to narrative* (Bochner 2014).

Zapada dłuższe milczenie, mijamy kolejne wiadukty na starej „gierkówce”, każde z nas pogrążone jest w zadumie, wreszcie głos ponownie zabiera Marcin.

– Ważna, ale nie wystarczająca.

– Mówisz o samoświadomości badacza?

– Tak. Bo czy samo nazywanie swojej pracy „autoetnografią” wystarczy, by można ją było za taką uznać? Czy wyrażona w ten sposób deklaracja autora, że oto prezentuje nam autoetnografię, już domyka i definiuje jego wytwór jako autoetnografię?

– Wydaje się, że do tego jeszcze daleka droga, bo tekst nazwany przez autora „autoetnograficznym” niekoniecznie musi takim być w ocenie innych.

– I tu pojawia się kolejna komplikacja: kto w zasadzie miałby oceniać czy mamy do czynienia z autoetnografią, czy też nie? Autor czy odbiorca tekstu? Czy odbiorca ma prawo odrzucić wyrażone przez autora przekonanie, że przedstawił autoetnografię? Czy deklaracja autora o „autoetnograficzności” jego tekstu musi spotkać się z akceptacją odbiorcy?

Na fali pytań postawionych przez Marcina, dorzucam w myślach garść pytań od siebie: – I którego odbiorcy? Jakiegokolwiek? Czy może tego, który „zna się” na autoetnografii i może takiej oceny dokonać? To kluczowe pytania, odwołujące się do samych podstaw i wartości, jakie pielęgnowane są w świecie badań autoetnograficznych. Wreszcie stwierdzam: – Moim zdaniem definiowanie siebie jako „autoetnografa” oraz określanie swojego dzieła jako „autoetnografii” jest warunkiem koniecznym, ale nie przesądzającym ostatecznie o dopełnianiu się procesu tworzenia autoetnografii.

– Przesądżająca jest tu specyficzna wrażliwość badacza, to, co Amerykanie określają mianem „vulnerability” (Behar 1996) – wtrąca Marcin.

– Tak. Jego otwartość, chęć prowadzenia naukowych poszukiwań niestandardowymi metodami, jakiś rodzaj gotowości na „zmaganie się” z powstającym tekstem lub inną formą wypowiedzi. No i oczywiście niezbędny jest wystarczająco dojrzały warsztat pisarski, jeśli w grę wchodzi pisanie.

– Rzeczywiście, limitem ograniczającym autoetnografię do stosunkowo wąskiego grona osób, może się okazać właśnie literacka słabość samego dzieła, przekładająca się na to, że jego przekaz nie wywoła pożądanej reakcji, nie przemówi do innych, nie sprowokuje u nich żadnej zmiany – przyznaje Marcin.

– Jeśli jednak kryterium oceny stopnia autoetnograficzności miałby stanowić brak rezonansu, brak zamierzonego oddziaływania tekstu – to przesuwamy się wówczas w stronę tworzenia kontinuum autoetnografii „lepszey” lub „gorszej” w rozumieniu mniej lub bardziej rezonującej. To śliski temat. Lepiej w to nie brnijmy.

- Dlaczego? W jakim sensie „śliski”?
- Wolałabym skoncentrować się na razie na odpowiedzi na poprzednie pytania. Było ich naprawdę sporo. Podjęcie tej kwestii otwiera nam kolejny wielki temat i wyprowadza na ścieżkę ewaluacji autoetnografii.
- Rozumiem. Też tak to czuję, ale wiesz, Aniu, że i tak od tego wątku nie uciekniemy?
- Od kryteriów ocen nakładanych na autoetnografię? [Marcin potakuje] Wiem. Nie chodzi o to, że chcę się uchylać od konfrontacji z tą kwestią, tylko o to, że do tego i tak przejdziemy później. A teraz może spróbujemy domknąć wątki odnoszące się do klasyfikowania prac jako *autoetnograficznych*.
- Dobrze – Marcin przystaje na moją propozycję. – Na szczęście robiłem notatki, będą teraz jak znalazł [*Śmiejemy się*]. Gdybym miał podsumować to, co ustaliliśmy, to, po pierwsze, liczy się naukowy rodowód autora i jego intencja, że wypowiedź, którą formułuje, wywodzi się z pola praktyk akademickich i wybrzmiewa z pozycji naukowca; po drugie, powinna pojawić się jego autodeklaracja, że oto „popelnia” autoetnografię; po trzecie, powinien nastąpić odbiór tego dzieła jako autoetnografii przez czytelników, słuchaczy czy widzów, czyli musi zaistnieć jakiś dialog pomiędzy twórcą a tym, kto odbiera jego performans; i wreszcie, po czwarte, samo dzieło powinno spełnić „obietnicę autoetnograficzności” przez fakt, że oddziałuje na odbiorców, że przemawia do nich i „coś z nimi robi”. W porządku, ale nie sądzisz, Aniu, że pomieszały się nam trochę porządki?
- W jakim sensie? – pytam, nie kryjąc zaintrygowania.
- W takim, że nagle z dyskusji o tym, czy autoetnografia jest nauką przeszliśmy do rozważań na temat relacji między autoetnografią a literaturą. To chyba nie to samo.
- No tak – przyznaję. – Zdanie „autoetnografię uprawiają naukowcy” nie jest równoznaczne stwierdzeniu, że „autoetnografia jest nauką” albo, że spełnia kryterium naukowości.
- I tu właśnie zaczyna się problem. Bo co to znaczy „naukowa”? To, co jest a co nie jest naukowe dookreśla przecież każdorazowo wspólnota *budująca* wiedzę. Nauki nigdy nie uprawiają wyrwane z kontekstu osoby, ale tworzą je kolektywy, co wiele lat temu przekonująco pokazali najpierw Ludwik Fleck (por. m.in. 1986, 2007a), a po nim Thomas Kuhn (1968). Nauka jest „preparowana” przez grupy ludzi występujących pod różnymi sztyldami dyscyplinarnymi i subdyscyplinarnymi, ludzi, którzy skupiają swoje działania na określonych zagadnieniach, „łamigłówkach”, jak je nazywa Kuhn. Próbując je rozwiązać *konstruuemy* wiedzę w jakimś obszarze problemowym.
- Prezentujesz oczywiście perspektywę konstruktywistyczną. Trudności z klasyfikowaniem autoetnografii jako „naukowej” czy „nienaukowej” dają się uchwycić także w wymiarze „odwiecznego”

napięcia pomiędzy *scjentyistycznym* a *humanistycznym* rozumieniem „naukowości”. Scjentyści najchętniej zepchnęliby praktykę autoetnografii w pole literatury, ale sami autoetnografowie lokują swoje zadanie w polu praktyk rozumianych jako pełnoprawna nauka. Tyle że realizowana jest ona w paradygmacie *humanistycznym*, jak słusznie to podkreśliłeś. Pamiętasz książkę Pawła Markowskiego *Polityka wrażliwości*, gdzie pisze on, że „[h]umanistyka nie szuka obiektywności lecz solidarności, a tym samym stara się zrozumieć jak ludzie budują swoje światy, jak je umacniają, jak starają się przekonać innych, że mówią prawdę, jak tej swojej prawdy bronią. W tym sensie w przesłaniu humanistyki wpisana jest potrzeba rozumienia innych, ich potrzeb, ich namiętności, ich systemów pojęciowych, ich języka. (...) Nie interesują jej prawdy wieczne lecz jedynie tymczasowe i ulotne próby jakie ludzie podejmują by swoje życie uczynić znaczącym” (Markowski 2013: 102). Podejście „scjentyistyczne” i „humanistyczne” to dwa odmienne projekty poszukiwania prawdy i wytwarzania wiedzy o ludzkim świecie.

– Tak, zgadza się, ale mam wrażenie, że nadal poruszamy się w sferze pewnego uproszczenia. Szło mi mianowicie o to, że tego typu podejście – niezależnie czy sytuuje się w polu „scjentyistycznym”, czy „nie-scjentyistycznym” – stanowi nadal rodzaj *kolektywnej praktyki społecznej* uprawianej nie przez wyizolowanego badacza, lecz przez osobę zanurzoną w określonym *środoisku myślowym*. Zgodnie z podejściem klasycznym (platońskim) na naukę patrzy się tak, jakby można ją było wyłączyć poza świat społeczno-kulturowy. Na przeciwnym biegunie sytuuje się podejście nie-klasyczne (arystotelesowskie). Mówiąc o podejściu „platońskim” i „arystotelesowskim” podążam tropem zaproponowanym swego czasu przez Wojciecha Wrzoska (1995). O ile w pierwszym przypadku na czoło wysuwają się myśli lub idee, o tyle w drugim wymiar myśli/idei staje się symetryczny względem wymiaru społecznego (wspólnotowego) i wymiaru jednostkowego. Działa tutaj prosta zasada, taka, że efekty twórczości w postaci dyskursu są *czyjeś*, zawsze pozostają wypadkową czynników o charakterze indywidualno-wspólnotowym. Te atrybuty nauki dotyczą poziomu ontologicznego, czyli tego, jak działa świat, ale jednocześnie są one ściśle splecione z poziomem epistemologicznym, to znaczy przekładają się bezpośrednio na sferę postaw oraz praktyk poznawczych (Kafar, Kamińska-Jatczak 2017).

– A więc oddzielanie nauki od uprawiających ją naukowców jest sztucznym ruchem, stwarzającym iluzję abstrakcyjnej narracji eksperckiej, którą można oddzielić od tego, *kto* się wypowiada, *dłaczego* i *po co*. W istocie nie ma „niewinnych” narracji.

– Ani „przezroczywych” badaczy (Tokarska-Bakir 1995).

– Czy tak właśnie jest w przypadku autoetnografii? – pytam.

– Autoetnografowie to grupa naukowców pochłoniętych zgłębianiem zagadnień dotyczących *ludzkiego doświadczania świata*. Właśnie w tym obszarze problemowym tworzą oni wiedzę. Penetrują różne formy przeżywania doświadczenia, poszukując form wyrazu dla mówienia o nim. Konstruują niepowtarzalne transformacyjne opowieści na temat tego, co doświadczane, sposobów tego doświadczania i uwikłań relacyjnych, w jakich toczy się *ludzkie życie*. Przede wszystkim zaś ustanawiają *przestrzeń rozmowy*, w której ta wiedza może wybrzmieć i być kultywowana. Jej rozwijanie, rozwijanie *tej wiedzy* – trafnie określane przez Carolyn Ellis jako „pielęgnowanie żywego doświadczenia” – jest możliwe tylko o tyle, o ile da się nią dzielić z innymi ludźmi.

– Kiedy czytam autoetnografie – nie artykuły „o” autoetnografii, ale prawdziwe osobiste narracje – mam wrażenie „nieskończoności” sposobów opisywania świata. I zastanawiam się, czy kiedyś ta masa autoetnografów mozołnie „kartografujących” przestrzeń ludzkiego doświadczenia osiągnie taki poziom „wysycenia”, że wypełni wszystkie luki i pokryje opowieściami cały możliwy „zasób” doświadczania świata przez człowieka?

– Utopijna próba inwentaryzacji świata?

– No, czasami nawiedza mnie taka uporczywa analogia.

– Encyklopedystom się nie udało.

– Nie udało się też fotografom.

– Tu bym się nie zgodził, Aniu. Idea uchwycenia w obrazach całego widzialnego świata jest dzisiaj niezwykle mocno obecna w zapisach doświadczenia. Zerknij na dowolny portal społecznościowy, są tam megatony zdjęć. Wielu z nas nie tylko „kartografuje” rzeczywistość, dokonujące się w tym samym czasie zdarzenia, sytuacje, spotkania, itd., ale jeszcze dzieli się tym z innymi. W wirtualnej przestrzeni wspólnej odbywa się masowe odtwarzanie świata za pomocą obrazów. Właściwie trudno znaleźć fragmenty świata, które nie zostały jeszcze „zobaczone” lub zawłaszczane przez oko kamery.

– Tak, zgadzam się, mamy do czynienia z „kompulsywną” produkcją obrazów, ale bardziej myślałam o tym, czego usiłowano dokonać w epoce rewolucji przemysłowej przy pomocy nowego narzędzia, jakim wówczas była fotografia. Ciekawie pisze o tym André Rouillé (2007: 32) pokazując, że „urządzenie fotograficzne jako niezwykła maszyna do wytwarzania serii obrazów-przedmiotów” miało pomóc „dokonać całkowitej inwentaryzacji świata widzialnego”. Encyklopedyczna utopia Diderota miała się ziścić za sprawą mechanicznych właściwości fotografii. A zredukowanie świata do formatu albumu miało być środkiem pozwalającym „zapanować nad niepokojącym poszerzaniem się horyzontów” w nowej dynamicznej rzeczywistości i łagodzić oszołomienie wywołane „nagłym uświadomieniem sobie, jak rozległy i nieogarniony jest ten świat” (Tamże). W szybkim tempie zaczęły

powstawać ogromne i niezwykle różnorodne zbiory zdjęć fotograficznych. Archeolodzy, inżynierowie, architekci, lekarze pragnąc dotrzymać kroku zachodzącym zmianom, wykonywali niezliczone ilości zdjęć. To gromadzenie obrazów stanowiło próbę wypełnienia luk, reprezentowało „marzenie o idealnej i kompletnej wizji świata”, ale z drugiej strony... [Marcin wchodzi mi w słowo: – ...dość szybko zostało zastąpione użytecznością]. Dokładnie tak.

– Sama idea inwentaryzacji zawiera w sobie coś mechanicznego, coś, co odnosi się do kwestii praktycznych. Ważna staje się użyteczność zgromadzonego zasobu, jego wartość można przeliczać na rozmaite waluty.

– Otóż to. Ta analogia stanowi dla mnie rodzaj ostrzeżenia. Rouillé (Tamże) pisze, że „w odróżnieniu od dzieł sztuki, które mają być kontemplowane, wystawiane i podziwiane”, serie fotografii „miały stanowić źródło wiedzy, pełnić rolę archiwum i być wykorzystywane”. Nieskończony bagaż tego, co widzialne – przekładający się na olbrzymią liczbę zgromadzonych, sklasyfikowanych, porównanych i opatrzonych opisami zdjęć – ostatecznie zostaje ujęty w katalogi. Jak twierdzi Rouillé (Tamże: 32–33), „[z]a każdym razem chodziło o zdefiniowanie procedur umożliwiających zuniformizowanie, obiektywizację, katalogowanie i archiwizowanie po to, aby móc porównywać i odkrywać różnice”.

– Sądzisz, że to samo grozi autoetnografii? Że mogłaby ona zostać przez kogoś instrumentalnie wykorzystana albo posłużyłaby do nadmiernego „skatalogowania” świata ludzkich doznań i doświadczeń?

– Nie wiem, ale chyba obawiałabym się „mechanistycznego” podejścia w tworzeniu autoetnografii. Seryjności rozumianej jako mechaniczne odtwarzanie.

– To według mnie obawa nieco na wyrost, aczkolwiek, przyznaję, zbieżna z intuicją samej Ellis, która dostrzega w tym, o czym mówisz jakiś rodzaj niebezpieczeństwa dla żywotności autoetnografii⁴. Osobiście nie martwiłbym się tym zbytnio.

– Bo widzisz autoetnografię jako strukturę niedomkniętą? – właściwie nie zapytałam, a stwierdziłam. – Historie, które opowiadamy o naszym życiu są zawsze częściowe, usytuowane i niekompletne (Douglas, Carless 2016: 85).

⁴ Nawiązuję do rozmowy, która odbyła się między Carolyn Ellis a mną 4 kwietnia 2018 roku w Tampie na Florydzie. Ellis zapytana o przyszłość autoetnografii powiedziała wówczas: „Co do przyszłości autoetnografii, to mam obawy, m.in. z powodu tego, że coś, co kiedyś było nowatorskie, dziś już takie nie jest. Dla przykładu, kiedy ja pisałam o śmierci mojego brata, ludzie nie robili podobnych rzeczy. Ujęło ich właśnie to, że nikt wcześniej na coś takiego się nie zdecydował. Wszystko było tutaj nowe. Teraz natomiast, gdy ktoś pisze o śmierci swoich bliskich, pojawia się pytanie: «Co jest w tym odkrywczego?», prawda? Dlatego też uważam, że autoetnografia traci bardzo wiele ze swego wyjściowego potencjału za sprawą powtórzeń” (tłum. własne – M.K.).

– I bywają „dopowiadane” po czasie, wywołując z tła nowe plany znaczeń i sensów, co świetnie uwidacznia się m.in. w książce *Revision* (Ellis 2009).

– Zawsze da się powiedzieć więcej, obejrzeć rzecz z innej strony, ustanowić nową perspektywę. To niekończący się proces. Strumień, który wciąż płynie.

O „graniczności” autoetnografii

– Jeśli pozwolisz, Aniu, to chciałbym teraz powrócić do sprawy „przesunięć dyskursywnych”.

– O, świetnie! Powiedz, co kryje się za tym sformułowaniem.

– Mówiąc o „przesunięciach dyskursywnych” wskazuję na ważną cechę autoetnografii jako praktyki *par excellence* „granicznej”. „Graniczność” wielorakiego rodzaju wpisana jest w autoetnografię.

– Czy mógłbyś rozwinąć swoją myśl?

Marcin poważnieje i zaczyna wyjaśniać: – „Graniczność” autoetnografii jest wielowymiarowa, da się ją więc, moim zdaniem, tropić zakładając na nos różne okulary. Kiedy np. zastanawiam się nad rosnącą popularnością autoetnografii, także w Polsce, to postrzegam ją właśnie jako przejaw „graniczności”. Autoetnografia z jakiegoś szczególnego powodu (nadaje się on do głębszego rozważenia) trafia pod rozwagę przedstawicieli nauk humanistycznych, społecznych, a nawet ścisłych, czego dowody mieliśmy na prowadzonych przez nas warsztatach.

– To prawda, brali w nich udział przedstawiciele antropologii, psychologii, prawa, kulturoznawcy, literaturoznawcy...

– ...psychologowie, pracownicy socjalni, a także... fizyk!

– Myślisz o Pawle?

– O Pawle Zgrzebnickim, który ostatecznie stał się przecież współautorem tej monografii i – skoro mowa o „graniczności” autoetnografii – świetnie ją wyczuł, napomykając o „brzegowej tożsamości autoetnografii” (por. w tym tomie: 341).

– Ci, którzy przychodzą z zewnątrz zawsze widzą więcej...

– Tak przynajmniej twierdzą klasycy (Merton 1977) – mrugamy do siebie porozumiewawczo. – Byli jeszcze pedagodzy, historycy, tłumacze, a nawet reżyser filmowy – Marcin kontynuuje rozpoczęte przeze mnie wyliczenie, uzmysławiając mi, jak rozległe pola dziedzinowe i dyscyplinarne za sprawą tych osób znalazły się w warsztatowej orbicie.

– Szczerze mówiąc, nie zdawałam sobie sprawy... nie zastanawiałem się nad tym wcześniej – przyznaję.

– Sądzę, że nie to jest najważniejsze, że warsztaty autoetnograficzne cieszą się zainteresowaniem ludzi z niekiedy bardzo odległych od siebie światów myślowych, lecz że w autoetnografii jest coś, co sprawia, że dzięki niej da się wygenerować przestrzeń, w której wszyscy wymienieni przez nas ludzie bez kłopotu mogą się *porozumieć*. Autoetnografia jest zatem nie tylko *graniczna*, ale i *heterotopiczna*, jest, jak by powiedział Foucault, „inną przestrzenią” (Foucault 2005), gdzie łączą się „słowa i rzeczy” (Foucault 2000) źródłowo względem siebie rozłączne. Tym samym w perspektywie autoetnograficznej odnajdują się nawet ci w ogóle niepodejrzewający siebie o skłonności do *myślenia refleksywnego*, jak chociażby Paweł. Odnosząc się do wyjściowego tropu: „przesunięcia dyskursywne” działają tu wielopoziomowo i wielokierunkowo. Przykładowo, fizyk pojawiający się na warsztatach autoetnograficznych „zmuszony” jest niejako do skonfrontowania „siebie fizyka” z „sobą humanistą”. Zderzenie, jakie wówczas następuje jest nieprzewidywalne w skutkach, ludzie często po raz pierwszy widzą *siebie innego* (lub widzą *w sobie Innego*). Te nieoczekiwane „wyświetlenia” świadomości, jakich doznajemy uruchamiają „sploty wiedzy” sytuujące się *na granicach* czy też *pograniczach* dyscyplinarnych, paradygmatycznych, nierzadko dotyczą rudymenarnych przekonań poznawczych. Krótko mówiąc, wytrącenie, jakie tutaj następuje jest, owszem, „niepokojące”, ale i „odświeżające”, z pewnością nie pozostawia nas obojętnymi względem *przeszłości*, siłą rzeczy wymaga także weryfikacji (naukowej) *przyszłości*. To się dzieje mimowolnie, właśnie za przyczyną świadomościowego wyłomu, jakiego doznajemy zaczynając obcować z autoetnografią, umieszczając w niej *Siebie*, wciąż, jak widzisz, wierny jestem Foucaultowi (2005).

– Proces, który skrótowo przedstawiłeś w jakiś sposób trwa po skończonych warsztatach. Przecież ludzie wracają potem do swoich rodzimych przestrzeni i co teraz? Skoro zmiana świadomości już się zaczęła...

– Ta zmiana będzie postępować albo też zostanie wytlumiona, ale ta „grobla świadomościowa” skoro raz została naruszona, to zawsze będzie przeciekać. Można próbować ją łątać, uszczelniać, no i to uszczelnienie będzie skuteczne tak długo...

– ...jak nie dopadnie nas kolejna porcja wątpliwości – dopowiadam.

– Tak. *Casus* Pawła wydaje się pod tym względem wzorcowy, mieści w sobie jak w soczewce te niezwykle złożone problemy⁵.

– Czy mógłbyś podać jeszcze jakiś inny przykład „przesunięć dyskursywnych” obrazujących „graniczność” autoetnografii.

⁵ Odnośnie do ich skutków patrz w tym tomie: 348.

– Jest ich naprawdę wiele. Charakteryzując autoetnografię posłużyliśmy się do tej pory kilkoma parami opozycji, m.in. mówiliśmy o przestrzeni Akademii i Nie-Akademii, jak i o tym, co „scjentyistyczne” i „niscjentyistyczne” („humanistyczne”), stawiając, a właściwie powtarzając za kimś pytanie: „Czy to w ogóle jest nauka?”. Powoływałaś się na Markowskiego, który *de facto* jedynie przypomina, a nie przedstawia jako całkiem nowatorską formułę stawania przez humanistykę po stronie „solidarności”, nie zaś „obiektywności”. Takie postulaty wypowiedane były wielokrotnie przed Markowskim, także w kontekście zbliżonym do autoetnografii jako takiej lub w kontekstach tożsamyh z rdzeniem ideałów autoetnograficznych. Arthur [Bochner] zbudował przeciw konceptualne zręby autoetnografii czy szerzej – podejścia narracyjnego – w oparciu o filozofię pragmatyzmu amerykańskiego, głównie w wydaniu Richarda Rorty’ego, głośno domagającego się przedkładania „solidarności” nad, ujmując to w największym skrócie, „obojętność moralną” (por. np. Rorty 2009, 2005, 1999). Jest taki tekst Waldemara Kuligowskiego, napisany w konwencji *in memoriam* zaraz po śmierci Rorty’ego w 2007 roku, gdzie podkreśla się, że autora *Przygodności, ironii i solidarności* „najbardziej interesowały (...) wnioski etyczne, najpierwsze bodaj i najważniejsze w świecie zglobalizowanych różnic i odmienności” (Kuligowski 2007: 472).

– Czy nie powołujesz się na ten tekst w swoim artykule *O przelocie autoetnograficznym w humanistyce* (Kafar 2010)? – dopytuję, podążając śladem skojarzeń Marcina.

– Owszem, dobrze to zapamiętałaś. Wykorzystuję to, że Kuligowski łączy postawę Rorty’ego (nazywa go zresztą filozofem „relatywistą od dobrej nadziei”) z postawą Józefa Tischnera nawołującego, abyśmy „nie szukali prawdy, lecz przyjaciół”. W tych przesłaniach, jakże sobie podobnych, dostrzegłem przejście, istniejący niewielki przesmyk między kontekstem amerykańskim a polskim, kiedy próbowałem odkryć, co zawiera trzon wykładni autoetnograficznej (Tamże: 343–348).

– Jaki jednak ma to związek z „granicznością” autoetnografii?

– Jako przedsięwzięcie *humanistyczne*, praktyki autoetnograficzne są *podatne na „przykładanie”* do sytuacji wymagających uruchomienia perspektywy „rozumiejącej”, należy zatem przyjąć, że badania autoetnograficzne stanowią wariant **zaangażowanych badań społeczno-humanistycznych**. Stąd już pozostał zaledwie krok do miejsca, w którym świat akademicki *spotyka się* ze światem pozaakademickim, światem realnych problemów do poradzenia sobie z nimi.

– To bardzo pragmatyczne postawienie sprawy – zauważam.

– Powiedziałbym nawet: typowo Rorty’ańskie [*Śmiejemy się*]. Co istotne, wypowiadając się w ten sposób nie posługuję się trybem postulatycznym, lecz re-konstruktywnym.

– Myślisz o konkretnych projektach badawczych? – upewniam się.

– Tak. Projektach z założenia prowokujących „przemieszczenia dyskursywne” i scalających ludzi, którzy gdyby nie *współuczestnictwo* w tychże projektach, to pewnie nigdy nie zaczęliby ze sobą *rozmawiać*. Podam dwa przykłady, dla kontrastu, po jednym z kontekstu amerykańskiego i polskiego.

Przykład pierwszy: kilka lat temu Carolyn Ellis została zaproszona – właśnie „została zaproszona” – przez The Florida Holocaust Museum, mające swoją siedzibę w Saint Petersburgu do przeprowadzenia rozmów z grupą Żydów, którzy przeżyli Holocaust. Jakbyśmy przeanalizowali proces rozwijania się tego projektu, to okazałoby się, że mocno zbliżył on do siebie dwie instytucje, czyli wspomniane muzeum oraz Uniwersytet Południowej Florydy, gdzie afiliowana jest Ellis. Nie pora zagłębiać się teraz w szczegóły, tak czy inaczej, te dwie instytucje wpływają na siebie. Osoby związane z muzeum współtworzą materiały gromadzone w bibliotece USF⁶, dotyczące pamięci Holocaustu. Są to m.in. zapisy świadectw Ocalałych, zgromadzone przez Ellis i jej studentów/współpracowników. Ona sama zaś regularnie bierze udział w wydarzeniach odbywających się w The Florida Holocaust Museum. Następuje „przepływ” treści *wyzwalających nowe przestrzenie dyskursywne*. Co ciekawe, te „nowe przestrzenie dyskursywne” obejmują również autoetnografię. Jerry Rawicki, Żyd polskiego pochodzenia, stał się w trakcie tych badań „naiwnym autoetnografem” (zob. więcej na ten temat w tym tomie: 93, przyp. 7); to właśnie dzięki wyjątkowej relacji, jaka zawiązała się między nim a Carolyn, powstał nurt „autoetnografii kolaboracyjnej”, rozwijany intensywnie od mniej więcej 7–8 lat (por. m.in. Ellis, Rawicki 2013, 2014, 2015, 2017).

– A drugi przykład? – dopytuję.

– Drugi przykład pochodzi z naszego lokalnego podwórka i jest dla mnie wysoce intrygujący. W Łodzi działa fundacja zajmująca się wsparciem rodzin w kryzysie, rodzicielstwem zastępczym i adopcją. Pracuje tam moja znajoma, która wspomniała, że zgłosiły się do nich ostatnio dwie etnolożki – dziewczyna interesująca się tzw. radykalnymi formami opieki, robiąca badania dotyczące psychiatrii dziecięcej i adopcji oraz ktoś piszący o dzieciach z zespołem Downa przebywających w rodzinach zastępczych. Obie argumentowały przydatność w fundacji m.in. ze względu na możliwe do poprowadzenia przez nie badania autoetnograficzne.

– I co? Zostały przyjęte?

– Zostały przyjęte.

⁶ Skrót od: University of South Florida.

– Czyli wniosek byłby taki, że instytucje pozarządowe dostrzegły jakiś szczególny potencjał w ludziach z inklinacjami autoetnograficznymi – mówię.

– Tak, tym samym sfera dwóch typów profesjonalizmu instytucjonalnego zbiegła się w punkcie określonym przez praktyki autoetnograficzne. Znajoma te inklinacje skomentowała w dość żartobliwy sposób: „Nie wiem dlaczego komuś wydaje się ciekawym eksplorowanie tych tematów autoetnograficznie” – ten dosłowny cytat z toczącej się między nami korespondencji, opatrzony został emotikonem „☺”, ale przecież podobne stwierdzenie – przeniesione w sferę problemów epistemicznych – staje się niezwykle nośne poznawczo. Będę się przyglądał skutkom tego kroku – zatrudnienia autoetnografek w celu poszerzania spektrum możliwości zrozumienia *granicznych* sytuacji społeczno-osobistych, dodatkowo bardzo osobliwie, także *granicznie*, uwarunkowanych kulturowo⁷.

– Sądzę, że to dobra puenta tej części naszej rozmowy, a teraz muszę Cię prosić o pomoc w pokierowaniu mnie, nie znam zbyt dobrze okolic lotniska – zwracam się do Marcina, widząc przed sobą tablicę pokazującą zjazd z trasy szybkiego ruchu w kierunku miasta.

– Na razie jedź cały czas prosto, dam Ci znać, kiedy będziemy mieli skręcić – mówi Marcin. W jego głosie wyczuwam lekką ekscytację albo może tylko ją projektuję?

***Interludium* albo jak latanie szybowcem wpływa na wyobraźnię**

Wjeżdżamy na ulicę Przemysławą, przy której znajduje się lotnisko i siedziba Aeroklubu Ziemi Piotrkowskiej. Chyba jednak nie pomyliłam się dostrzegając u Marcina ekscytację. Jego wcześniejsza koncentracja na rozmowie o autoetnografii stopniowo podmieniona została przez wątki dotyczące latania. Marcin z radością zaczął opowiadać mi, jak to po raz pierwszy znalazł się na lotnisku przy okazji IV Śmigłowcowych Mistrzostw Świata, które odbywały się w Piotrkowie Trybunalskim w 1981 roku; o tym, jak na te mistrzostwa zabrał go dziadek, wykupił karnet, woził taksówką, razem wsiadali do śmigłowców i rozmawiali o tym, że piloci śmigłowców muszą mieć „duże głowy, żeby pomieścić wiedzę o wszystkich licznikach zamontowanych w maszynach”. Opowiadał o ciągłym dziecięcym patrzeniu w niebo i próbach namierzenia na nim szybowców – bo to one zafascynowały go najbardziej, a właściwie to, że coś unosi

⁷ Dziękujemy Ewie Chalczyńskiej za podzielenie się z nami spostrzeżeniami nt. badań autoetnograficznych podejmowanych w instytucjach pozarządowych.

się w powietrzu bez silnika. Opowiadał o majestatyczności, jaka hipnotyzowała go, gdy „zapatrywał” się na krążący pod chmurą szybowiec i o wolności — byciu niczym ptak podczas szybowania. Dziecięce marzenia spełniły się, gdy Marcin był już dorosły i trwają niczym sen na jawie, a dziś także ja, już za chwilę, zetknę się z nimi, poznając Marcina przez obcowanie z jego pasją...

– Tam jest wjazd na lotnisko — Marcin wskazuje palcem rozsuwaną bramę.

– Gdzie możemy zaparkować? — dopytuję.

– Jest ładna pogoda, miejsca na głównym parkingu zajęte, ale piloci mogą przejechać za szlaban odgradzający ogólnodostępną strefę lotniska od strefy wydzielonej dla pilotów i techników — mówi Marcin i dodaje: — zaparkuj przy tym dziwnym pojeździe.

– A co to za pojazd?

– Nazywa się wyciągarka i służy do wynoszenia szybowców w górę, tam gdzie daje się wyszukać i wykorzystać prądy termiczne, czyli prądy pozwalające szybowcowi utrzymać się w powietrzu.

Wysiadamy z samochodu i od razu czuję tę ogromną przestrzeń. Uderzenie wiatru. Spodziewałam się, że poblądzimy trochę po lotnisku — w tych jego częściach, w których wolno się przemieszczać nie stwarzając zagrożenia — a Marcin opowie mi trochę więcej o swoich szybowcach. Tymczasem widzę w jego postawie jakiś rodzaj skupionego ożywienia. Dostrzegam w jego ruchach pewność i zdecydowanie, jakby miał przed sobą konkretne zadanie do wykonania i zaczynam podejrzewać, że Marcin ma jakiś swój plan.

– Myślisz, że uda się nam dziś razem polecieć? — rzucam żartobliwie oczekując odpowiedzi przeczącej, która rozwiałaby moje wątpliwości, ale okazuje się, że przecucie mnie nie myli. Marcin ku mojemu zaskoczeniu odpowiada: — Widzę, że sprzęt jest gotów do użycia, szybowce też wystawione są przed hangar, pogoda nam sprzyja, więc myślę, że szanse na to, żebym zabrał Cię na lot, są spore. Chodźmy.

Niedowierzam. Stoję przez chwilę osłupiała. Wiatr wieje mi prosto w twarz, jest silny, tzn. ja go tak odczuwam, zapewne przez to, że przemieszczamy się po otwartej przestrzeni.

– Czy na lotnisku nasze zmysły działają inaczej niż poza nim — pytam.

– Owszem, doświadczasz tu pracy zmysłów o całkiem odmiennym charakterze niż poza lotniskiem. Nawet niekoniecznie musisz latać, sam pobyt na lotnisku działa „zwrotnie”, stąd niektórym wystarczy, że popatrzą na startujące i lądujące samoloty, na skoczków spadochronowych i natychmiast czują się lepiej [*Śmiejemy się i mrużymy oczy w odpowiedzi na zaczepki zawieszonoego coraz wyżej nad horyzontem słońca*].

– Cześć, Marcin.

– Cześć, Staszku – Marcin podaje rękę starszemu panu w czarnych okularach „pilotkach”. – To jest moja przyjaciółka, Anna, o której Ci wspominałem, że chciałbym ją zabrać na krótki lot. Aniu, to jest pan Staszek, legenda naszego lotniska, kiedyś kapitan w liniach lotniczych, teraz zajmuje się szkoleniem młodych pilotów.

– Dzień dobry – mówię – cieszę się, że mogę pana poznać, panie Stanisławie.

– Nie będzie się pani bała polecieć? – pan Stanisław bacznie mi się przygląda, najwyraźniej testując moją gotowość do poddania się emocjonalnemu sprawdzianowi.

– Raczej nie... – słowo „nie” wypowiadam przeciągając je, co raczej nie ugruntowuje mojej wiarygodności w oczach doświadczonego instruktora.

– Dobrze, nie ma problemu, żebyście polecieeli, tylko musimy poczekać na wyciągarkowego i więcej osób do pomocy. Sami nie damy rady przetransportować szybowców na start.

– Jasne – potwierdza Marcin. – Pokażę Ani, na czym polecimy, przy okazji odświeżymy sprzęt.

– W porządku, widzimy się za jakiś czas „na kwadracie” – rzuca pan Stanisław i dziarskim krokiem podąża ku niewielkich rozmiarów samolotowi zapuszczającemu silnik.

– Co to jest „kwadrat”? – dopytuję Marcina.

– W żargonie lotniczym to miejsce stanowiące zaplecze techniczne dla lotów szybowcowych, czyli po prostu wydzielony skrawek lotniska, gdzie organizuje się loty i je nadzoruje. Nie jest on czymś stałym, w zależności od tego, skąd się startuje, „kwadrat szybowcowy” zmienia swoje usytuowanie – tłumaczy Marcin.

Po upływie jakichś dwóch godzin jesteśmy „na kwadracie”, wcześniej piloci ustalili przez radio, z którego kierunku wieje wiatr i gdzie w związku z tym rozłożony będzie dziś „kwadrat”. Szybowce gotowe są do startu. Teraz i mnie udziela się ekscytacja. Z każdą minutą ruch wokół szybowców coraz bardziej potęguje się, piloci nawzajem pomagają sobie w testowaniu sprawności sprzętu, wymieniają się też spostrzeżeniami na temat warunków atmosferycznych. Posługują się przy tym językiem tylko połowicznie dla mnie zrozumiałym, ale zupełnie mi to nie przeszkadza. Myślę, że Marcin wizytując znany mi świat wspinaczki najprawdopodobniej doświadczałby podobnego stanu „pozytywnego wyobcowania”, mam zresztą nadzieję, że kiedyś się o tym przekonamy. Tymczasem staram się chłonąć atmosferę lotniskowej krzątaniny. Mija kolejna godzina, półtorej zanim wreszcie zasiadam na tylnym siedzeniu w kabinie „Puchacza” – dwumiejscowego szybowca o bardzo długich skrzydłach. Jestem wyposażona w spadochron ratunkowy, ręce trzymam na udach, starając

się ukryć ich drzenie. Marcin dał mi radę, abym patrzyła przed siebie, skupiała się na jakimś wybranym punkcie na niebie, wtedy ewentualny lęk, jeśli się pojawi, powinien ustąpić.

– Lina naprężona, ciągnij, ciągnij! – słychać przez radio. Szybowiec błyskawicznie się rozpędza i w ciągu dwóch, trzech sekund wzbijamy się. Nienaturalna pozycja, w jakiej znajduje się moje ciało sprawia, że mam ochotę krzyknąć: „Dość! Wracajmy na ziemię!”, ale powstrzymuję się. Początkowy szok jeszcze nie minął, gdy tymczasem szybowiec zniemacka zaczyna wpadać w „konwulsje”.

– Co się dzieje, Marcin, czy to normalne? – wyduszam z siebie.

– Spokojnie, Aniu, trafiliśmy podczas wznoszenia na komin, powietrze daje Ci znak, że Cię polubiło – śmieje się Marcin.

– Zaraz będziemy się wyczepiać, to najbardziej atrakcyjny moment dla kogoś, kto wcześniej nie leciał za wyciągarką – mówi Marcin, a ja staram się mu zaufać.

– Uwaga! – Marcin wykonuje ruch drążkiem do przodu i wtedy pojmuję, co kryło się za zwrotem „atrakcyjny moment”. Doświadczam czegoś zarazem przerażającego i fascynującego. Gdy szukam porównania, to przypomina mi się jazda samochodem drogą, na której natrafiamy na lekkie wzniesienie. Przy odpowiedniej prędkości czujemy wtedy, jak nasz żołądek podnosi się i opada; lubiłam to wrażenie, zawsze chciałam przedłużyć ten stan, ale bez powodzenia. Wyczepienie szybowca – biorąc pod uwagę stopień intensywności doznania – to takie wzniesienie na drodze, tylko że wielokrotnie pomnożone. Coś, co towarzyszyć mi będzie długo, długo, długo...

– Lina wyczepiona – płynie przez radio kolejny komunikat, i następny: – potwierdzam wyczepienie liny.

– Teraz, Aniu, możemy zacząć szybować. Mamy szczęście, zaraz po wyczepieniu trafiliśmy na dobry komin, czułaś telepanie szybowca w fazie wznoszenia, tamten ruch na wysokości, na jakiej się znajdujemy jest bardziej stabilny, poniesie nas.

– Czy szybowiec musi być tak przechylony, mam wrażenie, że zaraz spadniemy – dzielę się z Marcinem moimi obawami.

– Tak, w przeciwnym razie zostalibyśmy wypchnięci poza komin i wpadlibyśmy w „duszenie”. Ten przechył jest bardzo bezpieczny, zaufaj mi proszę. Spójrz na liczniki, widzisz, że na jednym z nich, nazywa się wariometr, wskazówka przemieszcza się między cyfrą 2 a 3?

– Widzę – oświadczam.

– To oznacza, że unosimy się 2, 3 metry na sekundę. Inny licznik pokazuje, że jesteśmy już na wysokości ponad 1000 metrów względem poziomu lotniska. Podstawy chmur są na ok. 1300–1400 metrów, bylibyśmy tam za kilka minut. Pytanie czy masz ochotę na dłuższe latanie?

– Świat wygląda stąd pięknie, ale chyba jeszcze nie oswoiłam się z tymi wrażeniami.

– Chciałabyś, żebyśmy już wracali do lotniska?

– Nie wiem. Czuję się dobrze, ale nie chcę przesadzić. Gdzie jesteśmy?

– W okolicach Zalewu Sulejowskiego, prawie dokładnie nad moim domem. Zawracam i lecimy do lotniska.

– Dobrze!

Marcin wchodzi w zakręt, ale ku mojemu zdziwieniu – i wbrew jego zapowiedziom – nie wyprowadza szybowca do lotu po linii prostej, tylko pozwala mu coraz bardziej się przechylać. Siła odśrodkowa wgniata mnie w fotel, znowu nie wiem, co się dzieje...

– Podoba Ci się spirala?

– Jak na karuzeli! – wykrzykuję.

– Z tą różnicą, że to pilot decyduje, jakiemu przeciążeniu i jak długo będzie się poddawał. Wystarczy – mówi Marcin, po czym płynnie przechodzi do pozycji lotu poziomego i dodaje: – przed nami ostatnia niespodzianka, mieliśmy się rozpedzić i tak się stanie.

Marcin znowu przesuwa drążek do przodu i stopniowo nabieramy prędkości.

– Jak szybko lecimy? – pytam, starając się przekrzyczeć ogłuszający świst powietrza.

– 180 km/h, zaraz będziemy podchodzili do lądowania, upewnię się tylko, że pas jest wolny – objaśnia Marcin.

Niedługo potem miękko przyziemiamy, a ja łapię głęboki oddech i mówię: – Więc tak to wygląda...

– Mniej więcej tak. Do tej pory odbyłem kilkaset lotów, z czego żaden nie był taki sam jak poprzednie. *A propos* „granic” i „graniczności” – latanie to nieustanna transgresja, ciągle coś Cię zaskakuje, a Ty, żeby latać bezpiecznie, musisz wychodzić tym zaskoczeniom naprzeciw. Powietrze uczy pokory, ale też wynagradza pilotowi wykazywanie się przez niego rozsądkiem – ciągnie Marcin.

– Tak? W jaki sposób?

– Podsyca naszą wyobraźnię, trochę tak jak autoetnografia – ani latanie, ani autoetnografii nie byłoby bez przekraczania granic i sięgania po zasoby wyobraźni.

– Czuję, że zamyka się drugi etap naszej podróży, Marcinie. Proponuję, aby następne sceny rozegrały się przy obiedzie. Czy jest tu jakieś miejsce, gdzie moglibyśmy usiąść, zjeść i dalej rozmawiać?

– Ja zwykle odwiedzam bar „Odłot”. Jest w budynku przy wjeździe na lotnisko. Idziemy?

– Idziemy! – skwapliwie przytakuję.



Ania i Marcin przy „Puchaczu”. Autorka: Dominika Nicewicz

Granice autopoznania i autorefleksji

Dopijam herbatę i czekam aż Marcin skończy jeść. Siedzimy na dworze, na stoliku leżą porozkładane notatki oraz parę książek, które zabraliśmy z samochodu. Nad naszymi głowami słychać naprzemiennie przybliżający i oddalający się warkot silników samolotowych.

– A więc, czy można pisać o wszystkim? – zagajam.

– I tak i nie. Potencjalnie możesz napisać o wszystkim, co tylko jesteś w stanie wyrazić, ująć w narrację, przekazać w postaci opowieści. Warto jednak zadać sobie pytanie, czy naprawdę powinniśmy o wszystkim pisać? – sugeruje Marcin.

– Na pewno warto pisać o rzeczach pozwalających nadać sens naszemu życiu, naszym działaniom. O takich, które sprawiają, że zaczynamy lepiej rozumieć siebie i innych lub które pozwolą komuś odnaleźć się w przestrzeni trudnego doświadczenia.

– Warto pisać, by poprzez pisanie nawiązać dialog i zmieniać świat na lepsze – dopowiada Marcin.

– Tak. Z pewnością chciałabym by to, co piszę było warte omawiania i dla kogoś znaczące. Natomiast musi to być znaczące najpierw dla mnie samej. Czasami oznacza to pisanie o rzeczach dla kogoś innego błaahych, lecz zauważonych przeze mnie i istotnych dla mnie.

– Dotykasz, Aniu, następnej konstytutywnej cechy autoetnografii – piszemy, opowiadamy o tym, co ważne dla nas osobiście – mówi Marcin, sięgając po kopię *Evocative autoethnography* (Bochner, Ellis 2016). Wertuje kartki odznaczone zakładkami, aż trafia na odpowiedni fragment. Posłuchaj: „I write what I care about. I write to learn what I care about and feel it. I write to make connections with other people and who may care about these topics and help me understand better the implications of how what I care about matters, and what it means” (Tamże: 118).

– I kto to napisał? – dopytuje.

– Carolyn, w wstępie zatytułowanym *Living the writing life*.

– Myślę podobnie – pisze się zawsze z pozycji „ja”.

– Inna sprawa, czy to, co uznam za ważne, będę w stanie ująć i przekazać. Czy ja sam dam sobie prawo do mówienia o tym i czy poradzę sobie z danym tematem? Czy dam radę go podźwignąć?

– Tu ujawnia się kwestia różnic indywidualnych, piętna naszych biograficznych zapisów. To, co dla jednego jest zaledwie pobocznym tematem, drugiemu może bardzo ciążyć. Granice penetrowania i analizowania własnego doświadczenia to sprawa wyjątkowo osobista, przekładająca się na możliwości autoekspresji – narzucająca ograniczenia co do sposobów wyrażania tego, do czego refleksywnie się odnosimy.

– Masz rację, Aniu. Jest wiele tematów zbyt trudnych do udźwignięcia, a przez to „niedotykalnych” dla nas samych. Są tematy niejako zamknięte w kapsule czasu i nie wiadomo, kiedy ta kapsuła ujrzy światło dzienne. Trafnie oddają to Ellis i Bochner, kiedy opisują proces tworzenia autoetnografii: „To niezwykle trudne. Z pewnością nie jest to coś, co większość ludzi może zrobić dobrze. Większość naukowców nie pisze wystarczająco dobrze, aby to podźwignąć albo też nie są dość introspekcyjni w stosunku do swoich uczuć, pobudek lub sprzeczności, których doświadczają. Jak na ironię, wielu z nas nie obserwuje wystarczająco skrupulatnie świata. Samokrytyczna autoetnografia jest nad wyraz trudna. (...) Uczciwa eksploracja autoetnograficzna budzi wiele obaw i wątpliwości – oraz ból emocjonalny” (Ellis, Bochner 2000: 738; tłum. własne – A.K., M.K.).

– Dla mnie nie do uniesienia jest temat relacji ludzi i zwierząt. Odczuwam ogromny wstyd, że należę do gatunku, który plądruje własną planetę dla iluzorycznych zysków, który z chciwości i bezduszości niszczy wszystko, co napotyka na swojej drodze i który

z bezwzględnością traktuje inne czujące istoty. Sama myśl o tym budzi we mnie napięcie, niepokój o dobro tych innych podmiotów nie-ludzkich, które w konfrontacji z człowiekiem są na straconej pozycji. Okrucieństwo ludzi i bezbronność zwierząt stanowią zderzenie tak niepokojące i bolesne, że otwiera się we mnie jakaś wewnętrzna otchłań łkania i gdybym miała się zajmować tym tematem najpewniej usiadłabym i płakała... zamiast o tym mówić. Nie dlatego, że nie znalazłabym właściwych słów, ale przez to, że nie umiałabym wyrwać się własnym emocjom – przyznaję.

– Rozumiem Cię doskonale. Ja noszę w sobie nadzieję, że natura się obroni. Zespół „Armia” nagrał kiedyś utwór pt. *Jeżeli*. Jest on przejmujący, to chyba najpiękniejsza liryka, jaką znam: „Jeżeli nam zabraknie sił, zostaną jeszcze morze i wiatr, jeżeli nam zabraknie sił, zostaną jeszcze morze i wiatr...”. Morze i wiatr są prawieczne, tak jak rośliny i zwierzęta, i takie pozostaną... – mówi Marcin pogrążając się w zadumie. Po dłuższej chwili ciągnie: – Każdy z nas ma tematy, które ją/jego przerażają. Obszary nieciągłości, wewnętrznego zapadania się... Nie chcemy tam ugrzęznąć, a trudno przez nie przebrnąć. Ellis i Bochner twierdzą jednak, że właśnie pokonywanie tych progów bólu i wewnętrznego oporu posuwa naprzód pracę refleksywną i wyznacza jej kierunek: „Właśnie wtedy, gdy myślisz, że nie możesz już dłużej znieść bólu, prawdziwa praca dopiero się rozpoczyna” – powiadają (Tamże: 738; tłum. własne – A.K., M.K.).

– Jakiś czas temu spotkałam kolegę z mojego osiedla i zaczęliśmy rozmawiać o dzikich zwierzętach żyjących w okolicy. On powiedział, że jego pies ugania się za sarnami, które podchodzą bardzo blisko naszych bloków, a ja, że ostatnio dwukrotnie widziałam w pobliżu domu lisa. W ogóle się nie zdziwił. „Lisów jest tutaj cała masa – powiedział. – Zlikwidowano im chaszcze za pobliską fabryką, żeby wybudować parkingi i lisy utraciły swoje siedlisko. W poszukiwaniu nowej siedziby przemieściły się w stronę osiedla, wchodzą do pergoli śmietnikowych, wyjadają resztki jedzenia”. Na myśl o zwierzętach, którym ludzie odbierają ostatnie skrawki ich miejsc do życia, ogarnęło mnie przygnębienie. Stało mi przed oczami to moje wieczorne spotkanie z lisem i ta jedyna myśl, która przyszła mi wtedy do głowy – wyszeptane w duchu życzenie: „Uciekaj lisku. Obyś na swojej drodze nie spotkał człowieka”.

– Mhm, ale wiesz przecież, że niektóre tematy, nawet te bardzo trudne, dojrzewają w nas. A kiedy już dojrzeją – nie ma siły, aby nie zostały wypowiedziane.

– Tak właśnie ujął to Victor Hugo: „Nie ma nic silniejszego od idei, której czas nadszedł”.

Autoetnografia w obrębie granic etycznych

– Czy Twoim zdaniem, ograniczenia swobodnej ekspresji w autoetnografii wynikają jedynie z trudności podjętego tematu? – pytam Marcina, wprowadzając tym samym kolejny wątek do naszej rozmowy o granicach i „graniczności” (w) autoetnografii.

– Nie tylko. Z naszych dzisiejszych ustaleń jasno wynika, że istotny jest również brak osobistego dostępu do pewnych warstw doświadczenia albo też niemożność konfrontowania się z nim. To także, a może przede wszystkim, kwestia granic etycznych. Jak pisze Ellis (2009: 309): „Pytania etyczne wciąż wirują wokół mnie jak burza piaskowa”.

– Otóż to. Ujawniając własne osobiste doświadczenia zawsze, czy tego chcemy czy nie, odsłaniamy również zachowania oraz twarze innych ludzi.

– Zabrzmi to banalnie, ale nasze życie przebiega wśród nich, tyle że wcale nierzadko zdarza się nam o tym zapominać. Inni ludzie są wikłani w nasze opowieści. Pisząc o swojej siostrze, córce, matce, ojcu ujawniasz szczegóły ich życia, wystawiasz je na widok publiczny. Czy twoi bliscy się na to zgodzili? Czy rozumieją wizerunkowe i społeczne konsekwencje tej decyzji?

– Konstruując autoetnografię szukamy niepowtarzalnego idiomu, by uzewnętrznić doświadczenie, ale czyniąc to musimy być świadomi faktu, że nie jesteśmy w opowiadanym świecie sami (Andrew 2017: x).

– Łatwo posłużyć się sloganami typu: „Uwolnić słowa”, „Wypuścić opowieść w świat”, lecz w praktyce ciąży nad nami widmo *przekroczenia* cienkiej granicy, poza którą zamiast z uwzniośleniem doświadczenia mamy do czynienia z jego banalizacją czy wręcz zdegradowaniem. Święta opowieść wyjątkowo łatwo staje się opowieścią zbrukaną. Niestety, takie sytuacje mają miejsce. Dlatego propagatorzy metody autoetnograficznej wciąż podkreślają konieczność jej „korygowania”, uprawiania jej w sposób „etycznie zdrowy” (ang. *ethically sound*).

– Za tym rozwiązaniem optuje m.in. Stephen Andrew...

– O nim właśnie myślałem i o jego książce pt. *Searching for an autoethnographic ethic* (2017).

– Andrew poszukuje takiego sposobu uprawiania autoetnografii, który nie krzywdzi i nie rani innych.

– Tak. Tylko tyle i aż tyle. Podstawową powinnością autoetnografów jest wykazywanie się troską o współbohaterów konstruowanej opowieści. Z tyłu głowy należy trzymać pytania: „Co dla nich oznaczać będzie znalezienie się w polu opowiedzianej przez nas historii? Czy mówiąc o nich nie odsłonimy ich tajemnic, czegoś, co woleliby pozostawić dla siebie, czym

nie chcieliby się dzielić z szeroką publicznością?”. I uaktywnić je jak najczęściej, wtedy unikniemy popełniania błędu mimowolnego krzywdzenia innych.

– Jak mogę ochronić osoby występujące w mojej opowieści? – zastanawiam się na głos. – Nawet jeśli one same nigdy nie martwiły się o mnie, ani mnie nie chroniły... Pisząc o nich podejmuję się wielkiego wyzwania. Problem nie polega wyłącznie na tym, że nie da się obecności innych pominąć w opowieści, ale na tym, że głównym motywem i potrzebą jest jej wybrzmienie. Ja „chcę o nich mówić, chcę ich nazwać po imieniu. I chcę opowiedzieć moją historię” (Tamże: 1-2; tłum. własne – A.K., M.K.).

– Nie mogę natomiast uchylać się od moralnej odpowiedzialności z tym związanej, ani też realnych konsekwencji, jakie wywoła moje piśarstwo. Andrew twierdzi, że włączanie innych do naszych opowieści jest nieuniknione, więc zamiast usiłować ich pomijać należy raczej podjąć świadomy namysł nad ich obecnością i przemyśleć sposób ich pojawiania się w naszych narracjach (Tamże: 7).

– Nie chodzi tu o to, by zamknąć komuś usta i wyciszać jego głos, ale by to, co wypowiedziane nie przyczyniało się do pogłębiania czyjegoś cierpienia. Przy rozpowszechnianiu i upublicznianiu tego, co prywatne refleksja etyczna jest niezbędną. „Prawda” i „piękno” tworzonej narracji *muszą* spełniać także kryterium „dobra” (por. tamże: xi).

– Czyjego dobra? Dobra autora? Dobra opisywanych postaci? Szeroko rozumianego dobra społecznego? Czy może dobra odbiorców autoetnograficznego performansu? Oni przecież też są ważni w tej dialogicznej strukturze, jaka powstaje ze złożenia opowiadającego oraz jego słuchaczy. Chciałbym, abyśmy do tego wątku wrócili później – przypominasz mi o tym, Aniu?

– Dobrze – odpowiadam, a Marcin kontynuuje: – Zauważ, że uprawiając autoetnografię nie da się uciec od ocen moralnych. Dla przykładu, decyzja ukazania światu ojca pedofila (por. Ronai 1995, 1995; Muncey 1998, 2010) bezwzględnie godzi w dobre imię rodziny, stawia w niekorzystnym świetle zarówno kazirodce, jak i matkę przyzwalającą na krzywdzenie dziecka. W tę decyzję wpisana jest głęboka ambiwalencja. A jednak po przeczytaniu tekstu zgadzamy się, że ofiara miała prawo „poświęcić” wizerunek ojca, rozbić kryształową kulę.

– „Dobrem” w tym przypadku jest uzdrowienie ofiary, która poprzez akt „mówienia o tym” odzyskuje swoją integralność i sprawczość. Znajduje ona język pozwalający jej umiejscowić i zrozumieć własne doświadczenia. A przy okazji wypowiada się w imieniu setek innych bezimiennych ofiar, które przeżyły podobną traumę. Opowiadając o sobie, jednocześnie mówi ich głosem.

– Często te ofiary pozbawione są głosu, żyją w wyciszeniu. Rozbijanie muru milczenia wiąże się ze sporą odwagą. Za przekraczanie granicy milczenia, autorki takie jak Carol Rambo Ronai czy Tessa Muncey, w swoich środowiskach naukowych płaciły wysoką cenę. O ile wiem, Carolyn [Ellis], której uczennicą była Carol [Rambo], po przeczytaniu roboczej wersji *Multiple reflections of child sex abuse* (Ronai 1995), stanowczo odradzała upublicznienie tego tekstu. W jednej z rozmów Carolyn opowiadała mi, że w trakcie pierwszej lektury „rzuciła się na podłogę i z bezsilności biła o nią pięściami”.

– Nie dziwię się. Ten tekst jest naprawdę wstrząsający – wyszeptuję.

– Tak, ja też musiałem czytać go na raty... [*Zapada dłuższa chwila milczenia*] W każdym razie, Rambo nie posłuchała Ellis i wydała tę opowieść. Opublikowało ją zresztą bardzo nobliwe czasopismo – „Journal of Contemporary Ethnography”, a wcześniej (w 1993 roku) autorka dostała za nią Herbert Blumer Award of the Society for the Study of Symbolic Interaction...

– ...co i tak nie uchroniło Ronai przed środowiskowym ostracyzmem. I ją, i Muncey wypytywano, czy ich historie są prawdziwe, a także, dlaczego akurat teraz wracają do tamtych spraw. Ich opowieści naruszały społeczne tabu, budziły zażenowanie – rzadziej zaś prowadziły do szczerego wsparcia. W dyskusjach dominowały zaprzeczenia, brak zrozumienia lub chorobliwe zainteresowanie szczegółami kazirodczej relacji. Środowisko naukowe bez ogródek stawiało „granice” ich traumatycznym i trudnym „do przełknięcia” opowieściom.

– Owszem, Aniu, aczkolwiek na dłuższą metę opór zewnętrzny, z jakim się spotkały tylko wzmocnił ich głos, bo w efekcie zaczęły one wypracowywać sposoby takiego prezentowania autoetnografii, które podnosiły wiarygodność przekazu i zaświadczały o autentyczności przeżyć. W każdym razie nie tylko to jest tutaj godne uwagi.

Dobra autoetnografia uprzywilejowuje konkret, rzeczywiste działania, prawdziwe emocje, sensualność. Karmi się interakcyjnym szczegółem, detalami budującymi nastrój przedstawianych sytuacji. Wprowadzanie drobnych opisów zaczerpniętych z codziennego życia, stosowanie zapisu podkreślającego dynamikę rozmów, wydaje się być nieodzownym elementem tworzenia autoetnograficznych scen. W zamian dostajemy „produkt” przemawiający do wyobraźni odbiorcy, ale nieraz zastanawiam się, czy tego rodzaju posunięcia nie równają się *nadmiernemu* tekstowemu/performatywnemu zawłaszczeniu naszych przeżyć, odarcia ich z egzystencjalnej tajemnicy. Moje pytanie brzmi: „Czy w autoetnografii da się tego uniknąć”?

– Teoretycznie można, ale ze stratą dla tworzonej opowieści. Opowiadanie historii (ang. *storytelling*) nigdy nie jest działaniem „łagodnym”, „bezinwazyjnym”. Nie ma niewinnych opowieści.

– Dlatego niekiedy bardziej etycznym rozwiązaniem wydaje się być świadome posługiwanie się narzędziem w postaci „prawdziwego zmyślenia” (Kafar 2016: 147). „Prawdziwe zmyślenie” – wykorzystywane jako strategia kompozycyjno-poznawcza – oddaje pożądaną ideę, jednocześnie nie wskazując na konkretną osobę; działa niczym swoisty parasol ochronny. Świetnie sprawdzającymi się literacko formami autoetnograficznych „prawdziwych zmyśleń” są zabiegi powoływania do tekstowego życia figury „bohatera kompozycyjnego” (por. np. Ellis 2004; Osvath 2018), czy budowanie sfikcjonalizowanych scen, jak np. zrobił to Arthur Bochner w wykorzystywanym przez nas na warsztatach tekście *Bird on the wire* (Bochner 2012).

– Są także inne sposoby radzenia sobie z etycznymi wyzwaniem w trakcie realizacji przedsięwzięć autoetnograficznych. Dobre posunięcie to przedstawienie gotowego tekstu do oceny i autoryzacji osobom, które się w nim pojawiają – dodaje.

– Tak postąpiła m.in. Carolyn [Ellis] dając swojej matce do przeczytania opowieść *With mother/with child* (Ellis 2001) – stało się to oczywiście przed jej opublikowaniem.

– Znajdują się tam zresztą fragmenty zawierające scenę komentowania przez matkę Ellis tego tekstu...

– To rzeczywiście ma miejsce – potwierdza Marcin.

– Danie szansy skomentowania swojej postaci, czy wyrażenia niezgody na określone sposoby jej prezentowania, to ruch najprostszy z możliwych, a zarazem najbardziej uczciwy.

– I efektywny. Wprowadzający jasność sytuacji, dopuszczający negocjowanie znaczeń.

– Tyle że nie zawsze da się go zastosować.

– Rzeczywiście, nie da się „negocjować znaczeń” z osobami, które już odeszły albo z tymi, z którymi całkowicie utraciliśmy kontakt, aczkolwiek ten pierwszy przypadek nie do końca jest oczywisty, co pokazują *casusy* takich tekstów, jak wspomniane przez nas *Final negotiations* w drugim wydaniu (por. Ellis 2018) czy *Bird on the wire*. Kwestiom tym Ellis poświęca zresztą obszerny artykuł pt. *Telling secrets, revealing lives* (2007), gdzie stosowana jest użyteczna kategoria „etyki relacyjnej” (ang. *relational ethics*).

– Mhm. Co więcej, nawet w przypadku osób, z którymi nadal się kontaktujemy, może się okazać, że nasza prawda i ich prawda są dramatycznie rozbieżne. Co wtedy? – zastanawiam się.

– Wtedy pojawia się problem, czy głos mamy reprezentować – mówi Marcin. – Pozostać wiernym sobie – mówić własnym głosem, czy dać się wyciszyć, bo ktoś widzi coś inaczej. Dobrze oddał to, przywoływany przez Ellis, Chris Poulos, który stwierdza: „[M]oim powołaniem jest opowiedzieć historię, tak jak sam się z nią zapoznałem, poprzez moje doświadczenia,

poprzez moje spotkania z innymi i poprzez proces jej pisania”, jednocześnie „będąc wrażliwym na potrzeby i obawy innych” (Ellis 2009: 349; tłum. własne – A.K., M.K.).

– Piękna idea: „mówienia z wrażliwością” (ang. *telling with sensitivity*). Z uwzględnieniem Innego. Centralny problem etyczny autoetnografów (Andrew 2017: 7).

– Tak. Nie można przestać pytać o względy etyczne. Czy autor miał pozwolenie na przedstawianie innych? Czy dał im szansę, by wnieśli do opowiadanej historii swoje perspektywy, a jeśli nie, to czy istniały uzasadnione powody, aby się tak się nie stało? (Ellis 2000: 276).

– Napomknąłeś, Marcinie, o odbiorcach. Oni także są uwikłani w dialogiczną sytuację dzielenia się opowieścią. Mogą nie być gotowi na zderzenie z eksponowaną w opowieści czyjąś traumą. Czy ich także powinniśmy brać pod uwagę? Czy troska o ich samopoczucie należy do dylematów etycznych autoetnografii?

– Zdecydowanie tak. Oni są częścią dialogicznej sytuacji wytwarzania wiedzy. Ellis, oceniając teksty autoetnograficzne zastanawia się czy zasługi (chciałbym uniknąć słowa „korzyść”) opowiedzianej historii przeważają nad możliwymi dylematami etycznymi i potencjalnym bólem, jaki historia wywołuje u czytelnika (Tamże: 276).

– No właśnie! Czy dopuszczalne jest dzielenie tego bólu z innymi?

– Dotykasz, Aniu, problemu napięcia występującego między podmiotowością odbiorców a potrzebami i siłą perswazji opowiadających. Z jednej strony, dajmy na to, uczestnicy autoetnograficznych warsztatów, zanurzają się w tej rzeczywistości niejako „na własne ryzyko”. Traktując ich podmiotowo, przyznajemy im prawo do podjęcia tego ryzyka i uczestnictwa w „gęstej” emocjonalnie sytuacji dzielenia się opowieściami o traumie i uzdrowieniu; są to doświadczenia o wysokim stopniu „graniczności”, żeby użyć tego słowa w jeszcze innym odcieniu semantycznym.

– Z drugiej strony – dopowiadam – występując w roli prowadzących warsztaty, nie możemy być pewni, czy ci odbiorcy rzeczywiście wiedzieli, „na co się piszą”.

– Tak. W tym tkwi sedno sprawy. Nie wiemy także, co z uczestnikami warsztatów dzieje się po ich zakończeniu, jakie konsekwencje wywołuje to w ich życiu, tzn. ... [Marcin się waha] co nieco wiemy...

– ...ponieważ z niektórymi jesteśmy w kontakcie, odzywają się, piszą do nas.

– I piszą dla nas... [Uśmiechamy się do siebie]. A ponadto, pod koniec każdego warsztatu zachęcamy ludzi, żeby traktowali spotkanie z nami jako wstępne. Dajemy im zatem wybór czy ich przygoda z autoetnografią ma być efemeryczna, czy bardziej trwała.

– W każdym razie, trzeba przyznać, że dla obydwu stron autoetnograficznego dialogu jest to posunięcie obarczone ryzykiem. Jak piszą David Carless i Kitrina Douglas (2016: 97): „Podatność na zranienie i niepewność czają się u drzwi każdej autoetnograficznej podróży” (tłum. własne – A.K., M.K.).

Wokół ewaluacyjnych granic autoetnografii

Marcin zerka na zegarek i mówi: – Pora przejść do kolejnego wątku, Aniu, bo czas płynie nieubłaganie. Nie tyle może „przejść do”, co „zawrócić do”, ponieważ wciąż mamy do omówienia kwestię ewaluacji projektów autoetnograficznych.

– Rzeczywiście, nie pociągnęliśmy jej – przyznaję.

Marcin wyciąga zapisaną odręcznie kartkę i tłumaczy: – Zanotowałem te spostrzeżenia w drodze na lotnisko.

– Co zapisałeś? – dopytuję.

– „Co miałyby decydować o tym, że autoetnograficzne przedsięwzięcie zakwalifikujemy do wartościowych, a co, że nie zasługuje ono na miano autoetnografii? Etykieta «poprawnie zrealizowane» nie jest chyba tutaj właściwa, bo czy można w ogóle mówić o «poprawności», gdy w grę wchodzi opis niepowtarzalnego osobistego doświadczenia?»

– Twoje słowa dobrze korespondują z tym, co kiedyś powiedziała Natalia Martini. Zacytuje: „Mówi się o tym, że autoetnografia ewokatywna bardzo nas porusza jako ludzi, ale jako badaczy pozostawia trochę bezradnymi, bo nie wiemy do końca, jak się ustosunkować do tych tekstów, mamy skłonność do krytyki i do analizy tekstów naukowych, ale kiedy spotykamy się z takim tekstem, który oddziałuje na nasze emocje i bardzo często opowiada też o trudnych emocjach Innych – nie bardzo wiemy, jak się do tego ustosunkować. Moje pytanie jest takie: «Czy są już próby, jakiegoś podejścia do oceny jakości tekstów autoetnograficznych w nurcie ewokacyjnym. Jak się do tego zabrać? Czy są już jakieś pomysły?»”. Pamiętam, że podczas konferencji, na której usłyszałam te pytania, nie potrafiłam sensownie się do nich odnieść⁸.

– A ja pamiętam, że profesor Krzysztof Konecki dał wtedy dość klarowną odpowiedź. Jako kryteria oceny autoetnografii wskazał: po pierwsze, reakcję emocjonalną, jaką dana autoetnografia wywołuje u odbiorców; po drugie, oddziaływanie społeczne tekstu autoetnograficznego – czyli

⁸ Miało to miejsce w trakcie wspomnianego już VI TSBJ we Wrocławiu w 2017 roku.

fakt, że musi on odnosić się do jakichś ważnych społecznie spraw; i wreszcie, po trzecie, wskazał na potrzebę rozpoznawania siebie w narracji autoetnograficznej przez jej odbiorców.

– To ostatnie kryterium oceny jest zbieżne z zaproponowanym przez Anselma Straussa (1987) w odniesieniu do teorii ugruntowanej. Istotnym kryterium oceny wiarygodności przeprowadzonych badań jakościowych w obrębie tej metodologii jest rozpoznawanie samych siebie przez uczestników danego obszaru substancywnego w stworzonym przez badacza opisie. W autoetnografii też jest ważne, ażeby ludzie, którzy znaleźli się w polu podobnego doświadczenia byli w stanie rozpoznać się w powstałej narracji.

– Czyli, podsumowując, reakcja emocjonalna odbiorców, rozpoznawanie się przez nich w opisie doświadczenia oraz społeczny rezonans to zasadnicze punkty odniesienia, jakie powinniśmy przyjąć dokonując ewaluacji danego produktu autoetnograficznego. W takim razie spróbujmy przekształcić moje wyjściowe pytanie. Teraz sformułowałbym je następująco: „Czy w ogóle potrzebujemy kryteriów do oceny projektów autoetnograficznych?”.

– „My”, czyli kto?

– I oto jesteśmy w domu! – podniesionym głosem mówi Marcin i kontynuuje: – Znalezienie sposobu na ewaluację autoetnografii w zdecydowanie większym stopniu jest kłopotliwe dla nie-autoetnografów, niż dla autoetnografów. Poradzenie sobie z, nazwijmy to, „problemem ewaluacji” jest działaniem z gruntu klasycznych podejść. Ustalanie kryteriów względem kryteriów zdecydowanie należy do „starego” porządku rzeczy. Widziałbym te zakusy jako słabość paradygmatyczną autoetnografii, oczywiście w takim zakresie, w jakim ona faktycznie występuje.

– Słabość paradygmatyczną?

– Tak, w sensie poddawania się regułom *scjentyistycznych* rozstrzygnięć w sytuacji decydowania się na uprawianie refleksji *humanistycznej*. I znowu mamy do czynienia z ujawnieniem się „graniczności” autoetnografii.

– Czy mógłbyś rozwinąć swoją myśl?

– W 2000 roku w czasopiśmie „Qualitative Inquiry” pojawiła się specjalna sekcja zatytułowana *Assessing alternative modes of qualitative and ethnographic research. How do we judge? Who judges?* Carolyn Ellis nawiązuje do tych wystąpień w swojej słynnej noweli metodologicznej w rozdziale *Criteria for evaluating autoethnographic projects* (Ellis 2004: 252–261). Wydobywa tam kluczowe, moim zdaniem, aspekty pozwalające nam zrozumieć, na czym zasadza się „problem ewaluacji” w interesującym nas kontekście.

– Czyli co konkretnie?

– Przede wszystkim przypomina stanowisko, jakie na łamach „Qualitative Inquiry” zajęli Art [Bochner] i Patricia Clough. „Oboje – mówi Ellis – kwestionują potrzebę stosowania specyficznych kryteriów (...) obawiają się, że zbyt wielki nacisk na kryteria pociągnie nas z powrotem

ku metodologicznemu politykowaniu. Zbyt wiele reguł doprowadzi do konwencjonalizacji eksperymentalnych firm pisania i uczyni z nich to, czym nie powinny być (...)

Art przypomina – czytamy dalej w *The ethnographic I* – że kryteria są raczej odnajdowane, niż wymyślane. Spory o kryteria, mówi, zwykle «sprowadzają się do różnic co do wartości, które są uwarunkowane ludzkimi wyborami». Często czynimy rozległe wysiłki, aby ukryć nieporządek naszych badań, ponieważ obawiamy się, że nasze projekty mogą być postrzegane jako nienaukowe czy nieakademickie. Toczymy gry językowe – uciekając się do skrywania się za terminami takimi, jak «wiarygodność», «niezawodność», «ugruntowany» – i precyzujemy kryteria. Art sugeruje, że zamiast pytać: «Jak to może być prawdą?», możemy pytać bardziej owocnie: «A co jeśli to jest prawda? Co wtedy?». Sugeruje on, że zbyt duży nacisk na kryteria odciąga nas od skupiania się na wyobrażeni, etycznych aspektach naszej pracy i tworzenia lepszego życia” (Tamże: 252; tłum. własne – A.K., M.K.)⁹.

Jeśli mam być szczery – ten wywód mnie przekonuje. Obnaża on bezwzględnie umowność determinującą społeczno-myślowe działania podejmowane w światach nazywanych naukowymi. Kwestia kryteriów oceny jest doskonałym papierkiem lakmusowym, testującym realia akademicko-badawczej rzeczywistości. Jak pisał wiele lat temu Ludwik Fleck (2007 [1939]: 216): „Za dużo mówi się o tem, jak *powinno* wyglądać myślenie poznawcze, za mało zaś o tem, jak ono konkretnie wygląda. Czy jednak naprawdę wiemy tak wiele o tem, jakie ono powinno być? Czy znamy choćby jeden przykład doskonałego myślenia, takiego, które wartoby na zawsze utrwalić, by nie uległo już żadnej zmianie? Nie mogę oprzeć się porównaniu ze spekulatywną «anatomia imaginabilis» epigonów średniowiecza, która składała się z kilku ubogich schematów tradycyjnych i z wielu uzupełniających spekulacji, a badała nie jak wygląda budowa ciała, lecz jak powinna ona wyglądać, by zadowolić wymogi nauki: tradycyjna *epistemologia imaginabilis* jest bardzo podobna do tej anatomji” – podsumowuje swój wywód Marcin.

– Skoro jednak różni autorzy podejmują się prób określenia kryteriów ewaluacji – głównie wypowiadając się z pozycji recenzentów autoetnograficznego przekazu – to chyba są im one do czegoś potrzebne – mówię.

⁹ Nie tak dawno, krytyczne stanowisko względem kryteriów oceny prac autoetnograficznych odświeżył Oskar Szwabowski. Przekonuje on, że kryteria są „zatrutym owocem, który zabija ducha autoetnografii”; „nie potrzebujemy żadnych kryteriów aby robić autoetnografię, potrzebujemy po prostu bezpiecznej przestrzeni, by się spotkać i rozmawiać” – czytamy w artykule opatrzonym znamienym tytułem *Forget all criteria* (Szwabowski 2019: 476; tłum. własne – A.K., M.K.).

– Z pewnością do czegoś tak. Pytanie brzmi: „Do czego?”. Moim zdaniem w większej mierze do potrzymania tożsamościowo-paradygmatycznego *status quo*, aniżeli w celu posłużenia się narzędziami przesądzającymi o tym, czym „coś” jest. Stosowanie kryteriów każdorazowo więcej mówi nie o tym, czego owe kryteria dotyczą, lecz o tych, którzy posługują się nimi, nie wyłączając samych autoetnografów, bo przecież także oni – na poły nieświadomie „zmiękczając” swój paradygmat – ulegają niekiedy pokusie wyznaczania kryteriów, jak i wcielania ich w (badawcze) życie. Nie ma się co na to zżymać – my sami dziś nie postąpiliśmy inaczej. [*Wybuchamy śmiechem*]

– Do tego grona należy m.in. Laurel Richardson (2000: 937). Odwołuje się do ogólnych kryteriów służących do oceny etnografii opartej na kreatywnych praktykach analitycznych (CAP – ang. *creative analytic practices*) i wymienia pięć kryteriów takiej oceny: (1) znaczący wkład w zrozumienie życia społecznego; (2) wartości estetyczne; (3) refleksywność; (4) potencjał emocjonalny i intelektualny; (5) wyraźne wyartykułowanie kulturowego, społecznego, jednostkowego i wspólnotowego poczucia rzeczywistości. Tekst ma zatem pozwalać nam lepiej zrozumieć rzeczywistość, w której żyjemy, ująć odbiorcę swoją estetyką, wyrażać refleksywne podejście do doświadczanego i opisywanego świata, apelować do naszych emocji oraz wiedzy i reprezentować określony społeczny świat kulturowy, być w nim osadzony.

– Z kolei Stacey Holman Jones (2009: 192) podaje otwartą listę zamierzonych efektów i celów, do których ona sama dąży w swej pracy autoetnograficznej. Wśród nich wymienia: (1) uczestnictwo jako współzależność; (2) fragmentaryczność, refleksywność i cytat jako strategię tworzenia dialogu nie zaś „dominacji”; (3) dialog jako przestrzeń debaty i negocjacji; (4) narracje osobiste i opowiadanie historii jako formy zobowiązania do krytyki; (5) wspomnienia i emocje jako bodźce do działania; (6) zaangażowane ucieleśnienie jako warunek zmiany.

– Te punkty brzmią dość enigmatycznie – przyznaję.

– Zgoda, ale wskazują na niebagatelne aspekty autoetnografii. Przede wszystkim Holman Jones traktuje autoetnografię jako rodzaj współzależności uczestniczących, co wymusza pytanie o to, na ile dane dzieło pozwala zdefiniować współudział autorów i czytelników, czy też performerów i publiczności. Czy wytwarza ono jakiś rodzaj ich wzajemnego oddziaływania na siebie? Czy stwarza szansę na obopólną zależność i odpowiedzialność?

– Ten pierwszy punkt wydaje mi się całkowicie zrozumiały jako pewne założenie epistemologiczne autoetnografii, jednak gdybym chciała wprowadzić je jako kryterium oceny konkretnego dzieła – miałabym z tym trudność.

– Chodziłoby chyba po prostu o odpowiedzenie sobie na pytanie: „Czy ten tekst to robi?” w rozumieniu – czy spełnia kryterium budowania

wspólnoty? Czy przy jego pomocy można doprowadzić do rodzaju dialogu pomiędzy twórcą a odbiorcą. Czy stwarza na to szansę?

– No, dobrze, a kolejne punkty? Autorka zwraca uwagę na fakt, że fragmentaryczne opisy sposobów doświadczania świata, osobiste refleksje i cytaty powinny być strategiami tworzenia dialogu a nie dominacji.

– To także bardzo ważne założenie epistemologiczne, które ma spełniać autoetnografia. Idzie o to, w jakim stopniu dzieło autoetnograficzne, przedstawiające przecież wycinkową, niepowtarzalną, autoreferencyjną opowieść łączy się z innymi opowieściami, ideami, dyskursami i kontekstami. Autoetnografia ma być narzędziem dialogu – nie narzędziem przemocy symbolicznej i zdobywania dominacji.

– To rozumiem. Dalej jednak pisze, że autoetnografia ma stanowić „przestrzeń dla sensorycznego dialogu między różnymi ciałami, sercami i umysłami” (Tamże).

– Według mnie znaczy to tyle, że autoetnografia ma nas poruszać, ma łączyć aktywności różnych podmiotów wokół wspólnej sprawy.

– Tylko jak to kryterium zastosować?

– Widzę, Aniu, że włącza się w Tobie scjentyistyczny krytyk – Marcin poprawnie interpretuje zmianę w moim nastawieniu – a tutaj bardziej potrzeba poety i facylitatora. [*Zaczynamy się śmiać*]

– Może masz rację – przyznaję. – W czwartym punkcie mamy już bardzo wyraźne kryterium etyczne. Holman Jones mówi, że narracje osobiste i opowiadanie historii traktuje jako „formy zobowiązania do krytyki” (Tamże) i zastanawia się, w jaki sposób dana narracja czy opowieść realizują to etyczne zobowiązanie.

– Tekst autoetnograficzny ma wyrażać głęboką refleksję epistemologiczną i prowadzić do krytyki pozycji, przedmiotu, działań i powszechnie przyjętej wiedzy i rozumienia sprawiedliwości w obrębie dzieła i poza nim.

– Tego też nie rozumiem.

– Autoetnograf ma prawo kwestionować powszechnie przyjętą wiedzę – tłumaczy Marcin. – Powinien mieć odwagę spojrzeć krytycznie również na własne ograniczenia i – na tyle, na ile jest w stanie to zrobić – na pozycję, z której się wypowiada. Jego refleksywność musi obejmować nie tylko sferę osobistego doświadczenia i sposobów jego opisu, ale sięgać dalej, do punktu, gdzie opisywany fragment doświadczenia znajdzie się w horyzoncie poczucia sprawiedliwości społecznej. Innymi słowy, autoetnograf śmiało zapytuje o to, co jest sprawiedliwe i słuszne – nawet jeśli odpowiedź lokowałaby go poza granicami dopuszczalnych dzisiaj zachowań lub poza granicami kanonicznych narracji naukowych.

– Po piąte, autorkę interesuje, na ile „dzieło wytwarza wiarygodny, wewnętrzny świat życia oraz budzi silne emocje stanowiące impuls do działania w obrębie dzieła i poza jego kontekstem” (Tamże).

– To chyba jasne. Dzieło ma rezonować, oddziaływać. A może to robić, jeśli zawarty w nim opis jest wystarczająco przekonujący i dzięki temu trafia do ludzi...

– ...co oznacza zazwyczaj, że wzbudza u nich silne emocje.

– Tak. Dopiero wtedy jest na tyle nośny, że wywołuje zmianę społeczną, przesuwa horyzonty myślenia o świecie i inicjuje działania.

– A warunkiem tej zmiany ma być „zaangażowane ucieleśnienie”. Autorka zadaje sobie pytanie, w jaki sposób dane dzieło sytuje, ucieleśnia i inkarnuje doświadczenie, a w efekcie uruchamia działanie polityczne i czyni zmianę czymś namacalnym.

– To wielkie pytanie: „Jak słowa wpływają na realne zmiany w świecie?” – Marcin spogląda w niebo.

– No właśnie. Zdaniem Holman Jones głównym celem tekstów autoetnograficznych jest zmienianie świata (Tamże: 211).

– I tu powracamy do kwestii zasadniczej: a co, jeśli nie możemy nic zmienić?

– Wtedy pozostaje nam być świadkami. Pozostawić zapis. Staje mi przed oczami misja antropologa nakreślona przez Ruth Behar w *The vulnerable observer*, gdzie pisze ona: „W środku masakry, w obliczu tortur, w obliczu huraganu, w następstwie trzęsienia ziemi, a nawet, powiedzmy, kiedy groza pojawia się na pozór łagodniej, we wspomnieniach, które nie ustępują, (...) rozlewając się w nocnej ciszy w kuchni, gdy gawędziarz otwiera swoje serce na słuchacza opowieści, opowiadając o ranach, które wbijają się głęboko w surowe wąwozy jaźni, czy ty, obserwatorze, stoisz za obiektywem kamery, włączasz magnetofon, trzymasz pióro w ręku? Czy istnieją granice – szacunku, pobożności, patosu – których nie należy przekraczać, nawet po to, aby pozostawić zapis? Lecz jeśli nie możesz zatrzymać horroru, czy nie powinieneś go przynajmniej udokumentować?” (Behar 1996: 2; tłum. własne – A.K., M.K.).

– I znowu na horyzoncie mamy splot dylematów etycznych.

– Tak, one wciąż będą do nas powracać.

– To chyba dobrze?

– Cała materia autoetnografii jest nimi przetkana.

W stronę epilogu

– Aniu, robi się późno, powoli pora domykać naszą rozmowę. Został nam do omówienia ostatni wątek... – Marcin zawiesza głos.

– ...dotyczący tego jak kryteria oceny autoetnografii przekładały się na naszą współpracę z Autorami?

– Odnoszę wrażenie, że niektórym z nich nie starczyło cierpliwości i zapału, by utrzymać z nami żywy kontakt, naturalny dla przedsięwzięć autoetnograficznych.

– Dla mnie ten problem wygląda nieco inaczej. Dostrzegam tu stale obecne napięcie wokół wizji autoetnografii jako praktyki, którą można, a nawet trzeba doskonalić, a więc pozbywać się tekstów słabych lub szlifować je do skutku (co przecież sami potwierdzamy prowadzeniem naszych warsztatów) – a jednocześnie praktyki, w której każdy głos jest równie ważny i nawet najcichsze, najbardziej nieporadne i najmniej „profesjonalne” głosy powinny wybrzmieć i zostać wysłuchane, jeżeli naprawdę stawiamy na dialog. Widzę nasze działania jako nieustanny balans pomiędzy tymi skrajnościami, w którym ostateczna decyzja do pozostania „w rozmowie” z nami leżała zawsze po stronie Autorów.

– Przyjrzyjmy się zatem bliżej procesowi konstruowania *Autoetnograficznych „zblizeń” i „oddaleń”*. Co odrzucaliśmy, a co staraliśmy się korygować?

– Odrzucaliśmy teksty, w stosunku do których nie umieliśmy rozstrzygnąć, gdzie kończy się etnografia a gdzie zaczyna autoetnografia. I na czym miałyby polegać w tych konkretnych przypadkach ta ostania? Jeśli artykuł wzbudzał nasze wątpliwości odnośnie do zasadności posługiwania się w nim terminem „autoetnografia” – rezygnowaliśmy z niego i prosiliśmy o bardziej autoetnograficzną wersję.

– Może warto też w skrócie powiedzieć, jak pracowaliśmy.

– To było niezwykle interesujące, długofalowe i refleksywne doświadczenie, w którym próbowaliśmy połączyć Twoje i moje spojrzenie, nie zatracając nic z ich odrębności, aby na koniec wypracować jakąś wspólną decyzję co do losów kolejnych tekstów i książki jako całości.

– Kiedy dostawaliśmy artykuł czytaliśmy go i pisaliśmy szczegółowe kilkustronicowe recenzje zawierające opis tego, co nam się w nim podobało, a co było słabością i powinno zostać zmienione.

– Bardzo pilnowaliśmy tego, by w tym pierwszym odczytaniu nie sugerować się nawzajem swoimi ocenami, ale wypracować je niezależnie od siebie.

– Tak. Dopiero, gdy każde z nas miało już gotową swoją opinię na temat danego tekstu, wymienialiśmy się nimi i tworzyliśmy wersję wspólną recenzji.

– Warto zaznaczyć, że nie była to „podwójna ślepa recenzja”. Autorów znaleźliśmy osobiście, a oni znali nas. Nie udawaliśmy, że jest inaczej. W sformułowanych opiniach zwracaliśmy się więc do nich po imieniu, dyskutując z nimi, starając się zrozumieć ich punkt widzenia i przedstawić nasz, jeśli trzeba było, staraliśmy się dawać podpowiedzi sugerujące ewentualne zmiany.

– W tym wymiarze realizacji projektu wytworzyło się pole eksperymentu poznawczego z prawdziwego zdarzenia, dla mnie była to zarazem znakomita szkoła urzeczywistniania autoetnografii, krystalizowania jej obrazu i rozpoznawania granic – mówi Marcin.

– Najczęściej nasze opinie pokrywały się ze sobą, wyznaczając limity *autoetnograficzności* tekstów oraz przyczyniając się do powstania wizji tego, co powinno a co nie powinno się znaleźć w książce. Dialog z autorami ciągnął się przez wiele miesięcy, w trakcie których teksty nabierały finalnego kształtu.

– Ten dialog był świadectwem istnienia autentycznego „pola autoetnografii”, które daje się intersubiektywnie rozpoznać i zrekonstruować – właśnie poprzez podzielaną „cichą” zgodę na testowanie granic i wspólne odkrywanie *autoetnograficzności*.

– Książka dojrzewała powoli i nie dało się tego przyspieszyć.

– Ależ tego właśnie chcieliśmy! Chcieliśmy, żeby proces domknął się w naturalny sposób, we własnym tempie i bez ulegania nadmiernej presji czasu. *À propos* „przyspieszania” czy bardziej – „nieprzyspieszania”, to chętnie powiedziałbym za Ewą Domańską, że pracowaliśmy w trybie „nauki niespiesznej”¹⁰.

– To rzadkość w świecie akademickim.

– Prawda? Kiedy niepokoiłem się, że któryś z autorów długo nie odsyła poprawionego tekstu – Ty, Aniu, mówiłaś: „Widocznie ma teraz dużo na głowie. Dajmy mu czas, poczekajmy do weekendu. Ten jeden dzień nas nie zbawi. Niech wszystko się toczy tak, jak ma się toczyć. Niech się to dzieje w swoim tempie”.

– A potem, kiedy ja przepraszałam Cię za opieszałość mojej pracy, bo tekst, który zaczęłam pisać „zupełnie wymknął się spod kontroli i poszedł w tak dziwnym kierunku, że sama jestem zaskoczona”, Ty przypominałeś mi moje własne słowa, mówiąc: „Pamiętam doskonale, co powiedziałas niedawno na temat tempa przygotowania tej publikacji. «Niech wszystko się toczy tak, jak ma się toczyć» – podpisuję się pod tymi słowami. Jeśli oddamy coś nieco później niż zakładaliśmy, to nic złego się nie stanie”

¹⁰ „Nauka niespieszna” (ang. *slow science*) według rozumienia Ewy Domańskiej jest strategią rozwijaną w ramach tzw. nowej humanistyki. Postawa uprawiania „nauki niespiesznej” jest postawą kontrującą względem głównego nurtu pracy akademickiej nastawionej na szybkość, często powierzchowną intelektualnie produkcję tekstów zwiększających zasób *odtwórczego urobku*. W przypadku „nauki niespiesznej” mamy do czynienia z prowadzeniem badań naukowych stawiających na jakość i „formacyjną rolę uczenia” się. Jak tłumaczy Domańska (2017: 41), „[n]ie chodzi tutaj (...) o naukę ślamazarną, niemrawą, flegmatyczną, gnuśną, co sugerowałoby przyzwolenie na lenistwo intelektualne, ale o prowadzenie badań naukowych bez pośpiechu, rozważne, spokojne, odpowiedzialne, z czasem do namysłu i korektę błędów. Można zatem mówić tutaj o nauce powolnej, niespiesznej, czy/i rozważnej”.

(korespondencja mailowa między Anną Kacperczyk a Marcinem Kafarem, 14 grudnia 2019).

– Tak było, ale pomówmy proszę jeszcze trochę o tym, co próbowaliśmy „wyrugować” z tego tomu.

– Dobrze, powiem Ci, Marcinie, co ja postrzegam jako wadę tekstów deklarowanych jako autoetnograficzne. Drażnią mnie w nich sformułowania pompatyczne, pisane z dużego kwantyfikatora, a przez to nadmiernie ogólnikowe. Odnajduję w tym rodzaj jakiejś niezdolnej egzaltacji, która nie ma uzasadnienia. Nie oznacza to, że w tekście nie mogą pojawić się egzaltowane czy emocjonalne zwroty, ale one muszą „być na swoim miejscu”. Przy opisie, dajmy na to, ogólnych przemian w humanistyce taka egzaltacja wydaje się być nietrafiona.

– Odrzucaliśmy też narracje, w których – zgodziłaby się ze mną Ellis – brakowało życia, prze-życia, narracje generujące „zmarwiałość tekstu”. Nie da się poprowadzić narracji autoetnograficznej jedynie przy pomocy abstrakcyjnych kategorii. Ellis pyta w tym kontekście, czy autor nakreśla żywe obrazy? Czy w jego narracji pojawiają się treści odnoszące się do zmysłów – dźwięki, zapachy, odczucia temperatury? (Ellis 2000: 275). Dobra autoetnografia musi zawierać gęste opisy sytuacji, wyraziście nakreślać sceny. Dopiero to pozwoli czytelnikowi poczuć „na własnej skórze” opisywane doświadczenie.

– Jeśli przekaz ma mieć moc performatywną, tekst musi apelować do *sensorium*, wtedy będzie poruszać. Jeśli na nas nie oddziałuje – trudno w ogóle mówić o ewokacyjności.

– Nie dowierzam tekstowi, w którym występuje jedynie mówienie o tym, że coś się przeżywało. Wówczas kręcimy się wokół jądra rzeczy, ale nie przenikamy do jego wnętrza. Uprawianie autoetnografii polega na wykonaniu dokładnie odwrotnego ruchu – musisz zacząć mówić ze środka doświadczenia, dopiero wtedy rzeczywiście poczujesz jego siłę.

– Rażąca może być nie tylko nadmierna potoczność prowadzonego wywodu – fragmenty języka potocznego w wielu miejscach bywają w pełni uzasadnione. Chodzi raczej o to, że powinny one być użyte w przemyślany sposób. Autor musi się „przyłożyć” do tego, by zaprezentować to, co naprawdę czuje.

– I powinien je podawać czytelnikowi w przemyślanej formie, zachowując logikę wywodu. W fabule nie mogą pojawiać się luki, a sama historia powinna być spójna logicznie (Tamże: 275).

– To zabrzmiało dość formalnie, ale chodzi tu przecież o dialog, o stworzenie możliwości porozumienia przy pomocy wspólnych ludzich form wyrazu. Stąd też, czytając poszczególne autoetnografie zastanawialiśmy się: „Czy Autor w pełni rozwinął postacie i sceny? Czy tych postaci i scen nie jest zbyt wiele, aby móc je śledzić? Czy zadbał

o warstwę tekstową dobierając te słowa i zwroty, które są niezbędne dla zrozumienia jego opowieści?”. To nie są wydumane kryteria, ale warunki nawiązania dialogicznej relacji z odbiorcą.

– Nie ma sensu rozwijać tematu niechlujności samego tekstu, błędów edycyjnych, interpunkcyjnych, gramatycznych, stylistycznych czy ortograficznych, ale wiadomo, że one także mocno komplikują recepcję opowieści.

– Na pytanie, jakich tekstów „nie widzieliśmy” w naszym tomie, trzeba więc przyznać, że były to teksty wielorako niedopracowane, a przez to stanowiące zaledwie załączki pracy autoetnograficznej.

– Często trudno było stwierdzić czy tekst jest zaczątkiem autoetnograficznego performansu, czy też np. metodologicznie ukierunkowanej analizy o autoetnografii. W każdym z tych przypadków autor musiałby się na którąś z tych wersji zdecydować i konsekwentnie ją poprowadzić...

– mówi Marcin.

– ...albo spróbować skonstruować np. „opis warstwowy” (ang. *layered account*) (Rambo Ronai 1995), wtedy zmieściłby jedno i drugie. Oznaczałoby to jednak wykonanie sporej pracy nad tekstem, a nie każdy miał wystarczającą motywację, by ją podjąć.

Wielkie Pytania Autoetnografii – domykając podróż

Patrzę na zegarek i mówię: – Marcinie, zbierajmy się. Jest już po 17-tej. W drodze powrotnej do Łodzi będzie jeszcze czas, abyśmy porozmawiali.

– Po 17-tej? To zasiedzieliśmy się co nieco – odpowiada Marcin. – Nie spodziewałem się, że ten dzień tak się potoczy.

– Ja też nie, ale na pewno nie był to dzień stracony. Dziękuję Ci za wspólną podróż, a przede wszystkim za mój pierwszy lot szybowcem!

– Zrobiłem to z przyjemnością i cieszę się, że Ci się podobało, Aniu.

Wsiadamy do samochodu i ruszamy.

– Pamiętasz jak jechać? – upewnia się Marcin.

Twierdząco kiwam głową. Każde z nas patrzy przed siebie – milczymy. Po wyjeździe na trasę Marcin zagaduje:

– Czy masz poczucie, Aniu, że odpowiedzieliśmy na najważniejsze pytania dotyczące granic i „graniczności” (w) autoetnografii?

– Sądzę, że na kilka ważnych pytań faktycznie odpowiedzieliśmy, ale wciąż pozostają z nami Wielkie Pytania Autoetnograficzne: „Czemu autoetnografia ma służyć? Jakiego rodzaju wiedzę ma powoływać do życia? Czy zawsze powinna być pisana dla szerszej publiczności czy raczej

przedstawiana w wąskim gronie odbiorców? I w jakiej relacji względem tej wiedzy oraz «produktów» autoetnograficznych powinniśmy występować my sami?».

– Odnoszę wrażenie, że wciąż poruszamy się w „zaklętym kręgu” *zblizeń do i oddaleń od* tego, czym naprawdę jest i może być autoetnografia.

– Kojarzy mi się ona z taflą wody – ruchomą, falującą, zmieniającą stan skupienia. W stanie płynnym rozdziela odległe brzegi, a gdy zamarźnie – łączy je.

– Ważne są z pewnością cele pisarstwa autoetnograficznego. To, dlaczego w ogóle zostaje podjęty wysiłek tworzenia autoetnografii. Co autorzy starają się osiągnąć poprzez swój autoetnograficzny performans? Czy stawiane przez nich cele są wartościowe i czy w ogóle da się je urzeczywistnić. Czy da się je zrealizować właśnie za sprawą autoetnograficznego tekstu? A może istnieje lepszy sposób na wypełnianie życia „radzenie sobie z rzeczami” (por. Bochner 2008)?

– I co to znaczy „żywy przekaz”? – dodaję. – Jednak nie chodzi tu o to, by stworzyć operacyjną definicję „żywego przekazu”, ale o to, by pytanie o „żywy przekaz” wciąż nam towarzyszyło w tej pracy, by było ciągle z nami.

– Tak samo jak kwestia, jak z powodzeniem kreować przestrzeń dialogu, w której ludzie mogliby odkrywać się przed sobą i komunikować sobie nawzajem ważne, wzbogacające ich życie treści?

– Thamotsu Shibutani (1955: 566) pisze, że granice światów społecznych wyznaczają limity efektywnej komunikacji. Autoetnografia nieustannie testuje te limity z większym lub mniejszym powodzeniem. Dopóki podejmujemy działanie polegające na jej tworzeniu i komunikowaniu innym, pozostajemy w przestrzeni dyskursu, w samym centrum tego świata praktyk poznawczych. Wypadamy z niego, gdy cichnie dialog, a komunikacja zamiera...

– ...ale później powraca ze zdwojoną siłą, co oznacza, że ludzie jednak nie mogą się obyć bez siebie – mówi Marcin.

– Trzeba też koniecznie przypomnieć o tym, że pisanie autoetnografii to działanie ryzykowne. Przede wszystkim dla samego autora. Penetrowanie doświadczenia w akcie introspekcyjnego wglądu nierzadko skutkuje tym, że dowiadujemy się o sobie więcej niż byśmy chcieli.

– Taka jest cena konfrontowania się z własnym bólem, niepewnością, poczuciem niezrozumienia, potrzeby zmagania z opanowującym nas chaosem...

– Ryzyko autoetnograficzne ma podwojony charakter, ponieważ swoim doświadczeniem *dzielimy się* z innymi...

– ...i bywa – Marcin podejmuje wątek – że wtedy autoetnograf traci kontrolę nad swoim dziełem. Pojawia się podatność na zranienie, pole-

gające na „niemożności odzyskania tego, co napisałeś i utratę kontroli nad tym, jak czytelnicy to zinterpretują” (Ellis, Bochner 2000: 738; tłum. własne – A.K., M.K.). Dzieło zaczyna żyć własnym życiem. Rozprzestrzenia się na własnych zasadach. Oddziałuje na innych niekoniecznie w sposób zgodny z intencją jego twórcy.

– A zatem, czy warto podejmować ryzyko autoetnograficzne? – pytam.

– Oczywiście, że tak. I to nie tylko dlatego, że praktyka autoetnograficzna przynosi także nagrody – np. takie, że „rozumiesz siebie lepiej”, ale także dlatego, że „wraz ze zrozumieniem siebie przychodzi zrozumienie Innych. Autoetnografia stanowi drogę do robienia czegoś znaczącego dla siebie i świata” (Tamże; tłum. własne – A.K., M.K.).

Marcin uchyla szybę i wystawia rękę łapiąc w nią wiatr, droga przed nami umyka, a słońce chyli się ku zachodowi...

Bibliografia

Andrew S.

2017 *Searching for an autoethnographic ethic*, New York–London.

Behar R.

1996 *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston.

Bochner A. P.

2008 *Communication's calling. The importance of what we care about* (przemówienie prezesa amerykańskiej organizacji National Communication Association, zaprezentowane 23 listopada w San Diego w Kalifornii).

2012 *Bird on the wire. Freeing the father within me*, „Qualitative Inquiry”, t. 18, s. 168–173.

2014 *Coming to narrative. A personal history of paradigm change in human sciences*, Walnut Creek.

Bochner A. P., Ellis C.

2016 *Evocative autoethnography. Writing lives and telling stories*, New York.

Douglas K., Carless D.

2016 *A history of autoethnographic inquiry*, [w:] S. Holman Jones, T. E. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of autoethnography*, Walnut Creek, s. 84–106.

Ellis C.

1995 *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness*, Philadelphia.

2000 *Creating criteria. An ethnographic short story*, „Qualitative Inquiry”, t. 6, s. 273–277.

2001 *With mother/with child. A true story*, „Qualitative Inquiry”, t. 7, s. 598–616.

2004 *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, Walnut Creek.

- 2007 *Telling secrets, revealing lives. Relational ethics in research with intimate others*, „Qualitative Inquiry”, t. 13, s. 3–29.
- 2009 *Revision. Autoethnographic reflections on life and work*, Walnut Creek.
- 2018 *Final negotiations. A story of love, loss, and chronic illness. Revised and expanded edition*, Philadelphia–Rome–Tokyo.
- Ellis C., Bochner A. P.
- 2000 *Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Researcher as subject*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 773–768.
- Ellis C., Rawicki J.
- 2013 *Collaborative witnessing of survival during the Holocaust. An exemplar of relational autoethnography*, „Qualitative Inquiry”, t. 19, s. 366–380.
- 2014 *More than mazel? Luck and agency in surviving the Holocaust*, „Journal of Loss and Trauma. International Perspectives on Stress & Coping”, t. 19, s. 99–120.
- 2015 *Collaborative witnessing and sharing authority in conversation with Holocaust survivors*, [w:] S. High (red.), *Beyond testimony and trauma. Oral history in the aftermath of mass violence*, Vancouver–Toronto, s. 170–191.
- 2017 *Remembering the past/anticipating the future. A professor from the white working class talks with a survivor of the Holocaust about our troubled world*, „Qualitative Inquiry”, t. 24, s. 1–15.
- Fleck L.
- 1986 *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkievicz, Lublin.
- 2007a *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa.
- 2007b [1939] *Zagadnienie teorii poznawania*, [w:] L. Fleck, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 215–251.
- Foucault M.
- 2000 *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk.
- 2005 *Inne przestrzenie*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 117–125.
- Holman Jones S.
- 2009 *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Warszawa, s. 175–218.
- Kacperczyk A.
- 2016a *„Nie muszę się tak bać!”. Rola autoetnografii w analizie emocjonalnych aspektów działań wspinaczkowego*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 215–254.
- 2016b *Spółeczne światy. Teoria – empiria – metody badań. Na przykładzie społecznego świata wspinaczki*, Łódź.

- Kafar M.
2010 *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, s. 335–352.
2011 *Wprowadzenie*, [w:] M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Łódź, s. 7–11.
2014 *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, s. 16–31.
2016 *„Prawdziwe zmyślenie” w praktyce badawczej. Między doświadczeniem „bycia w terenie” a doświadczeniem literatury – podróż z Paulem Austerelem*, [w:] M. Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Łódź, s. 147–172.
- Kafar M., Kamińska-Jatczak I.
2017 *W kręgu transgeneracyjnych biografii naukowych. Zaczynając od Heleny Radlińskiej i Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Dyscyplinarne”, t. 4, s. 171–193.
- Kuhn T. S.
1968 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, red. i posł. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Kuligowski W.
2007 *Richard Rorty (1931–2007). Relatywista od dobrej nadziei*, „Lud”, t. 91, s. 467–472.
- Markowski P.
2013 *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*. Kraków.
- Merton R. K.
1977 *Członkowie grupy i outsiderzy. Rozdział z socjologii wiedzy*, przeł. K. Rosner, [w:] J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii*, Warszawa, s. 396–465.
- Muncey T.
1998 *The pregnant adolescent. Sexually ignorant or destroyer of societies values?* [w:] M. Morrissey (red.), *Sexuality and healthcare. A human dilemma*, Salisbury, s. 127–158.
2010 *Creating autoethnographies*, London–Thousand Oaks–New Dheli–Singapore.
- Osvath C.
2018 *Enter time machine. Grieving 1,67 terabytes of digital possessions*, „Departures in Critical Qualitative Research”, t. 7, s. 27–52.
- Rambo Ronai C.
1995 *Multiple reflections on child sex abuse. An argument for a layered account*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 23, s. 395–426.
- Richardson L.
2000 *Writing. A method of inquiry*, [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Handbook of qualitative research*, wyd. drugie, Thousand Oaks, s. 923–948.
- Rorty R.
1999 *Obiektywność, relatywizm, prawda*, przeł. J. Migasiński, Warszawa.

- 2005 *Prawda człowieka, rozum i uczucia*, przeł. J. Wach, „Odra”, nr 2, s. 53–62.
- 2009 *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa.
- Rouillé A.
- 2007 *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, przeł. O. Hedemann, Kraków.
- Shibutani T.
- 1955 *Reference groups as perspectives*, „American Journal of Sociology”, t. 60, s. 562–569.
- Strauss A. L.
- 1987 *Qualitative analysis for social scientists*, Cambridge.
- Szwabowski O.
- 2019 *Forget all criteria*, „International Review of Qualitative Research”, t. 12, s. 476–481.
- Tokarska-Bakir J.
- 1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 49, s. 13–22.
- Wrzosek W.
- 1995 *Historia — kultura — metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław.

NOTY O AUTORACH

Agata CZAJKOWSKA

Badacz, nauczyciel akademicki, obecnie pracuje na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół studiów nad pamięcią (również w perspektywie międzynarodowej, ze szczególnym uwzględnieniem Federacji Rosyjskiej), badań biograficznych (skupiających się na procesach uczenia się i rozwoju osób dorosłych), fototerapii oraz innych nurtów psychoterapii holistycznej i alternatywnej, jak również jakościowej perspektywy badań edukacyjnych.

Sylwia DUDZIK

Pedagog specjalny, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego, studentka IV roku psychologii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, pasjonatka aktorstwa.

Magdalena GRZYB

Kryminolożka, dr nauk prawnych, adiunktka na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół polityki kryminalnej, przemocy wobec kobiet, przemocy domowej i kryminologii narracyjnej. Prywatnie miłośniczka roślin, psów i innych zwierząt.

Iwona KABZIŃSKA

Profesor etnologii, autorka trzech monografii i ponad 200 innych publikacji. Od wielu lat związana z Redakcją „Etnografii Polskiej”. W ostatnich latach główne obszary jej zainteresowań badawczych obejmują: związki

między „wielką” i „małą historią”; zmiany systemowe i sposoby ich doświadczania; dialog międzykulturowy; problem „kultury upokarzania”; społeczno-kulturowy wymiar ciszy i hałasu; nadwrażliwych jako mniejszość kulturową. Ponadto zajmują ją indywidualne ścieżki procesu poznawczego oraz powstawanie i funkcjonowanie „spotkaniowych *communitas*”. Stara się zrozumieć człowieka w jego relacjach ze „światem”, sposobach ich przeżywania, emocjach, dążeniach, osiągnięciach, a także porażkach.

Paweł KACZMARCZYK

Absolwent Uniwersytetu Marie Curie Skłodowskiej I stopnia na kierunku socjologia, specjalizacja gospodarcza, oraz absolwent Uniwersytetu Szczecińskiego II stopnia na kierunku pedagogika specjalna. Był przewodniczącym koła naukowego „Spolegliwi” pod opieką Pana dr. Bernarda Sacka oraz v-ce przewodniczącym koła naukowego dydaktyki szkoły wyższej pod opieką dr. Oskara Szwabowskiego. Gra na gitarze i rozwija pasje związane z motoryzacją.

Anna FRĄTCZAK (KALUKIN)

Absolwentka Wydziału Filozoficznego UJ i Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Pracuje naukowo i wykłada w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego i w Cracow International School. Szefowa Rady Programowej Fundacji Sieć Kobiet Nauki i redaktor naczelna czasopisma naukowego „Aequalitas”. Autorka prac i artykułów z zakresu filozofii, etyki, socjologii płci, polityki antydyskryminacyjnej, nauki o mediach i filmoznawstwa.

Danuta KOPEĆ

Pedagog specjalny, pracownik Wydziału Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W autoetnografii stawia dopiero pierwsze kroki. Jej zainteresowania badawcze lokują się w obszarze pedagogiki osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym, znacznym i głębokim. W swoich publikacjach podejmuje problematykę dotyczącą: struktury JA osoby z głęboką intelektualną i wieloraką niepełnosprawnością; pozoru w edukacji i rehabilitacji osoby z głęboką intelektualną i wieloraką niepełnosprawnością; znaczenia relacji dla osoby z niepełnosprawnością intelektualną w przebiegu procesu edukacji i rehabilitacji; refleksji nad pedagogiką osób z niepełnosprawnością intelektualną w kontekście krytycznych studiów nad niepełnosprawnością.

Grażyna KUBICA

Pochodzi z Ustronia na Śląsku Cieszyńskim. Profesorka nadzwyczajna w Instytucie Socjologii UJ. Interesuje się problematyką śląską, ewangelicką i żydowską oraz antropologią polityczną, wizualną, feministyczną oraz historią dyscypliny, a także historią mówioną i autoetnografią. Jest autorką książek: *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne* (1996); *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (2006); *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia* (2011); *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna* (2015, angielskie wydanie 2020), a także opracowania *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu Bronisława Malinowskiego* (2002). Obecnie pracuje nad książką o ewangelickich kobietach, pamięci i niechcianym niemieckim dziedzictwie.

Agnieszka MADYS

Doktorantka historii na Uniwersytecie Szczecińskim. Magister stosunków międzynarodowych oraz pedagogiki wczesnoszkolnej i przedszkolnej na Uniwersytecie Szczecińskim. Dyplomowany dietetyk z licencją zawodową. Rejonem zainteresowań autorki jest Afryka Subsaharyjska oraz pozaeuropejskie stosunki międzynarodowe.

Katarzyna MAJBRODA

Literaturoznawczyni, antropolożka. Zajmuje się teorią i metodologią antropologii społeczno-kulturowej, antropologią edukacji oraz badaniami praktyk i polityk miejskich. Jest autorką następujących monografii: *Feministyczna krytyka literatury w Polsce po 1989 roku. Tekst, dyskurs, poznanie z odmiennej perspektywy* (2012); *Clifford Geertz's interpretive anthropology. Between text, experience and theory* (2016); *W relacjach, sieciach, splotach asambłaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego* (2019); współredaktorka książki *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet* (2014).

Marcin PŁAWSKI

Magister socjologii; ukończył studia drugiego stopnia na kierunku pedagogika. Pedagog teatru, aktor i reżyser. W swych pracach bada przede wszystkim przestrzeń teatru. Autoetnografia jest jedną z metod, których używa w swych badaniach.

Colette SZCZEPANIAK

Doktorantka w dziedzinie nauk społecznych, w dyscyplinie pedagogika na Uniwersytecie Szczecińskim. Przedmiotem jej zainteresowań badawczych jest współczesne społeczne postrzeganie kobiecości i męskości, mieszczące się w zakresie pedagogiki kultury i pedagogiki kultury popularnej; w tym kontekście zajmuje ją obraz kobiecego ciała, a także zaciera jąca się granica pomiędzy tym, co kobiece i męskie. Autoetnografię uważa za prawomocną metodę badawczą.

Agnieszka SZAŁAJEWSKA-PASTUSZAK

Absolwentka pedagogiki specjalnej, obecnie doktorantka w Zakładzie Badań nad Dzieciństwem i Szkołą w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Gdańskiego. W kręgu jej zainteresowań znajdują się m.in.: obrazy dziecięcych znaczeń; wiedza osobista; zdrowie i choroba; sytuacja dzieci wychowujących się w rodzinach z problemem alkoholowym oraz ich funkcjonowanie w dorosłym życiu.

Oskar SZWABOWSKI

Pedagog, filozof i niespełniony literat. Napisał dwie książki i kilka artykułów. Współredagował cztery monografie. Zajmuje się pedagogiką krytyczną, filozofią edukacji i krytyką społeczną. Autoetnografem został przez przypadek.

Paulina WĘŻNIEJEWSKA

(ur. 1992 r.) doktorantka na Wydziale Nauk Społecznych w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego. Jest współautorką kilku artykułów naukowych. W badaniach koncentruje się na problematyce edukacji w warunkach ładu monocentrycznego, dziejów oświaty regionalnej i historii ruchu młodzieżowego w okresie PRL. Autoetnografia jest dla niej drogą, którą podąża, aby rozpoznawać własne uwikłania ideologiczne.

Paweł ZGRZEBNICKI

(ur. 1977 r.) – fizyk, kulturoznawca. W pracy badawczej zajmuje się Teorią Aktora-Sieci (ANT), filozofią kultury, filozofią nauki, problemami etyki urzędzeń autonomicznych i sztucznej inteligencji. Podróżnik, fotograf, w drugiej pasji naukowej oddający się astronomii.