

Marcin Kafar
Uniwersytet Łódzki

DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.10.3.02>

Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty

Abstrakt Artykuł jest próbą myślowej syntezy odnoszącej się do wybranych zagadnień z zakresu auto/biograficznego kontekstu tworzenia wiedzy naukowej. W sposób szczególny interesuje mnie śledzenie wątków humanizacji nauki, które rozpatruję w ujęciu czasowym i interdyscyplinarnym. Główne obszary moich rozważań obejmują odpowiednio: medycynę humanistyczną, filozofię Paula Ricoeura, socjologię i etnografię polską (Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska) oraz podejście autoetnograficzne.

Słowa kluczowe auto/biografie naukowe, medycyna humanistyczna, Paul Ricoeur, Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, autoetnografia, humanizacja nauki

Niniejszy tekst – w moim zamierzeniu – stanowić ma myślową syntezę odnoszącą się do wybranych zagadnień z zakresu autobiograficznego kontekstu tworzenia wiedzy naukowej. Tematem tym zajmuję się, z mniejszą lub większą intensywnością, od dłuższego czasu, konsekwentnie podążając

ścieżkami pozwalającymi ocenić faktyczną wagę i możliwości wykorzystania tego, co zwykle uparcie usuwamy poza krąg oficjalnych dyskursów dyscyplinarnych. Banalna skądinąd konstatacja, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata postacie, lecz głęboko osadzone w rzeczywistości kulturowej i międzyludzkiej żywe podmioty (Kafar 2011a: 9), niesie ze sobą niebanalne konsekwencje natury epistemologicznej, metodologicznej, metodycznej, teoretycznej, a także aksjologicznej. Nauka zamykana w horyzoncie „zobiektywizowanych” działań badawczych, zwykle skutkujących „wypłaszczonymi” opisami rzeczywistości, zasadza się na zupełnie innych podstawach aniżeli wiedza wyrastająca z, nazwijmy to, autentycznej potrzeby „wyczuwania” pulsu życia w wielorakich jego odmianach.

Przyglądając się historii idei nie z lotu ptaka, ale z poziomu indywidualnej świadomości (ściślej: świadomości konkretnego naukowca, wyposażone-

go w bagaż określonych – „profesjonalnych” i „nieprofesjonalnych” – doświadczeń [por. Kafar 2011a; 2013b]), znajdziemy wiele przykładów potwierdzających regułę swoistego napięcia istniejącego pomiędzy nauką sytuowaną w abstrakcyjnych domenach dyskursu a tą szukającą uzasadnienia dla swej aktywności w obszarach realnego życia. Bazując na podobnym typie świadomości, słynny rosyjski neurolog, Aleksander Romanowicz Łuria, powtarzał za Johannem Wolfgangiem von Goethem: „[m]artwa jest każda teoria, zaś wiecznie zielone drzewo życia” (Luria 1987a: x [tłum. MK]). W przypadku autora *Umysłu mnemonisty* dewiza ta, traktowana na zasadzie imperatywu kategoriycznego, kazała mu szukać przejść między, jak mówił, „nauką klasyczną” i „nauką romantyczną”.

Klasyczni naukowcy to ci, którzy badają zjawiska, analizując je od strony ich składowych. Krok po kroku wyróżniają jednostki i elementy, aż będą w stanie sformułować abstrakcyjne, ogólne prawa. Jednym ze skutków utrzymywania takiego stanowiska jest zredukowanie rzeczywistości z całym jej bogactwem detali do poziomu abstrakcyjnych szczegółów. (Luria 1987a: x [tłum. MK])

Alternatywą dla nauki praktykowanej na sposób klasyczny jest opozycyjne względem niego podejście romantyczne; badacze romantyczni

ani nie chcą dzielić życia na części pierwsze, ani też nie dążą do przedstawienia bogactwa życiowych zdarzeń w formie modeli abstrakcyjnych, gubiących istotne właściwości danych fenomenów. Dla romantyków najważniejsze jest ocalenie żyjącej rzeczywistości; ciężą oni ku nauce zdolnej zachować intensywną barwę świata. (Luria 1987b: 6 [tłum. MK])

Jak wiemy – lub jak się domyślamy – Aleksander Romanowicz Łuria dość szybko znalazł pobratymców optujących za romantyczną wizją nauki, i ją właśnie traktujących jako zasadniczy punkt odniesienia w sferze podejmowanych działań naukowych. Jedną z wartych przywołania tu postaci jest Oliver Sacks. Ten znany brytyjski neurolog, jawnie zresztą przyznający się do intelektualnego długu zaciągniętego u Łurii (por. m.in. Sacks 1996: 144–156), z wielkim przekonaniem pokazuje siłę tkwiącą w romantycznej czy – wolałbym powiedzieć – zhumanizowanej wersji neurologii. W pracach takich jak: *Migrena*, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, *Antropolog na Marsie*, *Przebudzenia*, *Zobaczyć głos czy Stanąć na nogi* mamy do czynienia z systematycznie wykładanym programem, w którym jak na dłoni widać symbiotyczne współistnienie pierwiastków „zawodowych” (naukowych) i „prywatnych” albo inaczej – „profesjonalnych” i czysto „ludzkich”. Zasadniczy rys projektu medycyny humanistycznej w wydaniu Sacksowskim opiera się na – by ująć rzecz w dużym skrócie – wartościowaniu obejmującym tak pacjentów, jak i samego siebie – występującego w zmiennych rolach nieszablonowego lekarza, w każdej niemal chwili gotowego przeistoczyć się w pilnego słuchacza, uważnego obserwatora, zadziwionego złożonością świata i jego nieoczywistością etnografa czy zwyczajnego człowieka, potrzebującego wsparcia ze strony drugiego człowieka. Thomas Couser (2004: 87), komentujący fragment *Migreny* poświęcony relacjom lekarza z pacjentami, celnie zauważył, posługując się przy okazji parafrazą tytułu książki *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, iż Sacks jest „doktorem, który pomylił swych pacjentów z ludźmi” (kursywa w oryginale). Couser

Marcin Kafar, dr, adiunkt w Katedrze Badań Edukacyjnych. Główne obszary jego zainteresowań obejmują: teorię i metodologię nauk społecznych i humanistycznych, narratywizm i autobiograficzne konteksty konstruowania wiedzy naukowej. W 2010 roku uczestniczył w stażu naukowym w Departamencie Komunikacji Uniwersytetu Południowej Florydy (USA), gdzie współpracował z Carolyn Ellis i Arthurem P. Bochnerem.

Adres kontaktowy:

Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki
ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź
e-mail: marcin.kafar1@gmail.com

dodaje: „[s]twierdzenie takie kształtuje osobistą «etykę» (podejście do medycyny) oraz «etos» (moralne usposobienie Sacksa)” (2004: 87 [tłum. MK]).

Inspiracji w duchowo-intelektualnej spuściźnie Łurii poszukuje również inny niezwykły badacz – Steven R. Sabat, amerykański lekarz i psycholog, przez dziesięciolecia zajmujący się światem osób cierpiących na chorobę Alzheimera. Jak cenne mogą być efekty wyważonego poznawczego zaangażowania i postawy przełamującej stereotypy na temat ludzi zmagających się z przewlekłymi przypadłościami, znakomicie widać choćby w monumentalnym dziele Sabata zatytułowanym *The Experience of Alzheimer's Disease* (2001). Tym, co odróżnia przybliżane tam podejście od jemu pokrewnych – w sensie pokrewieństwa względem przedmiotu badania – jest radykalnie dialogiczne ukierunkowanie autora na tych, którym wcześniej poświęcił troskliwą terenową uwagę. *Doświadczenie choroby Alzheimera* dobitnie ujawnia, że w momencie, gdy – wciąż będąc poważnymi naukowcami – w sprzyjających po temu okolicznościach pozwolimy sobie na uruchomienie „niedefiniowalnego współczynnika uczuciowego” (Kaniowska 2007: 273), nasz badawczy warsztat znacząco zyska na jakości.

Sabat od siebie, ale i od innych – jak on – podejmujących trud wkraczania do „królestwa choroby” (sformułowanie Susan Sontag [2002: 3, tłum. MK]), wyraźnie oczekuje uruchomienia moralnej instancji pozwalającej zmienić perspektywę poznawczą ze „zdystansowanej” na „zbliżeniową”, wspartą o etos poszukiwania drogi do Drugiego. Co więcej, droga ta, w następstwie podjętych zobowiązań, okazać się ma także – poprzez jej relacyjne umiejscowienie –

spełnioną nadzieją na odkrycie własnego Ja, traktowanego jako wyjątkowa wartość¹.

Obszar medycyny humanistycznej (zdecydowanie bardziej rozległy aniżeli pokazują to powyższe, wyimkowe wskazania) stanowi ważny element myślowej układanki, której motywem przewodnim jest dobrze pojmowana tęsknota za ożywianiem człowieka, nadawaniem mu, jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało, ludzkiej twarzy. Tropy tak rozumianych humanistycznych ciągów obecne są w różnych dziedzinach wiedzy, różnym też służą celom: raz odpowiadają na zmienne oczekiwania lokalnych paradygmatów (lub przekształcają się w symboliczny oręż w walce przeciwko nim), kiedy indziej natomiast stają się składnikiem nowych conceptualnych rozwiązań o „transdyskursywnym” (w sensie Foucaultowskim [por. Foucault 1999]), by nie powiedzieć – uniwersalnym charakterze.

Do tych ostatnich z pewnością należy twórczość Paula Ricoeura, filozofa podpadającego pod kategorię – odwołuję się do odkryć Wojciecha J. Burszty (2013a) – *homo clausus*, a więc kogoś, kogo wyodrębnia się (lub kogoś, kto wyodrębnia się) z reszty naukowej wspólnoty; dzięki szczególnemu darowi profetyzmu, jak i wzmacniającym go charyzmie i odwadze w wyrażaniu własnych poglądów, Ricoeur stał się na przestrzeni lat „myślicielem osobnym” i „samym-dla-siebie”, a w konsekwencji zdolny był skutecznie przełamywać obowiązujące w jemu współczesnej epoce schematy intelektualnych rozstrzygnięć. Wydaje się, że już choćby z tego tylko powodu dopełniający akt lektury Rico-

¹ Więcej na temat koncepcji Sabata i wizji nauki w wydaniu Sacksa piszę w książce *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* (Kafar 2013a).

eurowskich tekstów powinien uwzględniać plan stojącego za nimi życia. Chodzi tu o „życie” pojmowane nietypowo, a mianowicie „żywe życie”, przybierające, ponownie używam zwrotu Wojciecha Burszty, „formę badania”: „życie tego uczonego – jak mówi tropiciel biograficznych meandrów autora *Czasu i opowieści* – to nic innego jak kumulujące się «badania» – siebie, tekstów, doświadczenia. Zawsze uważane przezeń za niepełne i ledwie szczątkowe, zawsze poprawiane w kolejnych książkach lub następnych badaniach, prowokujące do dalszych poszukiwań, zajmowania się nowymi tematami” (Burszta 2013a: 52–53).

Niewątpliwie, w odniesieniu do przypadku Paula Ricoeura, metafora życia jako badania jest figurą trafną; świetnie oddaje ona istotę osobliwego sposobu życia, jego formy sprawdzającej się w dniu powszednim, ale również, o ile nie przede wszystkim, użytecznej w egzystencjalnych punktach zwrotnych. W *Autobiografii intelektualnej* natrafiamy na przejmujące wyznanie obejmujące przeżycia Paula i jego żony:

podczas mojej wizyty w Pradze na uniwersytecie klandestynów spadła na nas wielka tragedia, która spowodowała, że miłość od pierwszego wejrzenia i całe nasze życie załamało się: samobójstwo naszego czwartego syna. Nastąpił niekończący się smutek, któremu towarzyszyły dwie myśli: po pierwsze, on nie miał zamiaru nas skrzywdzić, jego świadomość została w tak wielkim stopniu zredukowana do własnej samotności, iż pozostało jej tylko jedno wyjście z sytuacji – odebranie sobie życia; po drugie, należało przyjąć i uszanować ten czyn jako świadomą, dobrowolną decyzję, nie próbując jej chorobliwie usprawiedliwiać. Jednak czy mógłbym nie wspomnieć o tym dramacie w autobiografii intelektualnej? Już na początku powiedziałem, że połączę moje

życie prywatne z intelektualnym. Pozwoliłem sobie na przywołanie tutaj kilku zdarzeń, świadczących o moim prywatnym szczęściu, które w pewnym sensie dopełniły moje dzieło. Jednak od tego momentu nie mogę już nie wspominać o nieszczęściu, przekreślającym linię podziału na prywatne i zawodowe życie, którą mogę teraz wyznaczyć jedynie na papierze.

Po tym Świętym Czwartku, po tej lekcji życia i refleksji, wyjechaliśmy do Chicago, gdzie mieliśmy przeżyć jeszcze jedną śmierć, tym razem naszego przyjaciela, Mircei Eliadego, z którego dziełem tak często obcowałem i z którym wiele razy dzieliłem nauczanie w *Divinity School* na uniwersytecie w Chicago. Ta śmierć, która pozostawiła po sobie dzieło, sprawiła, że śmierć mojego syna stała się jeszcze bardziej okrutna, nie pozostawiając – wydaje się – żadnego dzieła. Jednak śmierć zrównująca przeznaczenia, zaciera różnicę między dziełem a nie-dziełem.

Znalazłem pewne wsparcie duchowe w napisanym przez siebie jesienią, rok przed tragedią, eseju, który niespodziewanie został opublikowany krótko po tym smutnym wydarzeniu. W tym tekście zatytułowanym *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, starałem się przedstawić trudności wywołane przez zło-cierpienie ukryte przez teodyceę. Stworzyłem je także po to, aby zakończyć etapy rozwoju przyzwolenia i mądrości. Nagle odkryłem nieoczekiwane adresata tego rozmyślenia. (Ricoeur 2005: 51)

Najważniejszy, bo finalny krok Paula Ricoeura jest w takim samym stopniu zaskakujący co przewidywalny. Po deklaracji zniesienia „podziału na prywatne i zawodowe życie”, występując wobec konieczności konfrontowania się z następującymi po sobie

ukonkretnieniami śmierci (w 1997 roku, po 60 latach wiernego towarzyszenia Paulowi, zmarła jego żona Simone, a on sam coraz dobitniej zaczął odczuwać nieuchronność końca swej ziemskiej wędrówki), autor *Pamięci, historii, zapomnienia* wkracza w decydujący etap refleksji, który zaplata się wokół zaczerpniętej od Spinozy wskazówki zachęcającej do myślenia o życiu, a nie o śmierci. Pyta zatem Ricoeur samego siebie: „[czy nie należałoby [...] zgłębiać zasobów doświadczenia możliwości bycia, zanim zostanie ona pochwycona przez bycie ku śmierci?” (2006: 476), i drąży temat obowiązku podtrzymywania działania, pracy, kończenia dzieła, by przygotować się do wyjątkowego czasu, w tym przypadku bezgranicznie oddającym się we władanie doświadczeniu biorącemu górę nad językiem:

być może przyjdzie taka chwila – ja sam mam taką nadzieję – że w obliczu śmierci opadną zasłony tego konkretnego języka, znikną jego kodyfikacje, by pozwolić wyrazić się czemuś *fundamentalnemu*, co wówczas pochodzi rzeczywiście z porządku doświadczenia. Życie w obliczu śmierci przybiera formę wielkiego Ż, tym jest odwaga bycia żywym – aż do śmierci. (Ricoeur 2003: 208; kursywa w oryginale)

Wyraźne ślady humanizowania dyskursów naukowych widoczne są też w tekstach polskich badaczy. Wspomnę nieco szerzej o dwojgu z nich, jednocześnie uprzedzając Czytelnika, że wybór ten natychmiast mógłby zostać wzbogacony o następne, równie przekonujące egzemplifikacje praktyk ześrodkowanych na człowieku, od niego wychodzących i do niego zmierzających.

Zacznę od przypomnienia wszystkim nam, pobierającym lekcje nauk społecznych w rodzimej Akademii,

postaci Jana Szczepańskiego, którego znamy z kanonicznych prac typu *Elementarne pojęcia socjologii* czy *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Te przygotowane w „starym stylu” odsłony teoretycznego ujęcia podstaw dyscyplinarnych oraz podbudowujące autorytet Szczepańskiego-naukowca inne „klasyczne” pozycje wyznaczyły i utrwaliły zarazem horyzont odbioru jego dorobku w ogóle. Wszelako, wcale nie archiwalne poszukiwania, pozwalają odkryć rozważania o profilu odmiennym od zasygnalizowanego. Chodzi o książkę *Sprawy ludzkie* (po raz pierwszy wydaną w 1978 roku, a następnie wznawianą, w rozszerzonych wariantach, w roku 1980 i 1984) i – dość tajemniczo splatającą się z nią – autobiografię *Korzeniami wrosłem w ziemię* (1993). Używam zwrotu „dość tajemniczo”, bo związek obu prób jest podskórny, a przez to nie do końca oczywisty. Jeśli jednak przyjmujemy strategię łączonej lektury *Spraw ludzkich* i *Korzeniami wrosłem w ziemię*, wtedy okaże się, że osią, wokół której zawiązywane są dane opowieści, jest i tu, i tu los ich autora – bohatera rozpiętego na łuku doświadczenia utraty i odzyskiwania siebie. Akcenty rozkładają się stosunkowo symetrycznie: o ile *Sprawy ludzkie* (najwyraźniej widać to w ustępach *Od autora*) są bardziej dowodem na rodzące się z wątpliwość w rzeczywistości zdolności radzenia sobie ze światem przy użyciu narzędzi „twardej” socjologii, o tyle *Korzeniami wrosłem w ziemię* staje się bardziej świadectwem powrotu do utraconego niegdyś, mówiąc językiem etnologicznym, *orbis interior*.

Szczepański dedykuje *Sprawy ludzkie* „Norze, towarzysze życia nieporównanej”, by następnie przywołać znaczący ustęp z *Odysei* Homera („Wierę, z wszystkiego stworzenia, co żywoistne na ziemi,/ Co-li oddycha i pęza – nic smutniejszego mać zie-

mia/ Nie rodzi ponad człowieka” [1984: 5] jako żywo skrojony na potrzeby pogrążonego w kryzysie (cielesnym, intelektualnym, moralnym?) człowieka.

Od dawna – czytamy – nosiłem się z zamiarem spisania swoich wrażeń i refleksji nad sprawami ludzkimi poznanymi z przeżyć osobistych i z obserwacji bliźnich, z którymi się stale spotykałem. Myślałem o tym dość długo i nawet napisałem esej o cierpieniu [...], ale dopiero przymusowy pobyt w szpitalu dał mi okazję i czas do rozważenia sprawy. [...] W tych godzinach, gdy mija sen po narkozie, a zbudzona świadomość reaguje nadczynnością, jakby uszczęśliwiona wyrwaniem się z niebytu, sprawdzająca wszystkie swoje możliwości funkcjonowania jakby na przekór minionej nieczułości i niepamięci, uświadomiłem sobie, co chcę napisać. Więc o sprawach ludzkich, ale tych, które tkwią w nas. Nie o tych sprawach człowieka cywilizacji technicznej, naukowej itp., ale o tych, z którymi musi się rozprawić każdy człowiek, bez względu na epokę, poziom wykształcenia, poglądy, orientacje polityczne, przynależność klasową itp.

Wypada – ciągnie Szczepański, dokonujący jawnego tożsamościowego rozliczenia – aby człowiek mogący o sobie powiedzieć *heisse Magister heisse Doktor gar*, czyli noszący tytuły naukowe, pisał zawsze książki na podobieństwo referatów seminaryjnych, tzn. aby wyraźnie i jednoznacznie określił zagadnienie, o którym pisze, następnie wyliczył wyraźnie swoje założenia, bacząc pilnie, by nie przyjmował milcząco założeń dodatkowych, następnie aby precyzyjnie zdefiniował swoje terminy i unikał ekwiwokacji, czyli używania w toku jednego rozumowania tego samego terminu w dwóch różnych znaczeniach, żeby następnie jasno sformułował swoje tezy i przeprowadził dowód lub dokumentację w sposób pełny i metodologicznie poprawny.

Otóż książka przedstawiana czytelnikowi jest pełnym zaprzeczeniem tej metody. Nie stawia bowiem żadnych wyraźnych tez, a tylko stawia pytania dotyczące życia ludzkiego. [...] Być może dla wielu czytelników, mających nastawienie aktywistyczne do życia i społeczeństwa, te eseje są przejawem ucieczki od działania, a ich sens społeczny wyda się naganny z punktu widzenia postawy aktywisty. Mogę tylko powiedzieć, że eseje te zrodziły się z przemyśleń po życiu długim, spędzonym co najmniej w czterech różnych systemach politycznych, po pracy w rolnictwie przez długie lata młodości (ciągle uważam, że pasienie krów jest dobrym przygotowaniem do życia refleksyjnego), po kilkunastu latach pracy w fabrykach niemieckich i po wielu latach pracy na bardzo różnych stanowiskach kierowniczych, wykonawczych, w bardzo zróżnicowanych instytucjach naukowych, społecznych, politycznych i gospodarczych. Sądzę, że każda działalność praktyczna z natury rzeczy musi się kończyć indywidualną kłeską działającego, kiedy sprawy przez niego rozpoczęte, przez niego prowadzone, zaczynają go przerastać, idą dalej prowadzone przez innych, zostawiając działacza z poczuciem indywidualnej kłeski, że oto wiek, czas, choroba, słabość, brak umiejętności czy jeszcze inne przyczyny pozbawiły go możliwości kontynuowania. Dlatego zawsze wiek męski musi przechodzić w wiek „subiektywnej kłeski” i może te eseje są próbą przewyciężenia tej konieczności ponoszenia kłeski, są pokazaniem, że przecież wtedy, gdy przestaje działać we wrzawie agory, w ciszy mojej samotności, „kreślę znaki, którym potrzeba tylko szumu bambusów, a które są wieczne” – by powtórzyć mądrość, a może złudzenia, chińskiego poety, czyli że jestem zdolny do „metadziałalności” w sferze, w której nie mogę ponieść indywidualnej kłeski. (Szczepański 1984: 5–8)

Mapę spraw ludzkich wypełniają zatem między innymi: osamotnienie i samotność, inny człowiek, wyobraźnia, wiara, zmęczenie, obojętność, mądrość, nadzieja i złudzenia, los, starość, śmierć i wartość człowieka...

Korzeniami wrośłem w ziemię jest zbiorem poetyckich winiet, „miniatur”, jak mówi o nich sam autor. Przypominają one po trosze twórczość Wiesława Myśliwskiego (*Kamień na kamieniu, Widnokrąg, Traktat o łuskaniu fasoli*), Tadeusza Nowaka (*Półbaśnie*) czy Antoniego Kroha (*Starorzeczka*), tym samym wpisując się w sięgający epoki romantyzmu nurt literatury „wygnań i powrotów” (por. Sulima 2001: 151). Typowa dla niej poetyka „małej ojczyzny”, która najpierw jest zapoznawana, a później – zwykle z trudem i nieraz tylko w obrębie struktur pamięci – na nowo odkrywana, pozwala Szczepańskiemu z powodzeniem rekonstruować i jego „matecznik”². Poddanie się temu procesowi jest warunkiem niezbędnym do zachowania wewnętrznej integralności, sprzyja odbudowaniu nadwątlonych długą wędrówką po „zewnątrznym” świecie sił, przywraca pierwotny ład, nadając odpowiednie proporcje źródłowemu porządkowi rzeczy. Nie dziwi więc, że na uruchomioną tutaj aksjologię „pionu” składają się tak odległe z pozoru elementy, jak: pamięć o rodzicach (im dedykowana jest publikacja), krajobrazie, żniwach, chlebie, mleku, rozmowach, wierze, domu, szkole i Najjaśniejszym Panie. Wspomnienia te ukazują świat

którego już nie ma i nie wróci. Chciałem go przywołać, by zrozumieć siebie, by sprawdzić korzenie tkwiące tam

² Nawiązuję do definicji „matecznika” Mariana Pilota (1988). Czynie to za pośrednictwem Rocha Sulimy, który metaforę matecznika traktuje synonimicznie z metaforą „małej ojczyzny” (por. 2001: 151).

ciągle w kamienistym gruncie na Zawodziu, chociaż większość tego gruntu nie żyje już własnym życiem ani nie jest pobudzana chłopską pracą, gdyż została zabita wielkimi gmachami i asfaltem dróg, by zrozumieć własne przemijanie i zabłąkanie w świat nauki, polityki, organizacji międzynarodowych, które to światy chciałem współtworzyć sposobami wyniesionymi z Brzeziny na Zawodziu. Tak jak mój ojciec sadził smreki na stromych brzegach jaru Gościradowca i jak wydierał kamienie z brzeziny, by zmienić ją w pastwisko. Bez buntu i bez pretensji. Jak rodzice wstawałem przed świtem, by „odbyć” swój „żywy inwentarz” spraw i prac, równie wymagający jak krowy i prosiaki, gdyż żywiony z tym samym poczuciem obowiązku. (Szczepański 1993: 7)

Szczepański pisze dla siebie, głównie dla siebie, bo to on ma najwięcej do stracenia (i do zyskania), ale jednocześnie nie pozostawia wątpliwości: jak każdy dobry autobiograf chce zachęcić również czytelników „do refleksji nad własnymi korzeniami i nad swoim procesem formatywnym” (Szczepański 1993: 8), wszelako, czy po tak srogiej lekcji pokory wobec życia znajdą się chętni do podjęcia wyzwania, zapłacenia sobą? – to pytanie kieruję do wszystkich nas, starających się mozolnie składać pokawałkowane przez los Ja w tożsamościowy monolit.

Chcąc przedłożyć wiarygodne świadectwa otwierania się nauki polskiej na człowieka, trudno byłoby pominąć Kazimierzę Zawistowicz-Adamską, etnografkę, która już w okresie okołowojeńnym przecierała szlak praktykom antropologicznym nastawionym nie na szukanie obiektywnej prawdy o świecie, ale prawdy znaczącej osobowo i relacyjne. Z unaocznieniem takiego podejścia mamy do czynienia w *Spółeczności wiejskiej. Doświadczeniach i rozważaniach z badań tereno-*

wych w Zaborowie. Książka ta, wyjściowo aspirująca do miana monografii podkrakowskiej wsi z lat trzydziestych XX wieku, ze strony na stronę zamienia się w poważny traktat metodologiczny, sięgający rudymmentów poznania naukowego. Mamy tutaj do czynienia z jawnym zamachem na niekwestionowalność, jak by się mogło wydawać, przekonania dotyczące celowości procesu badawczego. Na pierwszy plan terenowych działań wysuwają się mianowicie współuczestniczące obcowanie z wiejskimi ludźmi, bycie z nimi, zadzierzganie znajomości i pielęgnowanie przyjaźni, nie zaś gromadzenie materiału empirycznego jako takiego. Miesiące spędzone w chłopskim świecie dobitnie uzmysławiają etnografce, iż jej miejsce wśród zaborowian przestaje być przypadkowe: „zdobyłam je mocą prawdziwego współżycia ze społecznością wiejską. Żyję nie tylko wśród ludzi wsiowych, ale z nimi – w całym znaczeniu tego słowa – i w ważkich dla nich chwilach jestem jedną z nich” – konstatuje Zawistowicz-Adamska (1948: 107; rozstrzelenia w oryginale). Za wyrażonym wprost zawieszeniem dystansu badawczego stoi całkowite przewartościowanie poznającego Ja. Po przeżytej przemianie daleko jest mu do eksploracyjnego chłodu, blisko natomiast do moralnie uzasadnionego towarzyszenia człowiekowi w jego „chudobiednej” codzienności.

Siedzimy obok siebie na ławie. Nie ma gdzie rozłożyć się z pisaniem. Trzymam więc na kolanach kwestionariusze i tak piszę. Tuż koło mnie na tejże ławie, na garnku odwróconym dnem do góry, stoi lampka nafkowa i kopci prerażliwie, bo dla oszczędności pali się bez szkła i bez „orzecha”. Nad nikłym płomieniem unosi się cieniutka smuga czarnego dymu. Zapach kopci, połączony z kwaśnym zaduchem izby, zapiera oddech. Jest przy tym straszliwie zimno, bo mróz na

dworze siarczysty, a pali się dwa razy dziennie, skąpo, „patykami”, co niewiele ciepła daje.

Stara skarży się na chłód. Rozczula się nad swoją niedolą. Unosi się coraz bardziej. W poźółkłej, wychudłej twarzy goreją ogromne, wyraziste, ciemne oczy. Rozpina kaftan i zaczyna wyciągać z zanadru jakieś okropne szmaty.

– O, niech pani patrzy, tyle mojej przyrodziewy! Tymi gałganami okręcam się, żeby nie zmarznąć!

A później uskarża się na jałową strawę, na brak żyta na chleb. Od dawna przy tym choruje i nie może jeść „ciężkiego” jada, a na coś „lekkiego” nie ma pieniędzy. Z tą chorobą było tak: wciąż miała bóle w żołądku, robiła wszystko, co tylko jej ktoś doradził i nic nie pomagało. Aż wreszcie za czyjąś radą zaczęła pić... gnojówkę.

– Piłam tę gnojówkę kilka dni, ile tylko mogłam. Pomogło mi od razu. Żebym miała „lekkie” jedzenie, to bym już pewnie była zdrowa... [...]

Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem. Jestem przeziębiona do szpiku kości, obolała i odurzona. Z doznanych wrażeń czy ze zmęczenia. W plecach doskwiera nieznośny ból. Do domu szmat drogi – przez opustoszałą wieś i przez zawiane śniegiem błonia. I naraz zupełnie nieoczekiwane, jakby poza moją świadomością, zrywa się we mnie krzyk buntu: że nie tak może wyglądać ludzkie istnienie! Taka starość! Czuję się jakby współwinna za to. Moje człowieczeństwo ugina się pod brzemieniem niedoli przytłaczającym tanto istnienie. Buntuję się przeciwko pokornej determinacji tych nędzarzy i z goryczą powtarzam zasłyszane

słowa: „a człowiek musi żyć”, Musi żyć! Głodować i ziębnąć! Pracować do ostatniego tchu i leczyć się gnojówką! Nazajutrz idę tam z małym zapasem „letkiego” jedzenia, choć wiem przecie, że to tak mało, tak śmiesznie mało w porównaniu z tym, czego tam potrzeba, by umniejszyć nędzę. Stara jest oszołomiona. Nie może zrozumieć. Tłumaczę jej raz i drugi, że to dla niej. Naraz zaczyna szlochać. Rozdzierający, histeryczny płacz wstrząsa nią całą. Obejmuje mnie, czepia się mych rąk, nóg. Jest mi nieznośnie przykro. Wśród łkań rozróżniam pojedyncze słowa i nic nie mogę zrozumieć:

– Że też na starość... taka łaska... (Zawistowicz-Adamska 1948: 50–52)

Poza humanistycznym wymiarem etnograficznego spotkania humanistyczny wydźwięk zyskuje także ściśle z nim spleciona płaszczyzna ukazująca zmagania badacza z samym sobą (bez kłopotu daje się ją wyodrębnić m.in. z przywołanego wyżej cytatu). Dla Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej oczywistym problemem jest człowieczeństwo innych ludzi, ale problemem jest też jej własne człowieczeństwo i nieodłączne od niego zadanie nadawania mu właściwego kształtu:

współżycie z wsią, oparte o prosty i przyjazny stosunek do wsiowych ludzi, jest najistotniejszym, dogłębnym osiągnięciem badacza terenowego. I nie tylko w zakresie jego badań. Bowiem doznane wrażenia i przeżycia wzbogacają jego własny świat, rozszerzając widnokrąg patrzenia na ludzi i ich sprawy, na niepojęte tajniki myśli ludzkiej i serca ludzkiego, na twardą rzeczywistość i życia zawilść. (Zawistowicz-Adamska 1948: 128)

W uprawianiu antropologii o podobnej proweniencji idzie więc również o odnalezienie i rozpoznanie dro-

gowskazu w postaci osobowego etosu (Kafar 2011b; 2013a; por. też Tischner 2006: 171), podpowiadającego nam – antropologom pozostającym ludźmi, jak żyć.

Motyw humanizacji nauki szczególną postać przybiera w obrębie dyskursu autoetnograficznego. Ta prężnie dziś rozwijająca się formacja realizuje kolejny wariant nawrócenia na człowieka. Podejście autoetnograficzne w swej źródłowej, a zarazem najbardziej obecnie rozpoznawalnej odmianie (chodzi o amerykańskich badaczy z kręgu Carolyn Ellis, Arthura P. Bochnera, Laurel Richardson, Normana K. Denzina, ich uczniów i współpracowników) opiera się na przekonaniu, że konieczne jest ustanowienie nowych zasad, wedle których moglibyśmy owocnie funkcjonować we współczesnej Akademii (a także w świecie poza nią). Na pierwszy plan wysuwa się tu kwestia tego, „jak własne doświadczanie świata wiąże się [...] z konstruowaniem wiedzy i «byciem» w świecie poznawania świata” (Burszta 2013b). Autoetnografom idzie zatem, mówiąc najprościej, nie o poznanie dla samego poznania, ale o poznanie zdolne ocalić – wcale nie przy okazji innych wielkich odkryć (!) – zaangażowane w naukowo-ludzkie dramaty Ja.

Droga do wykształcenia się trzonu refleksji autoetnograficznej wiodła śladami intelektualnych oraz moralnych konwersji (jak nazywa je Bernard Lonergan [1972], do myśli którego powrócę nieco dalej), poprzedzonych sytuacjami, stanami, emocjami i uczuciami o charakterze „granicznym”. Dobrze uwidocznione są one w opowieściach odnotowujących tożsamościowe „pęknięcia”, w historiach opisujących „zwroty” znajdujące dopełnienie, i to jest

ich główny wyróżnik, w dwóch korespondujących ze sobą obszarach – osobistym oraz zawodowym.

Dla przykładu, zwracając pamięć do przeżyć związanych z tragiczną śmiercią swego ukochanego brata, Rexa oraz postępującą chorobą męża, Gene’a Weinsteina, Carolyn Ellis wspomina:

około 1985 roku zajmowałam się psychologią zazdrości, starając się dowieść, jak zazdrość jest doświadczana przez grupę 350. ankietowanych przeze mnie studentów. Kiedy byłam w trakcie robienia analiz, zginął mój brat. Z tego powodu popadłam w depresję. Jakby tego było mało, chorował mój partner [...]. Moje życie przepelniała śmierć i strata. (Holman Jones 2007: par. 47 [tłum. MK])

W innym miejscu, przywołując te same zdarzenia, Ellis skupia się na wskazaniu tkwiącej w nich „rozświetlającej” siły: „skierowałam się ku odkrywaniu tego, co czuję, aby to coś zrozumieć i znaleźć drogę wyjścia z głębin rozpacz. Tak wyglądał mój zwrot ku autoetnografii, odsłanianiu siebie, pisaniu o sobie, aby uczyć się o ludzkich zachowaniach” – tłumaczy (Ellis i in. 2007: 245).

Równie mocną „epifaniczną” wymowę zyskuje narracja Arthura P. Bochnera, ukazująca kulisy wielkiej przemiany, jakiej autor *It's About Time* doznał za sprawą niespodziewanej śmierci ojca; tuż przed rozpoczęciem ważnej dla siebie konferencji naukowej Bochner otrzymuje wiadomość, wyzwalającą w nim skrajne odczucia:

[c]zułem się otumaniony i zmieszany niczym bokser, który zamroczony po pierwszym ciosie zadany przez silniejszego rywala słyszy konkurujące głosy. Je-

den z nich podpowiada mu: „zignoruj ból, walcz zgodnie z planem”, drugi zaś woła ze środka rany zagnieżdżonej w ciele pogrążonym w bólu, przedkładając nad autorytet świadomości cielesne doświadczenie.

Pierwszy głos mówił: „jedź do Tamy tak szybko, jak to możliwe. Matka będzie cię potrzebować. Spodziewa się, że zajmiesz się wszystkim, zorganizujesz pogrzeb i podtrzymasz rodzinę na duchu”. Nagle trzy referaty, które miałem wygłosić [...] przestały mieć większe znaczenie [...].

Wszelako moje myśli zaprzętały i drugi głos. Kręciło mi się w głowie, jak gdybym stał na krawędzi niebezpiecznego klifu. Kiedy otarłem łzy spływające po twarzy i poczułem napływ niepokoju wywracającego wewnętrza, zmroziła mnie świadomość, że nie mogę zamknąć tego, co czułem za pomocą rozmyślnego aktu kontroli. Śmierć ojca nie była po prostu kolejnym zdarzeniem, które wymagało uporządkowania, które miało być przetrawione i odłożone na bok. Nie chodziło tu wyłącznie o zburzenie moich weekendowych planów, ale o coś dużo poważniejszego. (Bochner 1997: 419 [tłum. MK]).

Następne partie zwierzeń są jeszcze bardziej uderzające:

[w] trakcie długiej podróży samolotem dotarło do mnie, jak nigdy przedtem, że jestem człowiekiem. Wiem, że to, co piszę brzmi dziwnie, ale wierzę, iż jest to prawda. Śmierć mojego ojca zmusiła mnie, abym uchwycił znaczenie tego, jak przygodne, ograniczające i relatywne może być doświadczenie człowieka [...].

Śmierć ojca sprawiła także, iż możliwe, a nawet konieczne stało się widzenie przeze mnie w nowym

świecie skutków oddzielenia ja akademickiego od ja osobowego. Na uniwersytecie czy konferencji wchodzi i wychodzę z analitycznych i konceptualnych ram, nie doświadczając niczego pokrewnego szokowi czy epifanii. Kiedy jednak zmarł mój ojciec w chwili, gdy udawałem się na konferencję [...], wewnątrz **mnie** starły się dwa światy, dając mi wyobrażenie o tym, jak bardzo oswojony jest świat akademicki w porównaniu do dzikości przeżywanego doświadczenia [...].

Teraz akademicki człowiek stał we mnie twarzą w twarz ze zwykłym człowiekiem. Co muszą sobie powiedzieć? Czy mogą nawiązać ze sobą kontakt? Połączyć się? Zharmonizować? (Bochner 1997: 420–421; pogrubienie w oryginale [tłum. MK])

Strata będąca zacznym nowej drogi życia prywatnego i akademickiego wyraźnie eksponowana jest też przez Laurel Richardson. Tym razem los objawia swe mroczne oblicze w sytuacji poważnego wypadku samochodowego:

Halloween A.D. 1972. Moja twarz była zgnieciona, policzki i szczeka połamane. Moja głowa wyszła przez przednią szybę Volkswagena, potem noga, kiedy łamał się fotel, i moja twarz raz jeszcze, moja miednica i moje biodra uderzające o rzeczy, a one w nie. Moje ciało pamięta prawe oko, które wypłynęło na zewnątrz i utkwilo na mokrym policzku. Potem była ciemność, omdlenie, śpiączka. A następnie, po przebudzeniu, przyszedł czas na rozmowę z lekarzem, nieopacznie wypowiadającym słowa niby-pocieszenia: „Straciła pani zaledwie 10–15% swego I.Q., sporo więc jeszcze zostało”. Czy on wiedział, że pacjentka nie będąca w stanie wypełnić rozkładu zajęć była profesorem, nauczającym zaawansowanej statystyki na jednym

z wiodących pod względem prowadzonych badań uniwersytetów? W tamtym momencie nie miała ona pojęcia, co owe 10–15% znaczyło, ale słyszała, czuła ciężar słowa *strata*. Straciłam dostęp do mózgu. Straciłam język – mój miecz i moją tarczę. Moje zwyczajowe sposoby nazywania rzeczy zostały zatarte; ścieżki do słów odeszły w nieznane. Nie umiałam rozpoznać co gdzie jest przechowywane w moim mózgu. Czułam, jak mój umysł miota się – w tę, nie, w tamtą stronę, w górę, spróbuj tam – szukanie, szukanie po całej głowie, jak gdyby to był komputer; szukanie słów, myśli, związków pomiędzy nimi, szukanie pamięci, niekończące się poszukiwania. [...] wszystko było pomieszane. (Richardson 2001: 33 [tłum. MK]; kursywa w oryginale)

Wyjście z impasu tkwiło w... języku, ściślej – w pojętym z nim paktowaniu:

[m]imo że nie umiałam wypowiedzieć tego, co działo się w mojej głowie, odkryłam, iż mogę o tym czymś pisać. Gdy brakowało mi wyrazu, którego potrzebowałam, pisałam jego początkową literę lub zostawiałam puste miejsce. W pisaniu tempo i tematy były tylko moje, wykraczały poza nieznośne przepytanie ze strony innych. Pisanie pozwoliło mi utrwalić drobne myśli, przerobić je, uzupełnić nimi luki, zawiązać je ze sobą, myśl po myśli. Pisanie dało mi poczucie kontroli nad czasem i przestrzenią oraz przywróciło mi wiarę w to, że wrócę do sprawności. Pisanie było metodą, pisaniem konstituowałam świat i rekonstruowałam siebie. Pisanie stało się podstawowym narzędziem służącym mi do nauki o sobie i o świecie. Pisałam, więc żyłam. Pisanie było i jest tym, *jak* docieram do wiedzy. (Richardson 2001: 33 [tłum. MK]; kursywa w oryginale)

Efekty zaufania do pisania traktowanego – dosłownie – w kategoriach czynności ratującej życie przełożyły się na sferę naukową *sensu largo*. Laurel Richardson, co potwierdzają późniejsze wypadki, początkowo z konieczności, później z rosnącego przekonania, zaczęła sprawdzać alternatywne rozwiązania poznawcze, których podstawę stanowiły jakże mozolne w punkcie wyjścia próby ponownego osadzania się w rzeczywistości „tu i teraz”:

[d]wa lata po wypadku pisanie pierwszego podręcznika na temat socjologii *gender* – *The Dynamics of Sex and Gender* – było jakby uczeniem się przeze mnie od początku podstaw socjologii i pozwoliło mi wypracować nową specjalizację, socjologię *gender*, jako niezależną od zaawansowanej statystyki. [...] skonstruowałam również siebie jako badaczkę-feministkę. (Richardson 2001: 33–34 [tłum. MK])

Poziom rodzenia się praktyk autoetnograficznych (tego właśnie uczą nas znajdujące liczne rzesze naśladowców instruktywne i, w pewnej mierze, prekursorskie przypadki Ellis, Bochnera oraz Richardson) dookreślany jest przez egzystencjalne podglebie badacza-człowieka, podglebie, któremu przydaje się miano w pełni prawomocnego źródła wiedzy. Istotną cechą tak definiowanego doświadczenia – to ważne – jest jego potencjalnie rewelatorski charakter. Autoetnografie zawsze zaczynają się od objawień, bez względu na to czy przybierają one formę ulotnych „chwil istnienia” przebijających się przez „watę codzienności”, jak powiedziała Virginia Woolf (2005), czy też są radykalnymi cięciami wywracającymi na nice obowiązujący porządek rzeczy. Można więc przyjąć, że autoetnografie posiłkują się niestałością, karmią się, by użyć poetyckiej frazy, bardziej

lub mniej trwałym niepokojem naszych dusz, i to w największym bodaj stopniu czyni z nich przedsięwzięcia *par excellence* humanistyczne; autoetnografowie zaś są tymi, którzy – jako ludzie – tkwią w stanie permanentnego poszukiwania własnej „autentyczności”. Ta ostatnia kategoria, jeśli przyjmiemy za wiążące ustalenia Roberta M. Dorana, dokonującego mądrej egzegezy pism Bernarda Lonergana, łączy się bezpośrednio z dwiema innymi, a mianowicie: „konwersją” i „auto-transcendowaniem”. Doran powiada:

[a]utentyczność jest zyskiwana w auto-transcendowaniu, a stałe auto-transcendowanie jest osiągnięte jedynie poprzez konwersję. Ujmując to inaczej: tym, co czyni z człowieka istotą autentyczną jest fakt, że on lub ona nieustannie auto-transcenduje, a owo nieustające auto-transcendowanie wymaga od nas uczestniczenia w wielokrotnym procesie konwersji. Ów, z założenia przyczynowy, proces biegnie, jeśli wolicie, od konwersji do auto-transcendencji i od auto-transcendencji do autentyczności. (2001: 2 [tłum. MK])

Dwie zasadnicze, komplementarne formy konwersji, dające się rozpoznać w odniesieniu do „zwrotów” autoetnograficznych, to – jak sygnalizowałem wyżej – konwersje moralne i intelektualne. Od konwersji rozumianej tak, jak chce tego Lonergan, nieodłączne jest przemieszczanie się między różnymi „horyzontami” – w sensie dosłownym horyzont jest linią wyznaczającą granicę naszego pola widzenia, w sensie metaforycznym natomiast, a o taki by nam tu chodziło, horyzont staje się granicą tego, co *wiem* i czym jestem *zainteresowany*, a także tego, w co *wierzę*. Konwertyci zatem podpadają pod regułę zmiany horyzontów, przy czym ruch, jaki zmianie tej towarzyszy, nosi znamiona wolty inicjującej całkiem nowy bieg

zdarzeń i naprowadzającej człowieka na odmienny od dotychczasowego kurs życia (Loneragan 1972: 220–223; por. także Doran 2001: 3; na temat koncepcji Loneragana w kontekście biografii naukowych patrz również Wejland 2011).

Znaki „przeskoków horyzontalnych” bez kłopotu odnajdziemy w pracach konwertytów-autoetnografów. Ellis pisze na przykład w *Final Negotiations*, swojej pierwszej autoetnograficznej książce:

[t]en projekt dał mi okazję do myślenia i mówienia o bliskich relacjach i wiedzy w sposób, jaki był mi obcy, zanim go zaczęłam. Przy przekroczeniu granic dyscyplinarnych w celu przybliżania nauk społecznych do humanistyki, dyskurs zaplata żywe doświadczenie człowieka z badaniem emocji i intymnych doznań, co skutkuje tym, że „serce i głowa idą w parze”. Odkąd dyskurs ten stał się częścią socjologii, moje życie i moja praca zbiegają się w jednym punkcie. [...] Takie podejście sprawia, że aktywność socjologiczna nabiera osobistej wartości. (Ellis 1995: 335 [tłum. MK])

W podobnym tonie wypowiada się Bochner (kiedyś uznany badacz ilościowy, dziś, „po przełomie”, humanista do znudzenia niemal powtarzający, iż uprawianie nauk społecznych jest powołaniem i jako takie powinno być realizowane z pełnym osobowym zaangażowaniem [por. m.in. 1997; 2001; 2009]) oraz Richardson, sytuująca socjologię w polu dopuszczającym zaawansowaną autorefleksję badacza, prowadzącą go ku stawianiu personalnie ważnych pytań (por. 1992; 1997).

W Loneraganowskiej definicji „moralnej konwersji” mowa jest o „zmianach kryterium podejmowania czyichś decyzji i wyborów z dających satysfakcję na zwró-

cone ku wartościom” (Loneragan 1972: 240 [tłum. MK]). Czym jednak są tak ukontekstowane wartości? Jak odróżnić je od nie-wartości? Doran (2001: 15) określa je jako coś „prawdziwie dobrego”, gdzie to, co „prawdziwie dobre” weryfikowane jest przez stopień realnego wpływu na proces auto-transcendowania; innymi słowy, to, co „pozornie dobre” nie pozwala nam auto-transcendować, podczas gdy to, co „prawdziwie dobre” działać będzie niczym dodatni katalizator, przenosząc konwertytę w obręb nowego horyzontu.

Horyzont autoetnograficzny jest horyzontem, którego centralną wartością jest człowiek postawiony w obliczu konieczności dokonania odpowiedniego wyboru, podjęcia prawidłowej decyzji, człowiek, jak rzekłby Józef Tischner, zdolny siebie stracić lub odzyskać (2006: 187). Zadanie odzyskania siebie wyrasta przed Ellis i Richardson (w chwilach wielkiego cierpienia orientujących się na własne człowieczeństwo jako najwyższą wartość), a także przed Bochnerem, który podejmuje wyzwanie konfrontacji z mgliście zarysowaną przyszłością, jest bowiem pewien, kim nie chce dłużej być:

[m]oje osobiste zmagania po śmierci ojca nie były kryzysem naukowym, ale moralnym i to właśnie pytania moralne, jakie zrodziły się we mnie, kładą się cieniem zarówno na moje osobiste, jak i akademickie życie. W jaki sposób różne części mojego życia są ze sobą połączone? Jakie wartości kształtują życie, którym chciałbym żyć? Jak wyglądałoby moje życie akademickie, gdybym zaszczepił w nie te wartości? Jak dałoby się je odczuć? (Bochner 1997: 423 [tłum. MK])

Z perspektywy minionych kilkunastu lat widzimy wyraźnie, że Bochnerowi udało się rozstrzygnąć

nurtujące go wątpliwości, wiemy też, czym zaowocowała „graniczna” świadomość Ellis i Richardson.

Gdy myślimy o autoetnografii w wymiarze konwersji intelektualnej, na plan pierwszy wysuwa się zrealizowana z ogromnym powodzeniem potrzeba stworzenia nowego języka³, języka na tyle pojemnego, by mógł on pomieścić nietypowe dla tradycyjnego dyskursu naukowego treści.

Bochner umiejętnie kontestuje zastane wartości, zachęcając nas do poruszania się w obrębie teorii społecznej, którą traktuje jako alternatywną względem tradycyjnie postrzeganej teorii naukowej:

[w] świecie społecznej teorii mniej dbamy o reprezentację, bardziej o komunikację. Porzucamy złudzenie transcendentalnej obserwacji w imię możliwości, jakie dają dialog i współpraca. Społeczna teoria pracuje w przestrzeni między historią a przeznaczeniem. Świat społeczny rozumiany jest tutaj jako świat powiązań, kontaktów i relacji; jest również światem obfitującym w znajdujące się w centrum uwagi znaczenia,

³ O problemie tym traktuję obszerniej w artykule *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* (Kafar 2011c).

Bibliografia

Barthes Roland (1975) *Introduction to the Structural Analysis of the Narrative*. „New Literary History”, vol. 6, no. 2, s. 237–272.

Bochner Arthur P. (1997) *It's About Time. Narrative and the Divided Self*. „Qualitative Inquiry”, no. 4, s. 418–438.

wartości, politykę i dylematy moralne. (Bochner 1997: 435 [tłum. MK])

Komunikacyjny ideał teorii społecznej zasadza się na pragmatyce opowieści. Bochner woła: „mniej teorii, więcej opowieści!”, pamiętając jednocześnie, co mówili o opowieściach Georg Rosenwald wraz z Richardem Ochbergiem (dla nich są one „medium naszego istnienia”), mając także na podorędziu innych nietuzinkowych myślicieli – wypada wspomnieć chociażby Rolanda Barthesa, przypominającego: „narracja pojawia się u początków ludzkości; nigdzie i nigdy nie było ludzi pozbawionych narracji” (1975: 237 [tłum. MK]) czy Alasdaira MacIntyre’a, twierdzącego kategorycznie, że człowiek jest „zwierzęciem narracyjnym” (1987: 216). Z Bochnerem zgrywają się oczywiście rozkochana w opowieściach Ellis i Richardson upatrująca w *narrative inquiry* ratunku dla pogrążonej w retorycznym marazmie socjologii (por. Richardson 1990a; 1990b; 1994).

Formacja autoetnograficzna stanowi, jak dotychczas, najświeższy trop na szlaku humanizacji nauki. Osobiście niecierpliwie wyczekuję następnych, dzięki którym będę mógł dokonać kolejnej myślowej, jeśli nie moralnej, konwersji.

----- (2001) *Narrative's Virtues*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, no. 2, s. 131–157.

----- (2009) *Communication's Calling. The Importance of What We Care About*. Presidential address, National Communication Association, Chicago, 23 listopada 2008. „Spectra”, no. 45, s. 14–29.

Burszta Wojciech J. (2013a) *Życie jako forma badania. Przypadek Paula Ricoeura* [w:] Jacek Bardan, Konrad Górski, red., *Uwagi w kwestii poznania. Księga Jubileuszowa prof. Adama Palucha*. Kolbuszowa, Wrocław: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, s. 49–58.

----- (2013b) Niepublikowana recenzja wydawnicza książki *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, red. Marcin Kafar. Łódź, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Couser Thomas G. (2004) *Beyond the Clinic. Oliver Sacks and the Ethics of Neuroanthropology* [w:] tegoż, *Vulnerable Subjects. Ethics and Life Writing*. Ithaca, London: Cornell University Press, s. 74–122.

Doran Robert M. (2001) *What Does Bernard Lonergan Mean by 'Conversion'?* [dostęp 20 marca 2014 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.lonerganresource.com/pdf/lectures/What%20Does%20Bernard%20Lonergan%20Mean%20by%20Conversion.pdf>.

Ellis Carolyn (1995) *Final Negotiations. A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

Ellis Carolyn i in. (2007) *Coda. Talking and Thinking about Qualitative Research* [w:] Norman K. Denzin, Michael D. Giardina, eds., *Ethical Futures in Qualitative Research. Decolonizing the Politics of Knowledge*. Oxford: Berg Publishers, s. 229–267.

Foucault Michel (1999) *Kim jest autor?* [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Wybrał i oprac. Tadeusz Komendant. Przełożyli Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 199–220.

Holman Jones (2007) *Building Connections in Qualitative Research. Carolyn Ellis and Art Bochner in Conversation with Stacy Holman Jones*. „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research”, vol 5, no. 3, art. 28, 113 paragraphs [dostęp 14 maja 2013 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-04/04-3-28-e-htm>.

Kafar Marcin (2011a) *Wprowadzenie* [w:] tenże, red., *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 7–11.

----- (2011b) *O współuczestnictwie i osobistym ethosie w kontekście „Społeczności wiejskiej” Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej* [w:] Grażyna E. Karpińska, Anna Nadolska-Styczyńska, red., *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*. Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 175–190.

----- (2011c) *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* [w:] tenże, red., *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 37–66.

----- (2013a) *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kafar Marcin, red., (2013b) *Scientific Biographies. Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*. Łódź, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kaniowska Katarzyna (2007) *Leiris i etnografia*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 270–273.

Lonergan Bernard (1972) *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.

Luria Alexander R. (1987a) *The Man With a Shattered World*. Cambridge: Harvard University Press.

----- (1987b) *The Mind of a Mnemonist*. Cambridge: Harvard University Press.

MacIntyre Alasdair (1987) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pilot Marian (1988) *Matecznik*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Richardson Laurel (1990a) *Narrative and Sociology*. „Journal of Contemporary Ethnography”, no. 19, s. 116–135.

----- (1990b) *Writing Strategies. Reaching Diverse Audiences*. Newbury Park: Sage.

----- (1992) *The Consequences of Poetic Representation. Writing the Other, Rewriting the Self* [w:] Carolyn Ellis, Michael Flaherty, eds., *Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience*. Thousand Oaks: Sage, s. 125–137.

----- (1994) *Writing as a Method of Inquiry* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 516–529.

----- (1997) *Fields of Play. Constructing an Academic Life*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

----- (2001) *Getting Personal. Writing-stories*. „Qualitative Studies in Education”, no. 14, s. 33–38.

Ricoeur Paul (2003) *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouim i Markiem de Launay*. Przełożył Marek Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo KR.

----- (2005) *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Przełożyła Patrycja Bobowska-Nastarzewska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

----- (2006) *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przełożył Janusz Margański. Kraków: Universitas.

Sabat Steven R. (2001) *The Experience of Alzheimer's Disease*. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Cytowanie

Kafar Marcin (2014) *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 16–31 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Around Humanization of Science – Signs, Tracks, and Contexts

Abstract: The article is an attempt of thought synthesis relating to selected problems within the area of auto/biographical context of knowledge construction. Special attention is paid to the process of humanization of science that is considered in both historical and interdisciplinary perspectives. The main areas of interest include: humanistic medicine, philosophy of Paul Ricoeur, Polish sociology and ethnography (represented by Jan Szczepański and Kazimiera Zawistowicz-Adamska), as well as autoethnographic approach.

Keywords: scientific auto/biographies, humanistic medicine, Paul Ricoeur, Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, autoethnography, humanization of science