



30 listopada 2015

*P*rzegląd
*S*ocjologii
*J*akościowej

Tom XI
Numer 4

www.przegladsocjologiijakosciowej.org

REDAKTOR NACZELNY

Krzysztof Tomasz Konecki, UŁ

REDAKTORZY PROWADZĄCY

Jakub Niedbalski, UŁ

Izabela Ślęzak, UŁ

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Waldemar Dymarczyk, UŁ

Marek Gorzko, US

Anna Kacperczyk, UŁ

Sławomir Magala, Erasmus

University

Łukasz T. Marciniak, UŁ

REDAKTOR

DZIAŁU RECENZJI

Dominika Byczkowska-Owczarek,

UŁ

REDAKTOR JĘZYKOWY

Aleksandra Chudzik (j. polski)

Jonathan Lilly (j. angielski)

AUDYTOR WEWNĘTRZNY

Anna Kubczak, UŁ

KOREKTA

Magdalena Chudzik-Duczmańska

Magdalena Wojciechowska, UŁ

SKŁAD

Magdalena Chudzik-Duczmańska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Kacperczyk, UŁ

WWW

Edyta Mianowska, UZ

ADRES REDAKCJI

Uniwersytet Łódzki

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Instytut Socjologii

Katedra Socjologii

Organizacji i Zarządzania

ul. Rewolucji 1905 r. 41/43

90-214 Łódź

redakcja.psj@gmail.com

Przegląd
Socjologii
Jakościowej

Tom XI
Numer 4

Prawa autorskie

Czasopismo oraz wszystkie zamieszczone w nim artykuły stanowią dorobek współczesnej socjologii. Mogą zostać wykorzystane bez specjalnej zgody dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych w naszym piśmie dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych w naszym piśmie lub jakiegokolwiek ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Autorzy nadsyłanych artykułów ponoszą odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich.

Logotyp, szata graficzna strony oraz nazwa *Przeglądu Socjologii Jakościowej* (*Qualitative Sociology Review*) znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.

RADA NAUKOWA

Jan K. Coetzee

University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

Markieta Domecka

University of Surrey, UK

Aleksandra Galasińska

University of Wolverhampton, UK

Piotr Gliński

Uniwersytet Białostocki

Marek Kamiński

New York University, USA

Michał Krzyżanowski

Lancaster University, UK

Anna Matuchniak-Krasuska

Uniwersytet Łódzki

Barbara Misztal

University of Leicester, UK

Janusz Mucha

Akademia Górniczo-Hutnicza

Sławomir Partycki

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Anssi Perakyla

University of Helsinki, Finland

Robert Prus

University of Waterloo, Canada

Marek Szczepański

Uniwersytet Śląski

Piotr Sztompka

Uniwersytet Jagielloński

SPIS TREŚCI

Artykuły

Sławomir Kaprański

O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych 6

Marcjanna Nózka, Natalia Martini

Metody mobilne i wizualne w praktyce badawczej. Zastosowanie fotospaceru w socjologicznych badaniach map mentalnych i zachowań terytorialnych ludzi 34

Krzysztof T. Konecki

Jak socjologowie mogą skorzystać na praktyce medytacji? 52

Monika Frąckowiak-Sochańska

Poznawcza i emocjonalna adaptacja do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie 88

Magdalena Wojciechowska

O działaniu w ramach konceptualnej *niewidzialności*. Przykład badań nad macierzyństwem jedнопłciowym w doświadczeniu matek niebiologicznych 114

Katarzyna Andrejuk

Czy brak naturalizacji wyklucza nową tożsamość narodową? Konstruowanie tożsamości w narracjach wieloletnich imigrantów bez obywatelstwa polskiego 146

Grzegorz Piotrowski

Ruch społeczny czy subkultura? Alterglobaliści w Europie Środkowej i Wschodniej 168

Eseje recenzyjne

Marcin Zaród

Działanie, doświadczenie, wiedza. Wokół prac Harry'ego Collinsa 192

Natalia Krzyżanowska

Kilka słów o stanie badań nad dyskursem publicznym w Polsce 208

Recenzje

Remigiusz Żulicki

Recenzja książki: Anna Matuchniak-Krasuska (2014) *Za drutami oflagów. Studium socjologiczne*. Opole: Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu 222

Sprawozdania, komentarze

Marek Gorzko

Metodologia teorii ugruntowanej i teorie ugruntowane. Ogólnopolska konferencja naukowa z częścią warsztatową 230

Informacje o konkursach

Nagroda PTS za najlepsze tłumaczenie naukowych tekstów socjologicznych 234

Konkurs na najlepsze zdjęcie lub fotoesej/fotoreportaż socjologiczny roku 2015 236

Sławomir Kaprański
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych

Abstrakt Artykuł prezentuje pewną metodę interpretacji pogłębionych wywiadów dotyczących sposobów, w jakie nieżydowscy Polacy pamiętają Żydów. Intencją proponowanej metody jest znalezienie nowej perspektywy, która uzupełniałaby dwie najważniejsze tradycje badawcze obecne w polskich badaniach tego tematu: podejście etnograficzne i podejście oparte na inspiracji psychoanalitycznej. Autor wychodzi z założenia, że wywiad nie stanowi przywołania przeszłości, lecz jest narracją tożsamościową, w której przeszłość jest (re)konstruowana zgodnie z imperatywami terażniejszości, w której wywiad jest przeprowadzany, a Żydzi pełnią w nim rolę układu odniesienia dla procesu budowania tożsamości respondenta. Autor przyjmuje też, że narracje tożsamościowe wytwarzane są w czterech głównych wymiarach: sacrum, śmierci, seksu i władzy/przemocy, z których każdy posiada swą kulturową semantykę i kod binarny, stosowany do oddzielenia praktyk i przekonań charakteryzujących „Nas” od tych, które przypisujemy „Innym”. Kody te, wraz z historiami o „Nas” i o „Innych”, tworzą osnowę i wątek tożsamości narracyjnej przedstawianej w wywiadzie i odpowiadają wizji kultury, którą możemy znaleźć u Clifforda Geertza: sieci znaczeń, którą utkaliśmy i w którą jesteśmy uwikłani. Następnie autor przedstawia interpretację jednego wywiadu, pokazując, w jaki sposób respondent organizuje swoje opowieści o Żydach za pomocą rozmaitych semantyk i kodów w celu nadania spójności własnej narracji tożsamościowej.

Słowa kluczowe interpretacja wywiadu, pamięć, narracja tożsamościowa, Żydzi, antysemityzm

Sławomir Kaprański, dr hab. prof. UP. Jego zainteresowania naukowe to: teoria socjologiczna, antropologia kulturowa, pamięć społeczna, tożsamości zbiorowe, etniczność i nacjonalizm, Holokaust, antysemityzm, społeczności romskie.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
e-mail: kapral@up.krakow.pl

Ponad dwie dekady temu, w latach 1989–1993, pracownicy i studenci Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego uczestniczyli w projekcie „Pamięć kultury żydowskiej wśród mieszkańców Podkarpacia”, kierowanym przez profesorów Jonathana Webbera (wówczas z Oxfordu) i Andrzeja Palucha. W czasie trwania projektu, który – wbrew nazwie – objął swoim zasięgiem cały teren dawnej polskiej Galicji, przeprowadzono kilkaset pogłębionych wywiadów z ludźmi, którzy w momencie wybuchu II wojny światowej byli już na tyle dorośli,

by mieć własne wspomnienia o swoich żydowskich sąsiadach.

Wywiady te zostały nagrane, a następnie dokonano ich transkrypcji. Zarówno nagrania, jak i transkrypcje są zarchiwizowane w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 2012–2014 wywiady zostały zdigitalizowane i przygotowane do analizy za pomocą programu MAXQDA. Wywiady były częściowo ustrukturyzowane i dotyczyły następujących bloków tematycznych: ogólne wspomnienia o społeczności żydowskiej; pamięć religii żydowskiej, jej świąt i rytuałów; pamięć relacji między Żydami a nie-Żydami; pamięć zagłady Żydów; stosunek do antysemickich klisz i stereotypów. W trakcie wywiadu respondenci mogli swobodnie rozwijać swoje wypowiedzi i ilustrować je przykładami, historiami ze swojego życia oraz zasłyszonymi opowieściami. Stąd też zasadne wydaje się w tym przypadku użycie terminu „narracja”, choć zasadniczo termin ten odnosi się w niniejszej pracy do sposobu budowania opowieści o Żydach, przeszłości i sobie samym, którego mniej lub bardziej udatnymi zastosowaniami w praktyce rozmowy są wypowiedzi respondentów.

Z rozmaitych powodów wywiady te nie zostały nigdy zanalizowane i wykorzystane w publikacji¹. Po ponad 20 latach niektórzy uczestnicy tamtych badań postanowili powrócić do zebranego wówczas materiału i włączyć jego analizę do nowego projektu badawczego „Strategie pamiętania o kulturze żydowskiej w Galicji”². Taka konfrontacja

¹ Kilka z nich zostało użytych jako materiał ilustracyjny w: Kaprański 1999.

² NCN OPUS 4 DEC-2012/07/B/HS3/03464. Niniejszy tekst powstał w ramach tego projektu.

z materiałem zebrany wiele lat temu stwarza dla badaczy interesujące wyzwanie. Między innymi dlatego, że badacze są obecnie starsi, a tym samym bogatsi o lektury, zwłaszcza dotyczące problematyki pamięci, i doświadczenia badawcze, jakie od tamtego czasu sobie przyswoili jeśli idzie o pamięć, zwłaszcza dotyczącą Żydów i ich zagłady. Dzisiejsza Polska – w następstwie szeregu wydarzeń, debat, sporów, polemik, publikacji, akcji (i kontrakcji) upamiętniających – jest miejscem, w którym „pamięta się Żydów” zupełnie inaczej niż na początku lat dziewięćdziesiątych (Forecki 2010).

Przed badaczami stoi zatem złożona kwestia: jak czytać wywiady z perspektywy czasu, który upłynął od ich przeprowadzenia? Z jednej strony nie da się wziąć w nawias wydarzeń, lektur i innych układów odniesienia, które zaistniały po przeprowadzeniu wywiadów, z drugiej strony jednak musimy pamiętać, że owe układy odniesienia nie istniały w czasie, w którym rozmawialiśmy z naszymi respondentami – tak dla nich, jak i dla nas.

Najbardziej istotną kwestią jest jednak to, co właściwie zawierają zgromadzone przez nas wywiady i jak zakwalifikować wypowiedzi respondentów, gdyż od tego w dużej mierze zależy wybór odpowiedniej procedury interpretacyjnej. W czasie przeprowadzania wywiadów towarzyszyło nam dość naiwne przeświadczenie, że ludzie, z którymi rozmawiamy, przekazują nam po prostu to, co zdołali zapamiętać i czego w przeszłości dowiedzieli się o Żydach. Jednakże już 20 lat temu stanęliśmy w obliczu faktu, że wywiady z jednej strony zawierały wątki fantastyczne, niemalże mitologiczne, które nie mogły się odnosić do realnych

wydarzeń z przeszłości, z drugiej zaś – nasi rozmówcy nie poruszali rozmaitych tematów, których musieli być świadomi.

Obecnie w literaturze polskiej istnieją dwa znaczące paradygmaty interpretacji tego problemu. Z jednej strony mamy „konfiguracjonizm kulturowy” Aliny Całej (1992)³, który – ujmując rzecz w terminach studiów nad pamięcią społeczną – odnosi wypowiedzi na temat Żydów do ramy kulturowej badanych: w tym przypadku konfiguracji elementów tradycyjnego światopoglądu chłopskiego i ludowego katolicyzmu. Z drugiej natomiast strony mamy inspirowane psychoanalizą podejście Joanny Tokarskiej-Bakir (2004; 2008), w którym „pamięć o Żydach” jest rezultatem procesów wypierania, tabuizacji, reakcji obronnych, mitów i rytuałów wymazywania oraz zaprzeczania, stanowiących wyraz „nieprzepracowanej” traumy, związanej z postępowaniem wobec Żydów w przeszłości.

Oba te podejścia doprowadziły do powstania znakomitych interpretacji, oba mają jednakże swoje ograniczenia. Odniesienie do ramy kulturowej prowadzić może do apodyktycznej wizji niezmiennych pamięci, zdeterminowanej przez kulturowy wzór myślenia danej społeczności, odizolowany od innych, homogeniczny i statyczny oraz powiązany z równie statycznie postrzeganą, raz na zawsze daną tożsamością. Odniesienie do traumy i mechanizmów jej wypierania bywa w badaniach nad pamięcią krytykowane jako nieadekwatne w analizie mechanizmów społecznych, które cha-

rakteryzują zbiorowości, nieokreślone i oparte na niedających się sprawdzić założeniach. Obie orientacje doszukują się czynników warunkujących pamięć poza teraźniejszością: w traumatyzujących wydarzeniach z przeszłości lub w pozahistorycznych wzorach kulturowych, co może prowadzić do niedoceniań roli teraźniejszych kontekstów sytuacyjnych, odpowiedzią na które są często formy pamięci społecznej.

Poniższa propozycja interpretacyjna pomyślana została jako uzupełnienie powyższych paradygmatów, które mogłoby być stosowane zwłaszcza tam, gdzie nie da się określić konkretnej ramy kulturowej warunkującej pamięć lub tam, gdzie wątpliwe jest istnienie w świadomości społecznej wypartych przeżyć traumatyzujących. W następnym rozdziale przedstawione zostaną główne założenia przedstawianego tu podejścia, w kolejnym zaś zostanie ono zastosowane do analizy wybranego wywiadu.

O tożsamości, narracji i pamięci: teoretyczne założenia interpretacji wywiadu

Punktem wyjścia prezentowanej tu propozycji interpretacji wywiadu jest założenie, że jest on narracją tożsamościową osoby badanej, nie zaś świadectwem. W kategoriach teorii pamięci społecznej wywiad będzie zatem traktowany nie jako zapis *mne-me*, czyli „ciągłej pamięci” przeszłych wydarzeń, lecz jako *anamnesis* – kontekstowo uwarunkowane przypomnienie sobie tego, co zostało zapomniane (Yerushalmi 1996). „Przypominanie sobie” należy ująć w cudzysłów, gdyż mówimy tu raczej o procesie wytwarzania pamięci, w którym ślady przeszło-

ści, obecne w osobistych wspomnieniach badanych, zostają przefiltrowane i przekształcone przez działanie czasu, interakcji społecznych, ramy i pamięci kulturowej. Ma to między innymi miejsce w procesie tworzenia obrazu przeszłości i siebie samego, wzbudzoną sytuacją wywiadu i wydarzeniami, w kontekście których wywiad się odbywa.

Podejście to zgodne jest z podstawowym założeniem etnologii strukturalnej, zgodnie z którym to, co członkowie jednej grupy mówią nam o członkach innych grup, ujawnia nam struktury, za pomocą których ci pierwsi postrzegają świat i siebie samych, nie może zaś być źródłem wiedzy o tych drugich czy też o rzeczywistych relacjach między tymi grupami (Stomma 1986).

Pojęcie tożsamości rozumiem w sposób zbliżony do tego, w jaki Paul Ricoeur (2003) przedstawiał „tożsamość narracyjną”, składającą się z „opowieści o sobie samym”, budowanych z kodów kulturowych, tradycji literackich, mitów i legend, które mieszają ze sobą fakty, wspomnienia i wyobrażenia. Z pomocą tych opowieści jednostki i grupy nadają znaczenia swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, porządkując zarazem epizody swojej historii. Jednakże logika tego porządkowania nie przypomina bynajmniej pracy historyka: stawki indywidualnych wysiłków na rzecz nadania sensu własnemu życiu są inne niż stawki funkcjonujące w polu historiografii.

Opowieści o sobie, które stanowią tożsamość narracyjną, zazwyczaj zakładają (jawnie lub w ukryty sposób) istnienie Innego (człowieka, grupy), skonstruowanego jako punkt odniesienia dla tego, co jest w nich przedstawione jako Ja czy My. Leżące u ich

podstaw struktury władzy wyznaczają z kolei granicę pomiędzy Nami a nie-Nami. Nasze tożsamości stanowią zatem dialogiczną grę podobieństw i różnic, która definiuje nas jako podobnych do członków naszej grupy i różnych od tych, którzy są układem odniesienia dla naszych opowieści (Burke 2013).

Wprawdzie główna oś podziału biegnie między Nami a Innymi, niemniej jednak może ona przyjmować różne formy, mniej lub bardziej przepuszczalne, a dystans do innych jest stopniowalny, co sprawia, że owa linia może przebiegać bliżej lub dalej tego, co uznajemy za centrum „Nas”. Czasami można mówić o wielu granicach, które w różnych miejscach – w zależności od zagadnienia – oddzielają nasz świat od świata innych, czyniąc ten ostatni raz bliższym, raz bardziej odległym od naszego.

Poznawczym odpowiednikiem tej – zaczerpniętej od Alfreda Schütza – wizji struktury społecznego świata jest ambiwalentny stosunek do innych, którzy stanowią dla nas zarazem pokusę i zagrożenie. Inni mogą być dla nas atrakcyjni, w ujęciu inkluzywnym, jako personifikacja pewnych interesujących alternatywnych możliwości, które zostały wykluczone przez logikę i uwarunkowania naszego życia, a które można by do niego wprowadzić. Jednocześnie inni są groźni w ujęciu agonistycznym: gdy mianowicie ich sposób życia jest traktowany jako konkurencyjne zagrożenie, któremu możemy nie sprostać, tracąc „naszość” na rzecz inności (Waldenfels 2002).

Wytwarzając narracje tożsamościowe, utożsamiamy się z pewną grupą („Nami”) i jednocześnie odróżniamy się od tych, których w owym akcie odróżnienia

³ Uczestnikom badań prowadzonych dwie dekady temu znane było pierwsze, „powielaczowe” wydanie tej pracy (Cała 1987).

konstruujemy jako „Innych”. To strukturalne ułożenie „Innych” jako układu odniesienia naszych konstrukcji tożsamościowych sprawia, że przypisujemy im często właściwości formalnie przeciwstawne tym, jakie w naszym mniemaniu charakteryzują naszą własną tożsamość. Nawiązując do koncepcji Barbary Skargi (1997), można powiedzieć, że świat „Innych” widziany przez pryzmat naszych narracji tożsamościowych jest chaosem (w opozycji do naszego uporządkowania), bezsensem (w opozycji do pełnego znaczeń naszego świata) i nietrwałością (na tle której nasze trwanie wygląda bardzo solidnie). Ta ostatnia charakterystyka – nietrwałość i nieciągłość „Innych” – zbliża ich postrzeganie do percepcji śmierci: radykalnej odmienności i zarazem kresu trwania.

Taka perspektywa zbliża się do stanowiska Zygmunda Baumana (1992), zgodnie z którym proces budowania nowoczesnej tożsamości jest poszukiwaniem nieśmiertelności, którego ofiarami często stają się inni – ci, którzy stanowią układ odniesienia dla tego, kim w naszym rozumieniu jesteśmy. W dokonany przez Baumana przeglądzie strategii unieśmiertelniających możemy się doszukać istnienia czterech głównych obszarów lub pól społecznych⁴, w których wytwarzana jest tożsamość. Są to: (1) pole sacrum, w którym funkcjonują rozmaite koncepcje transcendencji; (2) pole władzy, w którym znajdują się rozmaite formy ekstensji i intensyfikacji życia poprzez kontrolę nad ludźmi i zasobami, przemoc i agresję; (3) pole seksu, obejmujące prokreację jako biologiczną ciągłość życia i związane z nią instytucje; (4) pole śmierci, w którym funkcjonują rozmaite

postawy, koncepcje i zinstytucjonalizowane działania dotyczące śmierci, uznawane za właściwe i prawomocne przez daną społeczność.

Semantyki kulturowe, zwłaszcza będące zgeneralizowanymi mediami komunikacji, związanymi z poszczególnymi podsystemami społeczno-kulturowymi (w przyjętej tu konwencji – polami), są ustrukturyrowane za pomocą kodów binarnych, które w teorii Niklasa Luhmanna zapośredniczają ich relacje z otoczeniem (King 2004). Zarazem kody te dookreślają treść semantyk i naturę podsystemów kulturowych, stąd też w analizach konkretnych przypadków można używać pojęcia kodu, semantyki i podsystemu zamiennie. Za pomocą kodów użytkownicy związanych z nimi semantyk kulturowych utożsamiają się ze sobą – w opozycji do innych.

To – być może zaskakujące dla niektórych – połączenie teorii Baumana i Luhmanna w jednym schemacie interpretacyjnym jest zasadne. Przede wszystkim wielkie teorie są jak mity, które według Lévi-Straussa zawsze opowiadają tę samą historię, choć czynią to w rozmaity sposób. Poza tym teoria Luhmanna, z jej obsesją nietrwałości podstaw istnienia, nieciągłości historii, niemożności komunikacji oraz wizją Innego jako negacji temporalnej struktury naszej egzystencji, należy w dużej mierze do perspektywy fenomenologicznej (por. Kurowski 2004) i egzystencjalistycznej, do których odwołuje się Bauman i które stanowią główny układ odniesienia niniejszej interpretacji.

W ramach prezentowanej tu strategii interpretacyjnej będziemy mówić o kodzie pola sacrum (wierzący vs. niewierzący – lub „niewłaściwie” wierzący), pola

władzy (dominujący vs. podporządkowani), pola seksu (seksualność normatywna i nienormatywna) oraz pola śmierci (śmierć będąca kresem życia i śmierć będąca początkiem innej formy egzystencji).

Proponowany tu układ pól wytwarzania tożsamości, funkcjonujących w nich semantyk i kodów oraz granic, ustanawianych przez grupy za ich pomocą, odpowiada kulturze rozumianej – w duchu metafory zastosowanej przez Clifforda Geertza (1973) – jako sieć znaczeń, utkana przez ludzi, którzy stają się następnie jej więźniami. W sieci tej śmierć, seks, władza i sacrum tworzą cztery podstawowe kategorie **osnowy** naszych narracji tożsamościowych (opowieści o sobie samym): cztery podstawowe motywy opowieści, poprzez które aranżujemy swoje tożsamości.

W narracji tożsamościowej ten zestaw motywów osnowy jest przepleciony **wątkiem**, na który składają się zawartości historii podtrzymujących tożsamość – w tym przypadku dotyczących relacji naszych rozmówców z członkami społeczności żydowskiej. Ich szczególnym tematem jest gra podobieństw i różnic: wyznaczają one obszar cech, które nasi rozmówcy w swoim mniemaniu dzielą z Żydami, oraz takich, które ich od nich odróżniają. Porównanie jest ukrytym (czasem zresztą jawnym) założeniem tych opowieści, a jego rezultatem są granice pomiędzy obiema społecznościami, budowane w różnych miejscach osnowy.

Ta koncepcja kultury-sieci będzie służyć do zbadania, w jaki sposób Żydzi występują w wątkach wchodzących w ramy czterech głównych motywów osnowy, charakteryzujących zawarte w wywiadach

narracje tożsamościowe, a także w jakich miejscach narracje te konstruują granicę między „Nami” (nieżydowskimi Polakami) i „Nimi” (Żydami). Inaczej mówiąc, interpretacja wywiadu polegać będzie na (1) zbadaniu motywów występujących w poszczególnych polach wytwarzania tożsamości (osnowa); (2) zbadaniu semantyki tych motywów; (3) zbadaniu kodów binarnych, których konwersją są poszczególne motywy (granice międzygrupowe); (4) zbadaniu, w jaki sposób dany motyw otwiera się na kody obecne w innych polach i może zostać w nich wyrażony.

Interpretacja wywiadu

Przedmiotem interpretacji będzie wywiad oznaczony nr. 486, przeprowadzony 11.05.1991 roku w miejscowości S. w południowej Polsce⁵. Respondentem był 70-letni mężczyzna, a więc człowiek wkraczający w pełnoletniość w dniu wybuchu II wojny światowej, mający wykształcenie średnie i będący wyznania rzymskokatolickiego. Znał on Żydów osobiście – jako kolegów i koleżanki w szkole, jako sąsiadów, którym pomagał w ramach sąsiedzkiej pomocy, i którym dokuczał jako członek miejscowej „kawalerki”.

Wywiad został podzielony na 4 obszary problemowe, odpowiadające polom wytwarzania tożsamości i kodom kulturowym używanym w tym procesie.

⁵ Wywiad przeprowadziła Kamila Kalinowska. Wywiad ten został wybrany do interpretacji, ponieważ jest on pod wieloma względami typowy jeśli idzie o podniesione wątki, ich (nie)spójność, ambiwalencję obrazu Żyda, proporcję pomiędzy mitologią a realizmem i ogólny stosunek respondenta do Żydów. Dodatkowym powodem wyboru właśnie tego wywiadu było to, że respondent mieszkał w regionie, który w latach 1942–1945 stał się areną „polowania na Żydów”, prowadzonego przez miejscową ludność (zob. Grabowski 2011).

⁴ Którym w socjologicznej teorii tożsamości może odpowiadać pojęcie „siecio-domen”, używane przez Harrisona White’a (2011).

Stanowią one osnowę narracji tożsamościowej, jaką prezentuje wywiad. W każdym z tych pól wyodrębniono następnie wątki opowieści „o Żydach” i zwrócono uwagę na sposób ustanawiania granicy międzygrupowej i mechanizmów jej symbolicznej obrony. Zwrócono też uwagę na to, do jakich innych pól prowadzą poszczególne wątki i jakie to pociąga za sobą możliwości ich przekodowania – zapisu w kodzie właściwym dla innego pola.

Dla uniformizacji analizy przyjęto, że poszczególne pola/kody/osnowy omawiane będą w kolejności, w jakiej pojawiały się w pytaniach wywiadu, niezależnie od tego, ile wątków występuje w każdym z nich i jak bardzo są one rozbudowane. Oznacza to, że najpierw omawiam pole sacrum, następnie śmierci, seksu i władzy-przemocy.

Sacrum

Pole sacrum jest w wywiadzie względnie rozbudowane. W jego skład wchodzi pięć wątków: „złotego cielca”, religijności Żydów, zabójstwa Jezusa, stosunku do świąt żydowskich i mordu rytualnego.

„Złoty cieliec”

Mieli w takiej obudowie srebrnej, w takiej za szkłem...
Mieli tego swojego bożka, to mówili cieliec... To było złote. I ja to miałem tego cielca... Miałem, bo byłem w Armii Krajowej i my poszli, żeby to uratować... Wdrapnęli my tam i zabrałem tego ich świętego, najwyższą świętość... To ważyło jakieś trzy... Trzy i pół kilograma... To był taki format... Baranek, a to było złote... To się znajdowało... Tam był taki schowek, to tam nie otwierali do tego, tylko Żydzi modlili się tam

i patrzali w to jak w bóstwo, bo Żydzi bardziej szanowali swoją religię jak my Polacy i katolicy.

Opowieść o złotym cielcu odwołuje się do rozpowszechnionego motywu kulturowego⁶, deprecjującego przedmiot wiary w religii żydowskiej, i poprzez zastosowanie wartościujących określeń (cieliec, bóstwo, bożek), odmawiającego jej statusu religii „prawdziwej”, to jest odnoszącej się do Boga. Wątek ten ustanawia zatem granicę między nieżydowskimi Polakami a Żydami jako granicę religijną między prawdziwą, „poważną” religią a religią, której wyznawcy czczą bożka. Jednocześnie w wątku tym pojawia się nuta szacunku dla religijności Żydów, która przedstawiona jest jako silniejsza niż katolicka. Takie podejście, kontynuowane w innych wątkach omawianego pola, praktycznie znosi granice pomiędzy wyznawcami obu religii, przedstawiając nawet Żydów jako wzór dla katolików.

Na uwagę w omawianym wątku zasługuje kwestia „ratowania cielca” przez respondenta jako członka AK. Zagadnienie to nie zostało jednak niestety rozwinięte w wywiadzie, nie wiemy więc, co stało się później z „uratowanym cielcem”. W innym miejscu respondent przyznaje też, że posiada żydowskie książki i dwa lichtarze, choć nie wspomina, w jakich okolicznościach przedmioty te zostały „uratowane”.

Religijność Żydów

Temat szacunku dla religijności żydowskiej został przez respondenta rozwinięty w osobnym wątku

⁶ Alina Cała (1992) interpretuje ów motyw jako próbę opisu nieznanego artefaktu kulturowego (udekorowanego zwoju Tory) w kategoriach zniekształconej historii biblijnej.

należącym do omawianego pola. Żydzi zostają tu ponownie przedstawieni jako wzór do naśladowania jeśli chodzi o stosunek do religii, przy czym respondent, jak się wydaje, łączy głęboką religijność z porządkiem społecznym i solidarnością grupową:

Jak my by byli tacy religijni jak oni są, to by nam nie trzeba było UB, nie trza partii, wojska, milicji i nie trzeba nic... Bo Żyd to szanował jeden drugiego i wszyscy wspólnie na siebie dorabiali, pracowali...

Zaobserwowany przez respondenta szacunek Żydów dla własnej religii pojawia się w innej jego wypowiedzi w kontekście historycznego pierwszeństwa religii żydowskiej:

Jakby tak po chłopsku pani wytłumaczyć? No żydowska religia była pierwsza – to jest raz, żydowska religia była w bardzo wielkim poszanowaniu, oni ją nadzwyczaj szanowali i troszczyli się o nią. A my Polacy no to nie...

Mówiąc o żydowskiej religijności, respondent podkreśla zatem jej cechy pozytywne, a także przyznaje religii żydowskiej historyczne pierwszeństwo. Kod binarny tego wątku (silna vs. słaba religijność) używany jest przez respondenta samokrytycznie, w celu podkreślenia niedoskonałości jego własnej grupy. W wątku tym nie mamy zatem do czynienia z ustanawianiem granicy między obiema grupami religijnymi: nie są one przedstawiane jako opozycyjne, lecz raczej jako różniące się zakresem występowania pewnej cechy.

„Zabójcy Jezusa”

W wątku Żydów jako zabójców Jezusa wspomniana powyżej granica pojawia się znowu i sprawia wra-

żenie solidnej bariery ustanawiającej duży dystans między grupami:

No i później oni zamordowali Chrystusa, wierzyli tylko w Pana Boga, a w Chrystusa nie wierzyli.

Żydzi odróżniani tu są od Polaków-katolików jako ci, którzy nie tylko nie wierzą w Chrystusa, ale wręcz go „zamordowali”. Warto jednak zwrócić uwagę, że – inaczej niż w wątku „złotego cielca” – Żydzi-mordercy Chrystusa przedstawiani są tu jako wierzący w Boga, a więc nie w „bożka” czy „cielca”, lecz w Boga, tego samego przy tym, którego synem był według chrześcijaństwa Jezus. Obraz Żyda jest tu więc znowu ambiwalentny: jako „zabójca Chrystusa” jest on lokowany w opozycji do grupy własnej respondenta, jednakże jako wyznawca tego samego Boga znajduje się on, w tym przynajmniej aspekcie, bliżej religii, którą wyznawał respondent.

Respondent nawiązuje w tym wątku również do znanego z innych wywiadów i z literatury (Cała 1992) tematu kary, jaka spotkała naród żydowski za zabójstwo Jezusa. Trzeba jednak przyznać, że opatruje swą refleksję istotnym zastrzeżeniem i nie uznaje się za kompetentnego by sądzić, czy rzeczywiście wszystkie nieszczęścia, jakie spotkały Żydów w historii, dają się zrozumieć przez przyzmat ich uczestnictwa w śmierci Chrystusa:

To jest tak okryte tajemnicą wielką, nie wiem, czy to ktoś wie. My przypuszczamy, że ta kara boska spłynęła na nich, bo oni tam wołali, że żądamy krwi na nas i na nasze syny – to jest w tych pismach... Ale jak... To są wszystkie sprawy tajemne, boskie, że my nie możemy tu nic decydować w tym wypadku...

W tym miejscu wątek zabójstwa Jezusa stwarza możliwość przekodowania w narracjach należących do pola władzy-przemocy (aczkolwiek respondent nie odwołuje się do niego, gdy w późniejszych partiach wywiadu opowiada o zagładzie Żydów). Poza tym słowo „my” („my przypuszczamy”), które się w tym wątku pojawia, świadczy o tym, że jest on istotnym elementem budowania granicy pomiędzy Żydami a chrześcijanami. Jednakże niepewność respondenta odnośnie tropu kulturowego, jakim się posługuje, sprawia, że znów musimy tu mówić o ambiwalencji.

Święta żydowskie

Opisując stosunek nie-Żydów do świąt żydowskich jako reprezentacji judaizmu, respondent podkreśla, że był on negatywny. Chrześcijanie, zdaniem respondenta, odnosili się do żydowskich rytuałów religijnych:

Przeważnie ordynarnie... Tak. Nie umieli docenić żydowskich obyczajów, żydowskiej religii, po prostu drwili z nich...

Jest przy tym samokrytyczny, przyznając, że sam uczestniczył w zakłócaniu modlitw Żydów w synagodze z inspiracji swojego księdza katechety:

Tam [w bożnicy] my dużo razy byli, jak to chłopaki, to my latali, nieraz się tam kawkę puściło albo wróbla do bożnicy, jak chłopaki... Tu był taki ksiądz K., to on nas namawiał, był [to] straszny wróg Żydów... To tam chłopaki przynieśli kawkę młodą mu czy tam wróbla złapali... To on [mówił]: „Trzymajcie, do bożnicy tam”. On [jak] miał religię, to [mówił]:

„Słuchajcie, puście to do bożnicy”. Dla niego była to rozrywka taka.

Wątek zakłócania świąt żydowskich związany jest więc w wypowiedzi respondenta z polem przemocy i w kodzie właściwym temu polu (dominujący vs. podporządkowani) pojawi się jeszcze raz, gdy respondent będzie opowiadał o swoich codziennych kontaktach z Żydami. Jest to też wątek silnie separujący obie społeczności.

Mord rytualny

Wypowiedź respondenta na temat mordu rytualnego jest bardzo charakterystyczna w swojej ambiwalencji:

Mówiło się... To było w ich wierze, to było faktycznie, ale to było jeszcze za pra... pradawnych czasów, że tam gdzieś, cosi w związku ze śmiercią Chrystusa itd. [...] Oni to chcieli przekazać tą winę na rzymsko-katolików, no i oni mieli takie przesady, że do każdego pieczywa na święto czy tak musi być kropla krwi katolickiej. A to nieprawda było wszystko! [...] Żydzi się nigdy do tego nie przyznali – to jest raz. A była taka wersja, chodziła, że oni mordowali dzieci katolickie, to nieprawda było. To takie były przypisanki, to nieprawda była. Był to jakiś okres i później tam któryś z tych władców żydowskich zabronił, bo przecież to były morderstwa, a to zostało w tradycji, że tam z krwią jest, a to nieprawda była.

Respondent z jednej strony wiernie reprodukuje mitologiczną opowieść o mordzie rytualnym, z drugiej jednak strony aż cztery razy w krótkiej wypowiedzi zdecydowanie stwierdza, że historie o mordzie

rytualnym są nieprawdziwe. Mitologiczna rama opowieści o mordzie rytualnym występuje więc tu jako kulturowa oczywistość, a jednocześnie jest zanegowana jako prawdziwy obraz rzeczywistości.

Podsumowanie wątków pola sacrum

W polu sacrum występuje pięć wątków. Jeden z nich (wątek religijności żydowskiej) nie odwołuje się do idei granicy oddzielającej antagonistyczne grupy: żydowską i nieżydowską. „Strona” żydowska jest w nim przedstawiona z szacunkiem, oddano jej przy tym religijne „historyczne pierwszeństwo”. Dwa wątki (złotego cielca i mordu rytualnego) są ambiwalentne: z jednej strony ustanawiają wyraźną granicę i przedstawiają Żydów jako „religijnie gorszych” (oddających się idolatrii) i wrogich chrześcijaństwu (mit mordu rytualnego traktowany jako oczywista rama kulturowego postrzegania Żydów), z drugiej jednak strony granica ta jest zamazana poprzez pozytywne stanowisko wobec religijności żydowskiej i zdecydowane zanegowanie ramy kulturowej mordu rytualnego jako opisu rzeczywistości. Dwa kolejne wątki (zabójców Jezusa i stosunku do świąt żydowskich) przedstawiają Żydów i nieżydowskich Polaków w zdecydowanej opozycji, choć pojawia się tu też obraz Żydów jako wierzących w tego samego co chrześcijanie Boga. W obu wątkach pojawiają się odwołania do pola władzy-przemocy, otwierając możliwość zapisania dystansu religijnego w odpowiadającym temu polu kodzie.

Śmierć

Pole śmierci nie jest w wywiadzie specjalnie rozbudowane, zawiera jedynie trzy wątki.

Cmentarz i stosunek do grobów

Po lewej stronie, tam był ten cmentarz żydowski... Tam były te nagrobki... To wszystko pisane tak do tyłu... Jak to Żydzi. Piękne niektóre, marmurowe, dekoracyjne. Niemcy to kazali wszystko zlikwidować. Wyganiali ludzi ze wsi... Ja nawet też tam wywoziłem koźmi od ojca i wywozili na drogi i wkopali jako słupy kilometrowe przy drodze. To się zniszczyło wszystko, z biegiem dziesiątek lat to się poniszczyło, ludzie pozabierali... Ktoś wziął se położył pod próg, to do stajni gdzieś... Tam są jeszcze ślady.

W wątku cmentarza na uwagę zasługuje określenie żydowskich nagrobków jako pięknych: jest to rzadki przypadek pozytywnej estetycznej kwalifikacji przedmiotów związanych z religią i kulturą żydowską. Opis zniszczenia cmentarza wiąże kod śmierci z polem przemocy: respondent odnotowuje przymusowy udział Polaków w zarządzonej przez Niemców likwidacji cmentarza, a także powojenne losy usuniętych nagrobków, wykorzystywanych przez polskich mieszkańców do celów praktycznych. Przemoc dotyczy więc w wypowiedzi respondenta nie tylko samej kultury żydowskich współmieszkańców, lecz także pamięci o niej (i o nich).

Przebieg pogrzebu

Respondent bardzo dokładnie opisuje niektóre aspekty żydowskich pogrzebów, które miał okazję obserwować.

Byłem dwa razy na pogrzebie żydowskim. Żydzi mieli taką... Jak to nazwać? Tak nieładnie po chłopku to

nazwie: taką pakę zbitą i dwa drągi z boku przybite do przenoszenia tej paki, w tej pace wynosili wszystkich zmarłych, tam na ten cmentarz, ten pod lasem... Oni nigdy nie poszli drogą publiczną, tylko przez pola, miedzami, między żyta... Taki mieli układ jakisik... Coś tam, jakiś zabobon był... Coś tam było w tej ich wierze. I to szło parę tych Żydów i Żydówek za tym ciałem, to było nakryte, żeby tego nikt nie widział i we czterech chłopów mocnych to nieśli, bo to było blisko kilometr do tego lasu i tam był [cmentarz]... Ale zanim wyszli z tego domu... to... Były takie specjalne płaczki... Czem głośniej się darł koło chałupy, udawał, że płacze, to mu lepiej zapłacono i tam te trzy dni siedzieli koło tej... na korytarzu, tu czy tam... I te żałości okazywali tam... Oni umieli to artystycznie nagrać, oni to nazywali płaczki.

Respondent podkreśla w swojej wypowiedzi głównie te aspekty żydowskiego pogrzebu, które wydawały mu się ciekawe ze względu na ich odmiennosc od chrześcijańskiego rytuału pogrzebowego (brak trumny, płaczki). Zwraca też uwagę na „sekretny” charakter pogrzebu i unikanie przez kondukt dróg publicznych. Co ciekawe, nie pojawia się w tym kontekście żadna spekulacja na temat powodów takiego zachowania, co dziwi w przypadku respondenta otwarcie opisującego zakłócanie żydowskich rytuałów religijnych jako codzienność we wzajemnych relacjach obu grup.

Pochówek w pozycji siedzącej

Trzeci wątek pola śmierci związany jest z jednym z najbardziej intrygujących elementów polskiej mitologii dotyczącej Żydów, a mianowicie z występującym w bardzo wielu wywiadach przeświad-

zeniem o tym, że Żydzi byli grzebani w pozycji siedzącej.

Później zabierali tego zmarłego do tej paki, do gołej – tam nie było nic i zaszli nad ten dół, to nie tak chowali jak my chowamy w trumnie – w pozycji leżącej w poziomej, a oni nie; on tam nie był ubierany, tylko był nagi i był owinięty w prześcieradło białe, cały Żyd... Wszystko było schowane i był w pozycji siedzącej. Tam miał wykopany ten dołek i tu był taki stopień, że on na tym stopniu siedział tyłkiem... I tu nogami... Już w tej pace był na siedząco, jak on umarł, to już go tak ułożyli, że zastygł on... On tak już leżał na łóżku taki złamany i już gotowy był, już tak zaskrzepło to ciało i tak zostało. Sadzali go na tym gzymsie i obsypywali ziemią... My się pytali: „Dlaczego tak nie kładziecie na leżąco tego nieboszczyka”. „Wyście katoliki są głupie, bo wy leżycie, jak Pan Bóg zatrąbi, to zanim wy wstaniecie, to my już będziemy w niebie”. No mieli jakiś taki przesąd, no może mieli coś tam inne, ale tak to tłumaczyli, że na siedząco to on wcześniej wstanie... A że tak było, że tak chowali, to my raz chcieli się przekonać, już my raz byli... To my byli dorosłe chłopaki i poszli my raz w niedzielę po południu na ten ich cmentarz i tam był świeży, niedawno grób. No i odkopali my tam łopata, no i rzeczywiście: kacap siedział na siedząco.

Respondent, zgodnie z narracją mitologiczną, interpretuje rzekomy pochówek w pozycji siedzącej w kategoriach agonistycznych, jako przejaw żydowskiej chytrkości, umożliwiającej okpienie katolika również w najważniejszej sprawie, dotyczącej losu po śmierci. Jest to fundamentalna kwestia egzystencjalna, dotycząca słuszności wybranej strategii uniesmiertelniającej. W sposób naturalny motyw

ten ewokuje sferę sacrum i da się zapisać w kodzie sakralnym.

Na marginesie jest rzeczą interesującą, że respondent używa dla opisu żydowskich zwłok, rzekomo przez niego odkopanych, pejoratywnego epitetu „kacap”, który w polszczyźnie zarezerwowany jest dla Rosjan. Być może mamy tu do czynienia z generalizacją wyobcowania, jeśli można użyć takiego określenia, polegającą na wymiennosci epitetów kierowanych pod adresem grup obcych i postrzeganych jako wrogie.

Podsumowanie wątków pola śmierci

Podsumowując, można powiedzieć, że trzy wątki występujące na podstawie (w polu) śmierci w różny sposób posługują się granicą między Żydami a nieżydowskimi Polakami. W wątkach cmentarza i pogrzebu granica jest przyjmowana w milczący sposób. Oba te wątki mogą być łatwo przekodowane i zapisane w kodzie przemocy, z którym pole śmierci jest w naturalny sposób powiązane. Wątek drugi może dodatkowo zostać wyrażony w kodzie sakralnym. Jednocześnie przemoc jest z omawianych wątków w pewnym sensie wymazana. Natomiast trzeci wątek – pochówku w pozycji siedzącej – buduje granicę w sposób bardzo klarowny. Po jednej stronie znajdują się chytry Żydzi, którzy ustawiają się w uprzywilejowanej pozycji w eschatologicznym wyścigu o życie wieczne, po drugiej – Polacy-katolicy, którzy w odróżnieniu od Żydów grają fair. Wątek ten, dający się doskonale zapisać w kodach przemocy i sacrum, odzwierciedla obawy związane z podstawowymi zagadnieniami egzystencjalnymi, a także wiarę w to, że system wierzeń grupy wła-

snej jest eschatologicznie silniejszy, zaś jeśli zawiedzie, to z powodu żydowskiego oszustwa. Podstawowy kod pola śmierci: „dobra” śmierć obudowana właściwym rytuałem i prowadząca do jakiejś formy pośmiertnej egzystencji versus śmierć pozbawiona skutecznej oprawy rytualnej i prowadząca do nicności, zostaje w pewnym sensie odwrócony: sprytni Żydzi zdobywają przewagę eschatologiczną, choć ich śmierć jest „gorsza” i związana z zabobonem.

Seks

Na podstawie seksu respondent wprowadza trzy wątki: obrzezania, pięknej Żydówki oraz małżeństw i związków mieszanych.

Obrzezanie

Obrzezanie jest w wywiadzie postrzegane jako zjawisko posiadające wprawdzie związek ze sferą religii, ale jest on dla respondenta niejasny i nie stanowi podstawy sposobu, w jaki je postrzega. Ponieważ zaś dotyczy sfery genitalnej i służy respondentowi – jak zobaczymy – do budowania ugruntowanej w ludzkim ciele różnicy między Żydem a nie-Żydem, zostanie omówione w polu seksu.

A teraz jakby chciał rozróżnić mężczyznę, żeby byli w jednych ubraniach i katolik-Polak – to ubranie nie decydowało... Wie pani, co decydowało? Więc każdy Żydek był obrzezany.

Aczkolwiek respondent dostrzega religijne źródła obrzezania w tradycji żydowskiej, to jednak interpretuje ten rytuał głównie w kategoriach higienicznych:

Żydek jak się urodził, to w siódmym dniu jak się urodził, go brali ojcowie do tej jakiesik tam, do tego domu modlitwy i tam został z tego sikaczka, oberżnięto tę skórę mu, tak że on nie miał tego napletka, tylko... Oni to uważali, że tam się robią jakiesik zarazki, coś takiego, dla higieny, a pieron ich wie... Więc każdy Żydek był obrzezany, to w religii ich było, to tak za Mojżesza powstało i to było przestrzegane...

Granica między Żydami a katolikami jest tu bardzo wyraźna. Jest ona, można powiedzieć, zobiektywizowana w ludzkim ciele i dotyczy narządów seksualnych. Jest to jednak granica stosująca się wyłącznie do mężczyzn – w wywiadzie nie ma wzmianki o jakiejś cielesnej specyfice żydowskich kobiet. Nie jest to też granica agonizująca, gdyż nie prowadzi do kodu przemocy.

Piękna Żydówka

Respondent z dużym sentymentem wspominał w wywiadzie swą szkolną koleżankę, Żydówkę, z którą łączyło go dziecięce „podkochiwanie się” w sobie:

Jedna była [Żydówka] blondynka, ze mną do szkoły chodziła, do jednej klasy. Jaka śliczna blondynka była, toby nikt nie powiedział, że to Żydówka... Ale ona przychodziła do nas... My takie gówniarze to my się podkochiwali... No tak... Serce nie zna wieku ani pochodzenia... Nie żeby my tam specjalnie co złego robili... Za daleko nie, ale ta Żydówka bądź kiedy przyleciała: „Leon [imię respondenta] jest?”. „A jest w polu”. „Ja idę do niego, mam mu coś powiedzieć”. A ona guzik miała do opowiedzenia, przyszła, bo z Leonem chciała porozmawiać. Wtedy to ja byłem

młody, nie taki stary jak dzisiaj... I tak to było wtedy z tymi Żydami...

Wątek pięknej Żydówki nie zawiera jasno sprecyzowanej idei granicy. Można nawet powiedzieć, że opowieść respondenta mówi o sytuacji, kiedy wzajemna atrakcyjność granicę przełamuje. Z drugiej jednak strony szkolna koleżanka naszego respondenta była „śliczną blondynką” i w związku z tym nikt by „nie powiedział, że to Żydówka”, co wprowadza implicite antropologiczne, a może i estetyczne rozróżnienie pomiędzy dziewczynami żydowskimi a nieżydowskimi.

Małżeństwa mieszane i związki

Według respondenta małżeństwa między Żydami a nieżydowskimi Polakami zdarzały się bardzo rzadko. Respondent pamięta trzy takie przypadki:

W S. było dwa... i na D. było jedno... To nawet jeszcze żyje... Ona żyje, a on już umarł... Taka ładna Żydowica⁷, ale to smok, ważyła ze 105 kilo, tylko że była urodna Żydowica i chłopak z bogatego domu... Spodobała mu się ta Żydówka i ożenił się z nią i żyli... On już miał chyba osiemdziesiąt dwa lata, jak umarł w zeszłym roku, a ona jeszcze żyje... jeszcze lata... Ale to wszyscy tam... Do nich jak ktoś tam poszedł... to takie jakieś, ta, ta antypatia jakaś była... Gadali: no przechrzcionka, przechrzcionka... Bo ona się wychryciła na wiarę rzymsko-katolicką... Ale to [małżeństwa mieszane] się zdarzało bardzo rzadko i katolicy mieli

⁷ W tym przypadku zgrubienie „Żydowica” najwyraźniej odnosi się do wagi bohaterki i nie niesie ze sobą innych podtekstów. Respondent podkreśla przy tym urodę opisywanej przez siebie osoby.

jakieś takie uprzedzenie... Widzi pani, takie były czasy, taki był świat... No...

Zapamiętane przez respondenta małżeństwo Żydówki z Polakiem-katolikiem zostało zawarte z miłości i związane było z przejściem panny młodej na katolicyzm, ale z powodu uprzedzeń katolickiego otoczenia było ono przez nie traktowane niechętnie, a konwersja pozostawiła stygmat, widoczny w lokalnym, pejoratywnym określeniu „przechrzcionka”.

Sam respondent miał w tej sprawie bardzo zdecydowane zdanie. W żadnym wypadku nie pozwoliłby on swojemu dziecku na małżeństwo z Żydem/Żydówką:

Ja nie wiem, może ja się źle wyrażę, ale trzeba być już zboczeńcem... No jak to... Jakoś to tak jest nie przyjęte, może w dużych miastach, dużych zbiorowiskach, to tam to nie jest takie rażące, no ale u nas no to...

Dość niefortunnie użyte przez respondenta słowo „zboczenie” w nieświadomy sposób oddaje jednak prawdziwą naturę segregacji na polskiej prowincji: Żydzi byli traktowani jako coś w rodzaju odrębnego gatunku, z którym związki małżeńskie są niewyobrażalne. Respondent umiejscawia tę normę w kontekście małomiasteczkowej społeczności, w której spędził swe życie (twierdząc, że w dużych miastach sprawy mogły wyglądać inaczej, a małżeństwa mieszane nie były tam czymś bardzo „rażącym”). Norma ta, przynajmniej w przypadku tego konkretnego respondenta, dotyczyła przy tym głównie małżeństwa. Romans jego dziecka z Żydem/Żydówką nie przeszkadzałby mu już tak bardzo, w czym być może można odczytać echo jego młodzieńczych fascynacji.

Podsumowanie wątków pola seksu

Wątki obecne w tym polu nie są specjalnie rozwinięte. Granica między społecznościami jest bardzo wyraźnie obecna w jednym z nich (małżeństwa mieszane i związki), w innych zawarta jest implicite. Wątki te są przy tym dość izolowane, to znaczy nie otwierają zbyt wielu możliwości kontynuacji w kodach innych pól, być może za wyjątkiem wątku małżeństw mieszanych, który w pewnym sensie odwołuje się do kodów sacrum i władzy. Ambiwalencja historii opowiedzianej w tym wątku, a także w wątku „pięknej Żydówki” związana jest niewątpliwie z osobistym młodzieńczym doświadczeniem respondenta.

Władza/Przemoc

Pole władzy/przemocy jest najbardziej rozwinięte w wywiadzie. Dzieli się też na kilka obszarów: (1) opisy agresywnego zachowania wobec Żydów ze strony nieżydowskich sąsiadów; (2) opisy Żydów jako dążących do zdominowania nieżydowskich Polaków; (3) opisy zagłady Żydów i (4) opisy ratowania Żydów.

„Dokuczanie Żydom”

Temat agresji pojawia się w wypowiedzi respondenta jako integralny element stosunku do Żydów. Zapytany na wstępie, czy znał Żydów osobiście, respondent odpowiedział:

No rany boskie! Do szkoły chodziłem z nimi... I bili my się z Żydami...

Zdaniem respondenta, Żydzi bali się swych nieżydowskich sąsiadów:

Bardzo się bali. Żydzi się bali strasznie Polaków, bo Polak to był zdolny rzucić i kamieniem, i to, i tamto... A Żyd nie.

W innych wypowiedziach respondent stara się jednak przedstawić agresję wobec Żydów w kategoriach „dokuczania” czy „psot”, jakich dopuszczali się młodzi chłopcy, starając się podkreślić brak fizycznego zagrożenia Żydów:

Żyd tak nie poszedł na spacer do lasu gdzieś, bo się bali... Katolicy im tam dokuczali, to chycili... to zdarli buty z niego... Żydy nie wychodziły, tylko po rynku spacerowały... To takie młode młokosy, jak i dzisiaj te chuligani to... Nie żeby ich tam bili, tylko wzięli, potem Żydowi odnieśli to, no ale mu to wzięli, to Żydy wolały nie iść do lasu na spacer to dwieście, trzysta metrów od rynku i wracali już do rynku, bo w rynku byli najpewniejsi, była policja było wszystko, to oni się nie bali.

W tym kontekście respondent porusza kwestię zakłócania ceremonii żydowskich, konkretnie wesela, którą pomijał milczeniem, opisując żydowski pogrzeb.

Widziałem ślub i wesele. Obchodzą to bardzo uroczyście, bardzo gościnnie to, ale nie byłem tam długo, możemy być pięć minut i wyjechali na mnie, bo oni tam nie chcieli katolików przyjmować, bo chłopaki jak tam poszli, to tam cosik spsocił, cosik popchnął, przewrócił...

W tym przypadku respondent wspomina negatywną reakcję Żydów na zakłócenie uroczystości weselnej. Na ogół jednak starał się podkreślać, że Ży-

dzi nie gniewali się za wyrządzane im „psoty”, nie wchodząc bliżej w powody, dla których musieli oni negocjować z rodzicami swych sąsiadów uspokajanie ich „psotnych” synów.

To ten stary [Żyd sąsiad]⁸, jak przychodził do ojca i mówił: „Wiecie, te wasze chłopaki one są dobre chłopaki, tylko mi psocą koło chałupy...”, to wzięli my krowy, miał cztery krowy, dwa konie – to my zabrali, zaprowadzili do chałupy jednej, do drugiej, trzeciej... rozstawili te krowy czy konie. Żyd potem chodził i szukał, aż znalazł gdzieś... Takie różne, co chłopakom przyszło do głowy, to psociły, ale Żydy się nie gniewały... Przyszedł do ojca: „Dobre chłopaki – gada – psotniki...”.

Żydzi przeciwko Polakom-katolikom

Ta kategoria wątków, dość niespodziewanie, biorąc pod uwagę cały wywiad, jest najbardziej rozbudowana w narracji respondenta. Jest ona też bardzo zmitologizowana oraz pełna trudnych do zrozumienia figur myślowych i/lub zniekształconych wspomnień. Przeplatają się w niej wątki bogactwa i wysokiej pozycji Żydów oraz powiązany z nimi wątek „żydokomuny”.

Pytany o złe cechy Żydów, respondent długo zastanawiał się nad odpowiedzią i początkowo zajmował w tej kwestii stanowisko ambiwalentne – Żydy jego zdaniem ani nie przeszkadzali, ani też specjalnie nie pomagali nieżydowskim Polakom. Dopiero

⁸ Z sąsiadem tym łączyła zresztą rodzinę respondenta pewna forma pomocy sąsiedzkiej. Sam respondent pomagał mu czasami przy pewnych pracach, gdy jego ojciec został o to poproszony.

w miarę konstruowania odpowiedzi pojawia się w niej wątek „żydokomuny” i uprzywilejowanej pozycji Żydów, który następnie dominuje refleksję respondenta:

Tak ogólnie mówiąc, to nie można im tego [złych cech] przypisać. Żyd jak nie pomógł temu gojowi, to go nigdy nie zasuwał... Tak było przed wojną, tak było za okupacji... Tylko oni się rozpanoszyli, bo ta komuna... Oni mieli już tak rozwarte łapy szeroko, że no byli stuprocentowi, że przyjdzie komuna stamtąd, no i oni wtedy wszyscy będą policjantami, będą sędziami, prokuratorami, oni będą rządzić, a my będziemy... Do Bełżca najlepiej... na kąpiel...

Niejasne zakończenie poprzedniej wypowiedzi, dotyczące „kąpeli w Bełżcu”, znajduje rozwinięcie w kolejnych partiach wywiadu, choć nadal pozostaje bardzo niejasną fantazją respondenta. Na pytanie, czy można być Żydem i Polakiem równocześnie, respondent udzielił zdecydowanie negatywnej odpowiedzi („Nie może być i oni nie byli”)⁹, a następnie rozwinął swą myśl w następujący sposób:

On nazywał się tylko, że jest Polakiem... Ja dwukrotnie patrzyłem na taką scenę, ile mieli Żydy przygotowane majątku... Zna pani Bełzec... te stawy... Tam są takie cztery zbiorniki, ja tam byłem parę razy, woda czyściuteńka jak lza w tych zbiornikach i tam mieli Polaków wywozić do kąpeli i tam miały być obozy dla Polaków, a oni tam wpędzali pełno do tych basenów, woda była tak potąd [pokazuje na swój pas]...

⁹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że w swoich wypowiedziach respondent bardzo rzadko używa opozycji „Żydy-Polacy”. Najczęściej mówi o Żydach i katolikach lub Polakach-katolikach.

Włączył prąd i... moment, za sekundę wszystko nie żyje...

Wprawdzie choć nadal nie wiadomo, o czym mówi respondent w sensie faktograficznym, to jednak wypowiedź ta jasno wskazuje na złe zamiary Żydów, wręcz na istnienie jakiegoś planu eksterminacji przez nich Polaków-katolików. Zaszokowana tym osoba przeprowadzająca wywiad postanowiła doprecyzować wypowiedź respondenta:

- Niemcy tak robili?
- Żydy to mieli robić...
- Żydy?
- Żydy na nas katolików...
- A dlaczego?
- Bo oni mieli współpracę z komuną sowiecką. Przecież to komuna to powstała tylko z Żydów: Lenin, Marks, Engels, te inne bydlaki – to było wszystko Żydy. Oni przygotowywali zagładę na katolików i tam wybudowali... Była piosenka taka: „Miasteczko Bełsk, kochany mój Bełsk, a ileż ja razy nad rzeczką tam marzyłem o szczęściu i śniłem...”. To mieli to Polacy śpiewać i kazali im śpiewać, jak ich wpędzali do tego basenu, tam na śmierć.

Ta i poprzednia wypowiedź stanowią absolutnie fantastyczną mieszankę motywów i znaczeń, w której żydowskie bogactwo, Żydy jako twórcy komunizmu i żydowskie dążenie do panowania nad światem poprzez zagładę katolików łączy się z reminiscencjami na temat obozu śmierci w Bełżcu, żydowską piosenką o (innej niż Bełzec) miejscowości Bełz¹⁰ i fantazjami na temat masowej zagłady za pomocą prądu elektrycznego.

¹⁰ „Mayn Shtetele Belz”.

Równie fantastycznie przedstawia się szerszy „kontekst historyczny”, w którym respondent umieszcza żydowską żądzę władzy. Zbrodniczy plan wymordowania katolików mieli Żydzi realizować jako twórcy komunizmu, jednakże po wybuchu II wojny światowej początkowo sprzymierzyli się w tym celu z hitlerowskimi Niemcami. Ci ostatni jednak w porę płożyli kres żydowskim zamiarom:

Na początku jak Niemcy przyszli, to Żydzi jeszcze mieli pełne prawa i oni przeszli na stronę niemiec-ką... Żydzi! A to wszystko była komuna sowiecka, oni mieli pieniądze, złoto, wszystko mieli ruski i Niemcy, Hitler się zorientował na czas, czym Żydki pachną i w Czechosłowacji, na Węgrzech i w Rumunii wszystkich Żydków skoszarował [i] wystrzelali [ich]. Żydzi to byli załążek komuny. Przecież te wszystkie przywódcy sowieccy to byli Żydzi, te cybuchy, to wszystko był Żyd!

Motyw Żydów posiadających władzę nie łączy się jednak w wypowiedziach respondenta wyłącznie z komunizmem. Zdaniem respondenta Żydzi mieli sprawować władzę i stanowić wyższe warstwy społeczne już w Polsce przedwojennej:

Już wspominałem, władza to byli ministrowie, to byli w wojsku wszyscy generałowie, niemalże wszyscy... Żydzi! Teraz lekarze to był Żyd, dentysta był Żyd... wszystko, wszystko...

Respondent powrócił do tego tematu w odpowiedzi na prowokacyjne pytanie, czy to dobrze, że, „jak mówią niektórzy, Niemcy «rozwiązali problem żydowski» i teraz mamy spokój”:

Zgoda, z tym się zgadzamy, bo Żydzi mieli opanowane wszystko, handel cały, przemysł cały, lekarze, dentyści, krawcy dobre... Wszystko, wszystko to był Żyd, wszystko. Katolika nie dopuścili do tego! Raz że go nie stać było na to, a po drugie... oni nie dopuścili, oni mieli tak organizację silną między sobą, że wszystko Żydzi opanowali, celowo mieli, żeby katolików zniszczyć. A Hitler się bystro zorientował najpierw u siebie, a potem w całej tu Środkowej Europie zlikwidował Żydów.

Pomimo „zlikwidowania Żydów” przez Hitlera, zdaniem respondenta, również po upadku komunizmu rządzący oni Polską:

Czy teraz są Żydzi we władzach Polski? Osiemdziesiąt procent teraz... W sejmie, w senacie, w rządzie to Wałęsa jeden jest tylko nieskazitelny, a tak to są wszystko, wszystko Żydki. Według mojego chłopskiego pojęcia... No może wszystko to nie, ale więcej jak połowa to są Żydzi. Przechrzcił się, bo szedł interes...

Powyższa wypowiedź stoi w sprzeczności z wyrażonym w dalszej części wywiadu przeświadczeniem respondenta, że Żydzi, którzy ocalili z zagłady i wrócili do jego miejscowości, opuścili później Polskę, gdyż bali się komunizmu:

No byli, pewnie że byli [Żydzi w S. po wojnie], tu cały rynek wkoło... To wszystko wróciło, jak nie wrócił ten, to wrócił jego daleki kuzyn, tam jeszcze inny, ciotka... I to wszystko wysprzedali, Polacy to za grosze kupili i do dziś dnia tam se mieszkają... A to wszystko zniknęło, bo wiedziało, że tu im grozi ze wschodu... Bali się Rosjan... Żydzi jak cholera się bali, mimo że oni

komunę zakładali... Dlatego, że oni [prawdopodobnie ludzie w ZSRR] tam zmadrzeli później, wiedzieli, bo tam się stał przewrót i wiedzieli, że Żyd to był komunist, a oni już się najedli tego...

Pomimo wewnętrznych sprzeczności, mitologii i fantastyki na poziomie ogólnego znaczenia przekaz zawarty w wątkach „żydokomuny”, Żydów rządzących Polską, „przebiegłych i uprzywilejowanych Żydów”, „żydowskiej solidarności skierowanej przeciwko katolikom” i „żydowskich planów eksterminacji Polaków-katolików” jest precyzyjny i spójny. Żydzi i Polacy-katolicy są w nim ujmowani jako dwie przeciwstawne grupy, przy czym Żydzi zajmują w tej relacji pozycję uprzywilejowaną lub do niej dążą. Dzięki przebiegłości, solidarności wewnątrzgrupowej, bogactwu i władzy dominowali oni nad Polakami-katolikami lub starali się taką dominację osiągnąć. Wrogość wobec Polaków-katolików manifestowała się wśród Żydów w ostateczny sposób poprzez ich związek z komunizmem (którego mieli być twórcami) i współpracę z hitlerowskimi Niemcami, przynajmniej w początkowym okresie wojny (co może też sugerować, że przyświecała im myśl o dominacji nad całym światem, nie tylko polskimi katolikami).

Zagłada Żydów

W porównaniu z poprzednią grupą tematyczną wątek zagłady Żydów nie zajmuje zbyt wiele miejsca w wypowiedzi respondenta i ogranicza się właściwie do opisu konkretnych sytuacji. Respondent, być może chcąc zachować spójność ze swoimi poprzednimi wypowiedziami, bardzo zdecydowanie twierdzi, że:

Niemcy, że Żydów mordowali, to bardzo dobrze robili. To znaczy się: wiemy, że to był człowiek, Żyd był tak samo człowiek, był Polak, jako taki... [ale] Niemcy mordowali, bo wiedzieli, że jak komuna zaleje świat, to Niemcy też przepadną, a Niemcy chcieli rozszerzyć swój ruch, swoje obiekty chcieli rozszerzyć na całą Polskę i jeszcze tam na Ukrainę... Więc Niemcy... Jak Żyd się zlikwiduje, to Niemcy tam opanują i będą panowali Niemcy... Niemcy zwiedzieli, czym Żydzi pachną i dlatego wymordowali – i słusznie – wymordowali w pień wszystko.

Warto zwrócić uwagę, że w wypowiedzi tej respondent nie dokonuje dehumanizacji Żyda („był tak samo człowiek”), a także – wbrew kategorycznie wyrażonemu wcześniej zdaniu – nie odmawia mu „bycia Polakiem”. Nie odwołuje się też do innych, na przykład religijnych, „racjonalizacji” zagłady Żydów. Jest ona interpretowana jako rezultat walki Niemiec z „żydowskim komunizmem” o panowanie nad światem.

Oprócz specyficznej „historiozofii” autor podzielił się też konkretnym opisem zagłady Żydów, której był naocznym świadkiem¹¹ w sąsiednim mieście T.:

No to wstąpiłem do brata, on tam mieszkał na ulicy A., po dziś dzień tam mieszka, i z okna my widzieli, z drugiego piętra, co się tam działo. Tam cztery–pięć dni wcześniej kopaczkami te bagry takie kopały, pięć–sześć metrów głęboko ziemię, darli takie baseny wielkie, tam to woda była... Robili takie pomosty, po

¹¹ Być może mamy tu do czynienia z konfabulacją, jednakże opowieść respondenta jest prawdopodobna (choć oczywiście zniekształcona) – tak przynajmniej wynika z innych relacji i opracowań historycznych na temat zagłady Żydów w T.

dwa do każdego tego zbiornika tam. Pomosty robili, takie może z metr szerokie i z tamtej strony i z tej strony. I tych Żydów w nocy likwidowali resztę... Jak se zaczęli równo ze szarówką, wstrzymany ruch, światła wygaszone, nie wolno nic, a my z okna... Akurat my z bratem stali i patrzyli na całą tą scenę do białego rana... [Strzelali do Żydów] z dwóch karabinów maszynowych. Żydów wpędzali na te przejścia z tych desek, a oni tak skos... Jak mieli iść w tą stronę, to ten z tej strony, a ten z tej strony... Strzelali... I Żyd tam, jeden ze strachu, drugi postrzelony, trzeci półżywy – wszystko wpadało tam, bo kazali uciekać... Oni uciekali, a ci strzelali. Wszystko w te wodę, w te baseny i to się wszystko wytopiło. I tam nie wolno było przez dwa dni się przybliżyć nikomu, nie wolno było mieszkańcom co tam mieszkali na ulicy... bo chodziły stale, patrole chodziły niemieckie... Jak ktoś tam do okna, to od razu ciach... strzelali. To się do okna nikt nie wychylił, gdzieś między wazony coś tam popatrzył, ale oficjalnie nic. Pojechali spychami, zrównali, ślad po Żydach zaginał. Tam leży paręnaście tysięcy, ich tam leży...

Trudno uniknąć wrażenia, że powyższy opis mógł – po transformacji – stać się podstawą wizji wypełnionych wodą stawów, w których Żydzi mieli mordować polskich katolików. Projekcja taka mogła mieć charakter kompensacyjny i stanowić próbę ekspresji przekonania o równoważności żydowskich i nieżydowskich tragicznych losów. Można ją też być może traktować jako konstrukcję racjonalizującą tragiczny los Żydów – zbrodnicze zamiary tych ostatnich wobec Polaków-katolików mogły w umyśle respondenta posłużyć jako usprawiedliwienie (równoległe z rzekomym komunizmem Żydów) tego, co zrobili z Żydami Niemcy.

Ratowanie Żydów

Pomimo przedstawionych powyżej wywodów dotyczących żydowskiej wrogości wobec Polaków-katolików i pomimo przekonania, że Niemcy zrobili dobrze, mordując Żydów, respondent twierdzi, iż sam przyczynił się do uratowania kilku żydowskich dziewcząt. Jedna z tych sytuacji zdarzyła się podczas rewizji w domu respondenta i miała według niego następujący przebieg:

Te Żydóweczki dwie, te co do nas przychodziły, mignęły mi się [i] uciekły za stodołę... Usłyszałem tylko płacz, takie szlochanie i se myślę... Zobaczyłem tą... Franka jednej było... i któraś druga. Wyleciałem, żeby te Żydóweczki ratować, bo Żydóweczki zbłąkane, no nie dziwię się i w przestkach przed śmiercią, to mogły same w ręce wpaść... Wyleciałem, a one obie siedzą pod takim krzakiem śliwek, takie straszne lzy im lecą ciurkiem z oczu... To te jedne wpakowałem w pokrzywy, takie pierońskie pokrzywy były koło płotu, ona się tam i poparzyła, ale nic nie skarżyła się i tam jej zagarnąłem te pokrzywy na nią, jakby Niemcy szli... szukali. A tą drugą złapałem tu na plecach za szmaty, rzuciłem ją przez płot, przeskoczyłem, po drugiej stronie był drugi płot sąsiada, przerzuciłem ją przez płot i smykem wtedy złapałem za nogę [i] takem ją ciągnął... No ratowałem tą dziewczynę, żeby ją ratować i tam ją wciągnąłem w taki rów i tam ponaginałem trochę i com tylko mógł, przykryłem ją. Wróciłem się po tą drugą, a drugą już żem załadował gdzie indziej, bom się bał... Myślę sobie: jak złapią jedne, to druga się uratuje... Dwie na raz no to... No i Niemcy chodzili tam koło tej stodoły i patrzali się, śliwek se parę urwali i nie zwracali tam uwagi na to... I te Żydówki się obydwie uratowały i są dziś w Izraelu.

W powyższym, bardzo realistycznym opisie na uwagę zasługuje język, w jakim respondent przedstawia swoją pomoc. Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest on pełen przemocy. Ratowane dziewczęta są „pakowane w pokrzywy”, „łapane za szmaty”, „przerzucane przez płot” (dwa razy), „ciągnięte za nogę”, „wciągane w rów”, „załadowywane”. Być może jest to kwestia barwnego języka respondenta, być może wciągnęła go heroiczna narracja historii młodego (wówczas) mężczyzny ratującego również młode kobiety. Być może coś z sytuacji naładowanej przemocą wpłynęło na język, w jakim jej uczestnik opisuje ją po latach. Być może też swoją rolę odegrało tu młodsze uczucie do żydowskiej dziewczynki i stąd podświadomy wybór języka opisującego postępowanie z ratowanymi dziewczynami w sposób niemalże przypominający agresję seksualną.

Interpretację taką uprawdopodobnia inna sytuacja ratowania żydowskiej dziewczynki, w której nasz respondent również odegrał rolę:

Była taka... Żydówka, taka blondynka, szczupła była, ładna dziewczynka. Niemcy ją już prowadzili na rozstrzelanie, a ja znałem tego jej ojca, bo tam już nieraz byłem w tym domu... Ten Żyd tak strasznie płakał o tą córkę, no bo jedne tą córkę miał... No i żeby ratować jako tą córkę, żeby ratować... A ja do tej Żydówki mówię: „Sarka, uciekaj!”. Oni [niemieccy żołnierze] nie wiedzieli, co ja do tej Żydówki mówię, a ta Żydówka tak pomału koło płotu, to tak dała dęba, to jej całą pupinę widać było, to tak uciekała, kiecka za nią... I uciekła... i uratowała się.

Kontekst tej opowieści jest bardzo niejasny. Zastanawiać jednak może, że zamiast drobiazgowego opisu, który można znaleźć w innych wypowiedziach

respondenta, mamy tu do czynienia przede wszystkim z obrazem odsłoniętych pośladek żydowskiej dziewczynki, będącym głównym elementem wspomnienia o jej uratowaniu.

Należy też wspomnieć, że mówiąc o ratowaniu Żydów, respondent przedstawił również bardzo trzeźwą opinię na temat tego, co można było zrobić:

Polacy mogli uratować niemal połowę Żydów. Tak, bo to się dało. W mieście jest gorzej, bo to te ulice: dwie, trzy, pięć i to już tam nie ma wstępu nikt i wszystko wyciągną stamtąd, ale na wsi! Na wsi to można było wszystko zrobić.

Podsumowanie wątków pola władzy/przemocy

W polu tym występuje około 7 wątków, z których część jest wzajemnie spleciona. Na uwagę zasługuje fakt, że tematycznie jest to pole zróżnicowane. Wprawdzie wszystkie występujące w nim wątki dotyczą tematu władzy, dominacji i przemocy, jednak można je podzielić na te związane z dominacją nieżydowskich Polaków nad Żydami („dokuczanie Żydom”), dotyczące zagłady Żydów i ratowania Żydów przez Polaków-katolików oraz związane z dążeniem Żydów do dominacji nad Polakami-katolikami. Ta ostatnia kategoria zawiera zresztą najwięcej wątków: „żydokomuny”, „uprzywilejowanych Żydów”, „żydowskiej solidarności” i „żydowskich planów eksterminacji Polaków-katolików”.

Jest to pole najsilniej antagonizujące: granica między Żydami a nieżydowskimi Polakami jest w nim najsilniej zarysowana, zwłaszcza w motywach dotyczących żydowskiej dominacji, które są też

najsilniej zmitologizowane. Granica międzygrupowa konstruowana w motywie „dokuczania Żydom” jest mniej istotna, dotyczy bowiem – zdaniem respondenta – psot i żartów młodzieży, które tak właśnie były traktowane przez dorosłych, tak Żydów, jak i nieżydowskich Polaków (choć w przypadku tych ostatnich pobłażliwość była zapewne większa). W motywie zaśluby Żydów nieżydowscy Polacy występują w roli obserwatorów: nie są uczestnikami aktów przemocy, znajdują się poza centrum opisywanych wydarzeń.

Pole władzy/przemocy jest polem względnie autonomicznym: wątki w nim występujące nie odsyłają do innych kodów, w których mogłyby zostać przeformułowane (za wyjątkiem być może pola seksu – w związku ze specyficznym językiem używanym przez respondenta do opisu ratowania młodych Żydówek). Sądząc, że w autonomiczności omawianego pola szukać należy przyczyny rozbudowania wątków żydowskiej dominacji. Respondent, prezentując agresję skierowaną przeciwko Żydom (ludobójczą – w wątku zaśluby i „codzienna” – w wątku „dokuczania Żydom”), nie był w stanie zreinterpretować jej w innym kodzie (np. sakralnym czy związanym ze śmiercią), stąd też, niejako „dla równowagi”, przypisał Żydom zbrodnicze zamiary wobec nieżydowskich Polaków. Jest to zaskakujące, ponieważ z całości wywiadu nie wynika, aby poglądy te były ugruntowane w całokształcie przekonań respondenta na temat Żydów.

Podsumowanie

Pole sacrum prezentuje ambiwalentny obraz stosunku respondenta do religii żydowskiej. W wątku religijności Żydów, a nawet w wątku „złotego cielca”, zauważalny jest szacunek respondenta dla głębokiej

wiary Żydów i miejsca, jakie zajmowała ona w ich życiu. Poza tym w wątku świąt żydowskich występuje nuta dezaprobaty w stosunku do zakłócania żydowskich uroczystości religijnych, a w wątku mordu rytualnego respondent zdecydowanie neguje prawdziwość opowieści o Żydach używających chrześcijańskiej krwi. Z kolei jednak wątek „zabójców Jezusa” buduje opozycję między Żydami a Polakami-katolikami, potwierdzając się empirycznie w opisywanych w wątku świąt żydowskich przypadkach zakłócania żydowskich ceremonii, a wątek „złotego cielca” zawiera elementy deprecjonujące religię żydowską. Sprawia to, że kody pola sacrum są powiązane z kodami władzy/przemocy, choć nie są przywoływane, gdy respondent opowiada na przykład o zagładzie Żydów czy o rzekomych zbrodniczych planach Żydów wobec nieżydowskich Polaków.

Nieco mniej ambiwalentne jest pole śmierci. O ile wątki cmentarza i przebiegu pogrzebu są raczej opisowe i nie zawierają istotnych wartościowań Żydów (choć implicite przyjmują istnienie bariery między obiema społecznościami), o tyle wątek żydowskiego pochówku w pozycji siedzącej bardzo silnie antagonizuje Żydów i katolików, przypisując tym pierwszym nieuczciwą „konkurencję eschatologiczną” i wiążąc tym samym kod śmierci z kodami sacrum i władzy/przemocy.

Podobnie przedstawia się pole seksu. Występujące w nim wątki nie są antagonizujące, lecz raczej segregujące. W pierwszym i ostatnim z nich występuje silna granica między Żydami a Polakami-katolikami. Odmienność, cielesnie znaczone obrzeżaniem, sprawia, że obie społeczności są od siebie oddzielone, to znaczy ich członkowie nie stanowią

dla siebie potencjalnych partnerów związków. Opozycję tę częściowo burzy wątek „pięknej Żydówki”, jednakże wyraża on jedynie młodzieńcze fascynacje respondenta, wyparte przez świadomość normy społecznej, której przekroczenie, to znaczy na przykład małżeństwo z Żydówką, stanowi „zbochenie” i nie prowadzi do akceptowalnych związków. Jest to pole względnie odizolowane od innych, to znaczy, że jego kod nie wiąże się z kodami innych pól. Nikły ślad takiego powiązania można zauważyć co najwyżej w języku, w którym respondent opisuje ratowanie przez siebie młodych Żydówek w czasie II wojny światowej.

Najważniejsze w wywiadzie jest pole władzy/przemocy. Zawiera ono najwięcej wątków i są to wątki bardzo zróżnicowane. Obok wątku „dokuczania Żydom” przez nieżydowskich Polaków mamy w nim rozbudowane wątki żydowskiej dominacji nad Polakami-katolikami, w tym zupełnie fantastyczny wątek żydowskich planów masowej eksterminacji katolików. Obok – potraktowanego opisowo – wątku zaśluby Żydów mamy osobisty wątek ratowania przez respondenta żydowskich dziewczynek.

Pole to jest względnie autonomiczne: o ile kody innych pól są nieobecne w polu władzy/przemocy, to przemoc i władza obecne są w innych analizowanych tu polach znaczeniowych wypowiedzi respondenta. W polu sacrum jest to wątek „zabójstwa Jezusa” przez Żydów i zakłócania świąt żydowskich przez Polaków-katolików, w polu śmierci – wątek „pochówku na siedząco”, za pomocą którego przebiegli Żydzi starają się zdobyć eschatologiczną przewagę nad chrześcijanami, w polu seksu – kontrola endogamii poprzez dezaprobatę dla związków mieszanych.

Kod władzy/przemocy może więc służyć jako punkt wyjścia do analizy innych wątków poruszanych przez respondenta. Nie oznacza to jednak, że wątki te są całkowicie podporządkowane agonistycznej logice opozycji polsko-żydowskiej. Wręcz przeciwnie: zwłaszcza na podstawie sacrum granice między obiema społecznościami są wprawdzie zaznaczone względnie wyraźnie, ale respondent prowadzi ich warianty często w miarę blisko symbolicznego centrum własnej grupy (na przykład kiedy wypowiada się o religijności żydowskiej, stawianej za wzór katolikom). Nawet wtedy, gdy inny wariant tej granicy przebiega dalej od centrum (na przykład w wątku „zabójców Jezusa”) nie stanowi on w ujęciu respondenta szczególnie konfliktownego podziału. W polu seksu z kolei, pomimo użycia ostrych, choć wynikających być może z nieporadności językowej, sformułowań, obie społeczności są prezentowane jako żyjące w separacji, nie w konflikcie. Dlatego właśnie dużym zaskoczeniem są te partie wywiadu, w których respondent snuje fascynujące opowieści, jakby zaczerpnięte z dyskursu nowoczesnego antysemityzmu politycznego.

Zakończenie

Obraz społeczności Polaków-katolików, który można wyprzeformułować z wypowiedzi respondenta na temat Żydów, jest niemal równie ambiwalentny jak obraz tych ostatnich. Są to czciciele prawdziwego Boga (w odróżnieniu od czcicieli „cielca”), ale niezbyt religijni na co dzień, w odróżnieniu od Żydów, co więcej – zakłócający ich rytuały religijne, tak jakby nie byli pewni swoich. Pomimo wiary w przewagę swojej religii mają wątpliwości, czy wygrają „konkurencję eschatologiczną” z rzekomo oszukującymi

ich Żydami. Są endogamiczni i nie wyobrażają sobie związków małżeńskich z Żydami jako codziennej praktyki, ale skrycie marzą (mężczyźni) o żydowskich kobietach. Dominują nad Żydami w życiu codziennym, ale czują się (potencjalną) ofiarą zbrodniczych knoń żydowskich. Byli raczej biernymi obserwatorami zagłady Żydów, choć zdają sobie sprawę, że mogli zrobić dużo, by ich uratować i często chcieliby być w takiej heroicznej roli obsadzeni.

W przyjętej tu perspektywie interpretacyjnej wywiad stanowi narrację, której podmiot starał się nadać spójność, zmagając się z ambiwalencją własnej percepcji Żydów. Narracja ta dąży do syntezy rozmaitych semantyk, metafor i związanych z nimi kodów, należących do polskiej ramy pamięci o Żydach, oraz indywidualnych wspomnień respondenta lub też tego, co zostało wywołane sytuacją wywiadu i zaprezentowane jako wspomnienia.

Dwie formy pamięci (jedna oparta na ramie kulturowej i druga – związana z wytworzonymi sytuacją wywiadu wspomnieniami indywidualnymi) obecne w narracji respondenta odpowiadają dwóm wizjom Żyda. Podobnie jak w analizach A. Całej (1992) mamy tu do czynienia z „Żydem symbolicznym”, który „zabił” Jezusa, dopuszcza się nieuczciwej konkurencji eschatologicznej i dąży do zdominowania lub wręcz eksterminacji Polaków-katolików, oraz z „Żydem realnym”, który boi się katolików wyrządzających mu rozliczne „psoty” i zakłócających jego rytuały, jest głęboko religijny i w drodze negocjacji stara się ułożyć sobie jakoś relacje z nieżydowskim otoczeniem.

Relacja między tymi dwiema percepcjami nie jest jednak relacją mitu i rzeczywistości, lecz raczej produk-

tem dążenia respondenta do przedstawienia istotnych dla tożsamości tematów i określenia granicy między tożsamością własną i tożsamością „Innego”. Ustanawiając tę granicę, respondent stara się zachować „parytet”: jeśli w jakimś obszarze granica przebiega daleko od centrum tożsamości własnej i jest pilniej chroniona, to w innym pojawia się bliżej swojskości i jest przepuszczalna. Parytet jest też odpowiedzialny za przekonanie o zbrodniczych zamiarach Żydów wobec katolików. Wydaje się, że respondent przedstawiając w polu władzy/przemocy zagładę Żydów z rąk hitlerowców oraz akty wrogości wobec Żydów ze strony nieżydowskich Polaków, chciał je jakoś zrównoważyć lub zracjonalizować (usprawiedliwić). W ten sposób pojawia się w wywiadzie wątek zagłady Polaków-katolików, szykowanej im przez Żydów, zupełnie nieoczekiwany w kontekście innych wypowiedzi respondenta.

Patrząc z innej perspektywy, można tu też mówić o wzbudzonym przez doświadczenie wojny lęku egzystencjalnym, o poczuciu zagrożenia, które oznaczać mogło dla respondenta zamazanie granicy między Żydami a nieżydowskimi Polakami. Deprecjacja zagłady Żydów i próba jej zracjonalizowania może służyć jako próba odbudowania granicy i podtrzymanego przez nią przeświadczenia, że nam coś takiego stać się nie może.

W bardziej ogólnej perspektywie przeprowadzona tu próba interpretacji prowadzić może do następujących wniosków. Po pierwsze, niezwykle ważny dla właściwego zrozumienia treści wywiadu jest moment jego przeprowadzenia: początek lat dziewięćdziesiątych oznaczał częstokroć radykalną zmianę warunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, w któ-

rych przebiegało życie naszych respondentów. Zmiana ta była czasem witana z nadzieją, biorąc pod uwagę negatywny w większości stosunek respondentów do poprzedniego ustroju (przynajmniej jeśli idzie o deklaracje werbalne), częściej jednak wzbudzała lęk związany z niepewnością przyszłości i rozpadem traktowanych jako oczywiste struktur codziennego życia. Z zachowaniem wszelkich proporcji można powiedzieć, że czas przeprowadzenia wywiadu mógł wzbudzać w respondentach podobne uczucia co czas, o którym opowiadali.

Z tego być może powodu w prezentowanych przez nich narracjach tożsamościowych często widzimy dążenie do stawienia czoła lękom, co przejawia się w budowaniu granic możliwie blisko centrum własnego życia i czynieniu ich mało przepuszczalnymi. Mechanizm ten przypomina relację między „traumą strukturalną” a „traumą historyczną” w teorii Dominicka LaCapry (2001), zgodnie z którą lęk związany ze strukturalną transformacją życia w teraźniejszości otrzymuje formę konkretnego strachu, odwołującego się do przeszłych sytuacji, w których życie to było zagrożone. Z punktu widzenia jednostki mechanizm ten oznacza, że ludzie, którym rozpada się ich społeczny świat, mogą poszukiwać znaczenia dla tej sytuacji w podobnych momentach w przeszłości. W takim przypadku Żydzi są nie tyle wspominani, co przywoływani jako figura bądź awatar inności, zmiany, nieznanego i lęku, a granice budowane niegdyś pomiędzy nimi a respondentami mogą być ponownie użyte, a nawet wzmocnione, w celu odgródzenia się od niepewnej przyszłości.

Z drugiej jednak strony, wiek naszych respondentów, a także poczucie „nowego początku” i nadzieje,

do pewnego stopnia związane z pierwszym okresem pokomunistycznych przemian, przyczyniały się w niektórych przypadkach do nostalgicznych powrotów do idealizowanych czasów własnej młodości, a ponieważ wywiad dotyczył Żydów jako elementów tamtych czasów, także i oni byli przedstawiani w wywiadach jako integralna część świata badanych, niebędąca czymś radykalnie odgraniczonym i obcym.

Na zarysowaną powyżej ambiwalencję nakłada się też postawa badacza, funkcjonującego w jeszcze innym czasie – współczesnego, wielowymiarowego kryzysu – i bogatszego o doświadczenia 20 lat dzielących przeprowadzenie wywiadu od ich interpretacji. Aby zdać sobie sprawę, o co naprawdę chodzi w wywiadzie, należy potraktować go zatem jako Geertzowski „gęsty opis”, uwzględniający trzy wspomniane modalności temporalne (czas, którego wywiad dotyczy, czas jego przeprowadzenia i czas interpretacji) i ich kulturowo-poznawcze odniesienia.

Po drugie, z przeprowadzonej tu interpretacji wywiadu można wyciągnąć wniosek zgodny ze spostrzeżeniami Alfreda Schütza (1962), mianowicie taki, że badani mają inne problemy niż badacze. Znaczenie przeszłości jest inne dla badanego, który realizował w niej swe zorientowane na przyszłość zamierzenia („motywy ażeby” w terminologii Schütza), i dla badacza, który nie miał w niej żadnych praktycznych spraw „do załatwienia”, lecz chciałby ją poznać w kontekście swej teraźniejszej problematyki badawczej. W konsekwencji nie powinniśmy zakładać, że badany musi/musiał być zainteresowany jakąś kwestią, ponieważ jest nią zainteresowany badacz i dziwić się, jeśli założenie to się nie sprawdza.

Nie powinniśmy się też dziwić, jeśli wspomnienia naszych respondentów są stereotypowe i powierzchowne. U podstaw wspomnienia leży bowiem opisany przez Schütza mechanizm typizacji, który sprawia, że wspominając przeszłość, postępujemy tak, jak działający w teraźniejszości aktorzy: zazwyczaj koncentrujemy się na typowych motywach typowych działań w typowych sytuacjach, zakładając przy tym daleko idącą uniformizację kategorii osób, z którymi i wobec których działamy. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy wspominamy relacje z ludźmi, którzy w przeszłości nie należeli do naszej grupy. Przez „naszość” grupy Alfred Schütz rozumiał, po pierwsze, fakt dzielenia przez jej członków tego samego wycinka przestrzeni i czasu, a tym samym życie wśród tych samych przedmiotów społecznych, po drugie – utrzymywanie między jej członkami bezpośrednich stosunków „twarzą w twarz”, po trzecie – realistyczną szansę na odtworzenie przerwanych związków pomiędzy członkami grupy w taki sposób, jakby nie stało się nic, co mogłoby te związki zakłócić (Vaitkus 1991: 84).

Spośród powyższych kryteriów zbiorowości Żydów i nieżydowskich Polaków zamieszkujące wsie i miasteczka spełniały co najwyżej kryterium drugie, choć interakcje między Żydami a nie-Żydami były w polskich wsiach i miasteczkach ograniczone i sformalizowane. Jeśli chodzi o wspólną czasoprzestrzeń, to obie grupy zajmowały wprawdzie wspólną przestrzeń fizyczną i czas zegarowy, ale żyły w zupełnie różnych przestrzeniach społeczno-kulturowych (Roskies, Roskies 1979: 45) i różnych czasach społecznych, mierzonych innym rytmem i stosujących się do innych kalendarzy, które splatając się ze sobą, tworzyły momenty spotkań i wspólnych interakcji, częściej jednak oddzielały obie grupy barierą rytuału i desyn-

chronizacji (Kaprański 1999). Jeśli zaś chodzi o kryterium trzecie, to stosunek nieżydowskich Polaków do zagłady Żydów i tych, którzy z niej ocalili, dobitnie i boleśnie ukazuje, że Żydzi nie byli przez nich traktowani jako członkowie wspólnoty, a przedwojenne relacje z nimi, niezależnie od ich charakteru, nie były postrzegane jako coś, co należy i można odtworzyć.

We wspomnianych na wstępie interpretacjach Aliny Całej i Joanny Tokarskiej-Bakir Żyd jest stałym i ważnym punktem odniesienia pamięci nieżydowskich respondentów. W koncepcji Całej dzieje się tak dlatego, że wzór kulturowy badanych tworzył się w dużej mierze w odniesieniu do Żydów i ich religii jako znaczących innych. Nie powinniśmy jednak popełniać błędu esencjalizmu i zakładać, że wzór kulturowy zawsze i w pełni manifestuje się w działaniach członków kultury, którą wyznacza. Odwołując się do stosowanej tu fenomenologii naturalnego nastawienia, uważam, że wzory kulturowe częściej dostarczają uzasadnień niż motywacji. Stosując terminologię Schütza, można powiedzieć, że ludzie częściej odwołują się do kategorii wzoru kulturowego, gdy dokonują refleksji nad swoimi motywami „ponieważ”, podczas gdy działając, koncentrują się na motywach „ażeby”. Te ostatnie są zatem ważniejsze w czasie, w którym ma miejsce działanie, zaś we wspomnieniach większą wagę przypisujemy tym pierwszym. Błędem jest jednak utożsamianie jednych z drugimi. Historyk czy socjolog jest jednak w sumie na taki błąd skazany. Łatwiej mu bowiem rozważyć przeszłe działanie w kategoriach czynników, które ukształtowały działający podmiot, lub wyznawanych przez niego wartości, aniżeli w kategoriach ciągle zmieniających się planów, zamierzeń i konstelacji interesów działających jednostek, do

których nie mamy bezpośredniego dostępu, które są ulotne i często mitologizowane przez samych działających, zwłaszcza z perspektywy czasu.

W koncepcji Tokarskiej-Bakir stała obecność Żyda w świadomości Polaków związana jest z tradycją antysemityzmu oraz traumą świadków i – czasami – współsprawców popełnionej na Żydach zbrodni, którzy w jakimś sensie stali się, ekonomicznie i społecznie, beneficjentami wymordowania społeczności polskich Żydów. Nawet jeśli Żyd nie jest obecny w świadomości danej jednostki czy grupy, to w gruncie rzeczy jest obecny, gdyż jego rzekoma nieobecność osiągnięta została za pomocą skomplikowanych technik wypierania, wymazywania, przemilczania, tabuizacji i tym podobnych. Niewątpliwie tego typu procesy zachodzą w znacznej części społeczeństwa, zwłaszcza wśród starszego pokolenia, choć już nie w pokoleniu najmłodszym, posługującym się innymi kodami kulturowymi, w których Żydzi nie odgrywają prawie żadnej roli. Być może jednak również w przypadku starszego pokolenia sytuacja jest bardziej skomplikowana. Opisane wcześniej praktyki wykluczania Żydów ze wspólnoty społecznej powodują, że zostali oni również automatycznie wykluczeni ze wspólnoty pamięci. W wielu przypadkach Żydzi mogą być zatem obojętni respondentom (do tego stopnia, że nie odczuwają oni potrzeby wypierania pamięci o Żydach), a ich pojawienie się w narracji może być wywołane sytuacyjnymi i przygodnymi czynnikami, charakteryzującymi moment jej tworzenia (na przykład sytuacją wywiadu).

Nie znaczy to oczywiście, że wypowiedzi takich, jak analizowana w tym artykule, nie można interpretować jako manifestacji antysemityzmu. Może

to jednak być antysemityzm bezrefleksyjny, wbudowany w szerszy proces (re)konstrukcji tożsamości. Wolfgang Benz (2004) twierdzi, że w Europie Wschodniej antysemityzm, zwłaszcza w okresach przemian społecznych mających charakter kryzysu, nabiera szerokiego znaczenia, wykraczając poza wrogość wobec Żydów. Jest on mianowicie jednym z elementów procesu restrukturalizacji „świata życia” jednostek i grup, w celu uporządkowania go i nadania mu na nowo znaczenia. Jest także instrumentem komunikacji, umożliwiającym społecznej, etniczno-narodowej czy religijnej większości zbudowanie poczucia wspólnoty poprzez stworzenie szeroko podzielanych ram interpretacji rzeczywistości. Jest także ukrytym kodem kulturowym, który w momencie aktywacji może być wykorzystany jako katalizator i wspólny mianownik wielu różnych, często wzajemnie wykluczających się, tendencji społecznych i politycznych. Taka właśnie aktywacja mogła mieć miejsce w sytuacji przeprowadzania analizowanego tu wywiadu.

Po trzecie wreszcie, wywiad, na podstawie którego staramy się zrekonstruować posiadany przez respondenta obraz Żyda, mówi nam w gruncie rzeczy o tym, kim jest respondent, a różne cechy przypisywane Żydom nie muszą być związane ani z wzorem Żyda w kulturze, ani z represją doświadczenia zagłady, lecz mogą być projekcją tego, z czym respondent się nie utożsamia, na innych. Jest to antyobraz respondenta, z którego więcej możemy dowiedzieć się o nim samym niż o grupie, której został on przypisany i jej rzeczywistych stosunkach z innymi. Przypisanie to jest elementem poszukiwania bezpieczeństwa egzystencjalnego i przykładem wysiłku na rzecz kontrolowania przygodności, który

umożliwia nam znalezienie lub nadanie sensu otaczającej nas rzeczywistości i naszego w niej miejsca. W trakcie tych wysiłków budujemy relacje z otoczeniem, produkując jego wizje oraz tworząc, organizując, przetwarzając i wartościując informacje na jego temat (White 2011:11), co nie znaczy, że informacje te są adekwatnym źródłem wiedzy o otoczeniu.

W literaturze można spotkać definicję etnometodologii jako badania genealogicznej relacji między praktykami społecznymi a sposobami zdawania sprawy (*accounts*) z tych praktyk (Lynch 1993: 1). Można potraktować tę definicję jako wyzwanie dla studiów

nad pamięcią społeczną, które badają, jakie sposoby zdawania sprawy z praktyk, które miały miejsce w przeszłości, funkcjonują w teraźniejszości i w jaki sposób. Zbyt często badania takie koncentrują się albo na owych praktykach, albo na naturze ich opisu (wspomnieniach), zapominając o tym, że właściwym przedmiotem badania jest relacja między nimi. Zbyt często też zapominamy, że zdawanie sprawy z przeszłych praktyk społecznych jest również praktyką społeczną, tym razem dokonującą się w teraźniejszości. Mam nadzieję, że przedstawiona tu propozycja interpretacji wywiadu przyczyni się do refleksji nad samoświadomością studiów nad pamięcią.

Bibliografia

Bauman Zygmunt (1992) *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.

Benz Wolfgang (2004) *Anti-Semitism in Europe. Traditions, Structures, Manifestations*. Uppsala: Uppsala University.

Burke Peter J. (2013) *Identity, Social* [w]: Byron Kaldis, ed., *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, vol. 1. Los Angeles: Sage, s. 453–457.

Cała Alina (1987) *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Cała Alina (1992) *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

Forecki Piotr (2010) *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Geertz Clifford (1973) *The Interpretations of Culture*. New York: Basic Books.

Grabowski Jan (2011) *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.

Kaprański Sławomir (1999) *People of Different Times* [w]: tenże, ed., *The Jews in Poland*, vol. 2. Kraków: Judaica Foundation.

King Anthony (2004) *The Structure of Social Theory*. London: Routledge.

Kurowski Marek M. (2004) *Paradoks i ironia, czyli krótki kurs socjologii Niklasa Luhmanna*. „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” nr 1–4, s. 79–98.

LaCapra Dominick (2001) *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lynch Michael (1993) *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur Paul (2003) *O sobie samym jako innym*. Przełożył Bogdan Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Roskies Diane K., Roskies David G. (1979) *The Shtetl Book. An Introduction to East European Jewish Life and Lore*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.

Schütz Alfred (1962) *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* [w]: tenże, *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff, s. 3–47.

Skarga Barbara (1997) *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Stomma Ludwik (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Tokarska-Bakir Joanna (2004) *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze.

Tokarska-Bakir Joanna (2008) *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Vaitkus Steven (1991) *How Is Society Possible?* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Waldenfels Bernhard (2002) *Topografia obcego*. Przełożył Janusz Siderek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

White Harrison C. (2011) *Tożsamość i kontrola*. Przełożyła Agnieszka Hałas. Kraków: Nomos.

Yerushalmi Yosef H. (1996) *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press.

Cytowanie

Kaprański Sławomir (2015) *O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 6–33 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

What Is It All About in the Interview? An Attempt to Interpret the Memories About the Jews as Narratives of Identity

Abstract: The article presents a method of interpreting in-depth interviews regarding the ways in which non-Jewish Poles remember Jews. The intention of the suggested method is to find a new perspective that would be complementary to the two most important ones that can be found in the Polish research on this subject: the ethnographic approach and the perspective inspired by psychoanalysis. The main assumption of the presented method is that an interview is not a recollection of the past but a narrative of identity in which the past is (re)constructed according to the imperatives of the present in which the interview is conducted, and the Jews serve to an interviewee only as a frame of reference for his/her constructs of identity. It is further assumed that narratives of identity are constructed along four main dimensions: sacrum, death, sex, and power/violence, each with its own cultural semantics and binary code that is used to separate practices and beliefs that characterize “Us” from those we attribute to “Them.” These codes, together with stories about “Us” and “Them,” make the warp and weft of the narrative identity represented in the interview, which corresponds to Clifford Geertz’s idea of culture as the webs of significance we have spun and in which we are entangled. Then, a single interview has been selected and interpreted to show how the interviewee organizes his stories about Jews in different semantics and codes to keep his narrative of identity consistent.

Keywords: Interpretation of Interview, Memory, Narrative of Identity, Jews, Antisemitism

Marcjanna Nózka, Natalia Martini
Uniwersytet Jagielloński

Metody mobilne i wizualne w praktyce badawczej. Zastosowanie fotospaceru w socjologicznych badaniach map mentalnych i zachowań terytorialnych ludzi

Abstrakt Artykuł zawiera wprowadzenie do założeń metodologicznych badań, których celem była identyfikacja map mentalnych zamieszkiwanej okolicy i zachowań terytorialnych osób doświadczających wykluczenia w różnych sferach życia. W tekście znalazły się także odniesienia do cząstkowych wyników badań, opracowanych na podstawie danych zebranych z wykorzystaniem poznawczej schematyzacji ścieżek, wspomaganą fotospacerem. Na tej podstawie wyróżniono typowe sposoby bycia w przestrzeni i doświadczania jej przez badanych. Autorki tekstu omawiają teoretyczne i metodologiczne implikacje sięgania po metody wizualne i mobilne w procesie wzbudzania i gromadzenia wiedzy o przestrzeni; na końcu – odwołując się do praktyki terenowej – wskazują na korzyści oraz ograniczenia w ich zastosowaniu.

Słowa kluczowe fotospacer, mapy mentalne, mobilność, wizualność, przestrzeń

Marcjanna Nózka, dr, absolwentka etnologii i socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Adiunkt w Instytucie Socjologii UJ. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół socjologii problemów społecznych, wykluczenia i marginalizacji społecznej, socjologii przestrzeni i poznania społecznego. Obecnie kierownik projektu NCN pn. *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni. Wpływ wykluczenia społecznego na postrzeganie i poznawczą schematyzację przestrzeni fizycznej oraz zachowania terytorialne osób wykluczonych* oraz główny wykonawca w projekcie NCN pn. *Różnice i granice w procesie tworzenia wielkomiejskich społeczności sąsiedzkich. Studium społeczno-przestrzenne*.

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii UJ, 31-044 Kraków, ul. Grodzka 52
e-mail: marcjanna.nozka@uj.edu.pl

Natalia Martini, mgr, absolwentka kulturoznawstwa międzynarodowego i socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorantka w Instytucie Socjologii UJ. Jej zainteresowania naukowe to: metodologia badań jakościowych, socjologia miasta, socjologia życia codziennego. Członkini zespołu realizującego badania w ramach projektu *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni. Wpływ wykluczenia społecznego na postrzeganie i poznawczą schematyzację przestrzeni fizycznej oraz zachowania terytorialne osób wykluczonych* pod kierownictwem dr Marcjanny Nózki.

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii UJ
31-044 Kraków, ul. Grodzka 52
e-mail: natalia.ewa.martini@gmail.com

(Foto)spacer – mobilność i wizualność – inspiracje teoretyczne i metodologiczne

Chodzenie to podstawowy sposób wytwarzania sensu otoczenia w życiu codziennym (por. m.in. Ingold, Lee 2006; de Certeau 2008). Przeniesione na grunt praktyki badawczej stanowi skuteczne narzędzie poznania, które cieszy się rosnącym zainteresowaniem przedstawicieli różnych dyscyplin (m.in. socjologii, antropologii, etnografii, geografii i urbanistyki) zajmujących się badaniem społecznych aspektów przestrzeni. Spacer badawczy łączy w sobie zalety klasycznego wywiadu i obserwacji, przewyższając ich ograniczenia w zakresie oferowania dostępu do wielozmysłowego doświadczenia stanowiącego fundament społecznych praktyk przestrzennych i zachowań terytorialnych. W praktyce najczęściej polega na „przemieszczaniu się wraz z uczestnikami badań oraz rejestrowaniu ich jednostkowo, społecznie i kulturowo uwarunkowanych sposobów doświadczania, opowiadania i pokazywania materialnego, niematerialnego i społecznego otoczenia” (Pink 2007: 240 [tłum. własne]).

Istnieje wiele wariantów spaceru badawczego, który – w zależności od interesów poznawczych badacza – może przebiegać wcześniej zaplanowaną lub spontanicznie obraną trasą, mogą w nim uczestniczyć dwie osoby (badacz i badany) lub grupa (np. młodzieży uczestniczącej w badaniu), mogą nim kierować konkretne pytania lub swobodna narracja, może mu towarzyszyć aparat fotograficzny lub kamera wideo. W trakcie spaceru dane rejestrowane są nie tylko przez urządzenia typu dyktafon, aparat, kamera czy lokalizator,

lecz również przez ciało badacza, poruszające się w przestrzeni i doświadczające jej wieloma zmysłami. Ucieleśnione doświadczenie badacza stanowi unikalną podstawę empatycznego rozumienia bycia w przestrzeni, którego doznaje na co dzień badany (por. Pink 2007) i stanowi jedną z przewag spacerowania w porównaniu z innymi metodami i technikami badawczymi. Wśród pozostałych korzyści wymienić można między innymi: (1) obecność przestrzeni w roli „aktywnego uczestnika” procesu badawczego, który stymuluje wymianę idei, wzbogaca narrację o wątki i szczegóły, które mają tendencję do umykania uwadze, gdy próbuje się je przywołać z pamięci, i dostarcza bezpośredniej wiedzy na temat kontekstu relacjonowanych doświadczeń; (2) możliwość eksploracji świadomości praktycznej (Giddens 2003) użytkowników przestrzeni, a więc tej, która wymyka się próbom werbalizacji, możliwa jest jednak do przekazania w drodze demonstracji; (3) możliwość stosunkowo łatwego, adekwatnego do okoliczności generowania materiału fotograficznego i filmowego oraz wykraczania poza kanoniczną formę wypowiedzi naukowej, jaką jest tekst.

Spacer badawczy znajduje zastosowanie w eksploracji różnorodnych problemów badawczych. Za jego pomocą badano między innymi postrzeganie i waloryzowanie przestrzeni (Kusenbach 2003; Jones i in. 2008), osvajanie przestrzeni i wytwarzanie sensu otoczenia (Pink 2007; Trell, Van Hoven 2010), użytkowanie przestrzeni (Nózka, Smagacz-Poziemska 2013), przestrzenne wymiary praktyk społecznych (Raulet-Croset, Borzeix 2014), indywidualne biografie (Kusenbach 2003) i pamięć społeczną (Wódz 2013). Opisywana metoda szczególnie

dobrze sprawdza się w badaniu „wartości przestrzennych” (por. Znaniecki 1938), a więc przestrzeni obecnych w doświadczeniu jej użytkowników oraz „przestrzeni egzystencjalnych” (por. Libura 1990), których zasięg i charakter określa społeczne usytuowanie jednostek. Podążanie „utartymi ścieżkami” badanych daje wgląd w ich pozycje ekologiczne, które określają prawo i sposób obecności w przestrzeni w zależności od lokalizacji w strukturze społecznej (por. Znaniecki 1938). Spacerowanie pozwala dostrzec elementy przestrzeni istotne z punktu widzenia przedstawicieli różnych kategorii społecznych. Spojrzenie i pozostałe zmysły badacza kierowane są bowiem przez systemy istotności badanych (Kusenbach 2003), którzy wprowadzając go po własnym otoczeniu, pokazują mu miejsca, a więc przestrzenie (dla nich) znaczące (por. Tuan 1987; Cresswell 2004). W trakcie spaceru istotny jest proces, w którym pewne elementy otoczenia stają się dla badacza widoczne dzięki znaczeniu, jakie przypisuje im badany. Zdolność do dostrzegania w punkcie skupienia miejsca spotkań towarzyskich, a w rozłożystym krzewie miejsca do spania to efekt specyficznej „tresury”, której poddawana jest percepcja badacza spacerującego po mieście z osobami bezdomnymi. Owo uczenie się przestrzeni sterowane cudzym doświadczeniem oraz wiedza na temat materialnego i niematerialnego otoczenia generowana przez różne zmysły stanowią niewątpliwie korzyści płynące ze stosowania spacerów jako techniki badawczej.

W dalszej części artykułu omówione zostanie zastosowanie fotospaceru jako techniki wspomagającej socjologiczne badania map mentalnych przestrzeni oraz zachowań terytorialnych ludzi na bazie do-

świadczeń zdobytych w trakcie realizacji projektu *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni. Wpływ wykluczenia społecznego na postrzeganie i poznawczą schematyzację przestrzeni fizycznej oraz zachowania terytorialne osób wykluczonych*¹.

Badając umysłowe reprezentacje przestrzeni – zarys projektu

W mechanizmie powstawania umysłowych obrazów przestrzeni ważną rolę odgrywają, według Kevin Lyncha (2011), elementy krystalizujące jej strukturę, to jest: drogi, węzły, granice i punkty orientacyjne. Ich wzajemne powiązanie jest warunkiem przestrzennej orientacji, a także ukształtowania czytelnego i rozpoznawalnego wizerunku miejsca, co stanowi istotny element zakorzenienia w środowisku, a także przystosowania się do jego warunków. U podstaw tej zdolności leży wiedza o środowisku, nabyta między innymi dzięki osobistemu doświadczeniu, a także będącym w obiegu społecznym informacjom. Jest to wiedza o sieci miejsc, ścieżek, obiektów i lokali, o ich najlepszych, wzajemnych powiązaniach, o nieznanach powszechnie drogach na skróty, szlakach pieszych wędrówek, miejscach nieformalnych spotkań. To także wiedza o ludziach, lokalnych społecznościach, ich tradycji, kulturze i zwyczajach. Zachowane w indywidualnej pamięci obrazy miejsc zamieszkania są zatem zapisem emocji, znaczeń i społecznych praktyk (por. Czyński 2006: 192). Identyfikacja owych obrazów zakodowanych w formie map poznawczych (mentalnych, wy-

¹ Projekt finansowany przez Narodowe Centrum Nauki, nr 2012/05/B/HS6/03876. Kierownik projektu: Marcjanna Nózka. Natalia Martini jest członkinią zespołu realizującego badania w terenie – zarówno na etapie pilotażowym, jak i badań właściwych.

obrażeniowych), stanowiących „umysłową ramę odniesienia zawierającą reprezentację przestrzennej organizacji środowiska fizycznego” (Bell i in. 2004: 97), pozwala więc wyjść poza refleksję na temat tego, co w przestrzeni fizycznej i co dane za pośrednictwem zmysłów, umożliwiając zrozumienie indywidualnych aktywności ludzi w danej przestrzeni, wzajemnych relacji: ludzie–ludzie; ludzie–przestrzeń; przestrzeń–ludzie, ale także typowych sposobów poruszania się w tej przestrzeni i jej użytkowania. Mapy stanowią bogate źródło wiedzy na temat tego, jak ludzie porządkują informacje o otaczającym ich świecie, jak postrzegają środowisko, w którym żyją, także w jego społecznym czy też symbolicznym wymiarze. Z tych między innymi powodów badania wspomnianych map powiązane z zachowaniami terytorialnymi, dostrzegając związek między nimi a sposobem działania ludzi w przestrzeni i jej waloryzacją (m.in. poczuciem bycia u siebie, przywiązaniem do miejsca i jego kontrolą, sposobami przemieszczania się i [re]organizowania przestrzeni).

Na kanwie wspomnianych powyżej założeń i identyfikacji potencjału wiedzy, jaka kryje się za mentalnymi mapami przestrzeni, zaprojektowane zostały badania *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni*, zmierzające do rozpoznania społecznie podzielanej wiedzy na temat otoczenia fizycznego, zorganizowanej w schematach poznawczych, zdroworozsądkowych teoriach, bieżących interpretacjach sytuacji, uwzględniające subiektywne doświadczenie wykluczenia jako warunkującą ją zmienną. Uzasadnieniem podjęcia badań były dodatkowo ustalenia, że brakuje projektów, w których doświadczenie wykluczenia stanowiłoby zmienną procesów postrzegania i waloryzowania przestrzeni fizycznej. Przyjęto, że zarów-

no spełnianie formalno-prawnych kryteriów bycia wykluczonym (długookresowe bezrobocie, bezdomność, ubóstwo ustawowe²), jak i autopercepcja ludzi – będąca niejednokrotnie konsekwencją świadomości tych pierwszych – mają równie realny wpływ na ich codzienne aktywności i sposób postrzegania tego, co ich otacza. Poczucie wykluczenia – w aspekcie psychologicznym, społecznym i przestrzennym – uznano więc za istotny czynnik różnicujący relacje „w” i „do” przestrzeni, ze względu na – współwystępujące z nim – zmienne u różnych osób przekonanie o wpływie na swoje życie, poczucie bycia u siebie, codzienne aktywności, relacje społeczne i mobilność. Ponadto założono, że subiektywne doświadczenie wykluczenia ściśle może wiązać się ze szczególnym sposobem traktowania zamieszkiwanej (czy też zajmowanej) przestrzeni jako szczególnego rodzaju miejsca: „znaczącego” i „nadającego znaczenie”.

Zakładając, że ludzie postrzegając i wartościując przestrzeń, tworzą jej wyobrażenia za pomocą słów, sądów, pojęć, symboli oraz schematów, w projekcie *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni* skonstruowano i wykorzystano kombinowane narzędzie badawcze, które składało się z trzech uzupełniających się elementów:

- Kwestionariusza służącego do pomiaru subiektywnego poczucia wykluczenia. Zawarte w kwestionariuszu stwierdzenia stanowiące wskaźniki wykluczenia były czytane przez badacza, badany miał się do nich ustosunkować, wskazując odpowiedzi na skali od „zdecydowanie tak” do „zdecydowanie nie zgadzam się”.

² Przez ubóstwo ustawowe rozumie się spełnianie kryterium dochodowego uprawniającego do uzyskania zasiłku z systemu pomocy społecznej.

- Zadań polegających na: a) samodzielnym wykonywaniu przez badanych *map szkicowych*. Rysunek mapy okolicy powstawał według uznania badanego, w oparciu o instrukcję, aby *naszkicować ulice, budynki i inne obiekty znajdujące się w najbliższej okolicy*. Badany miał rysować wszystko to, co pamięta i tyle, ile zmieści się na kartce, mówiąc równocześnie, co rysuje; b) „odbyciu” przez badanego *spaceru mentalnego* (w wyobraźni) do wybranego przez siebie miejsca i wykonaniu szkicu zwizualizowanej trasy. W tym zadaniu badany pytany był o szczegóły trasy, punkty charakterystyczne, to co widzi, słyszy i czuje po drodze.
- Kwestionariusza wywiadu z pytaniami zamkniętymi, półotwartymi i otwartymi. Pytania dotyczyły między innymi kwestii związanych z identyfikacją, waloryzacją, zajmowaniem i użytkowaniem określonych przestrzeni. Część pytań bezpośrednio odnosiła się do zadań wykonanych przez badanych, na przykład: czy lubią wyrysowaną przez siebie na mapie okolicę? Czy ta okolica jest bezpieczna? Czy jest dobra? Czy czują się w tej okolicy jak u siebie?

Ludzie „tworzą miejsca” na wiele sposobów: nazywając je, zarządzając, reorganizując, dostosowując środowisko do swoich potrzeb (Cresswell 2004). Człowiek (re)produkuje miejsca tak przez swoje wspomnienia, wyobraźnię, emocje, jak i doświadczanie ich za pośrednictwem wszystkich swoich zmysłów. Tym samym, to nie tylko wzrok dostarcza informacji pozwalających na konstruowanie obrazu miejsca. Na doświadczenie i kreowany wizerunek tegoż składa się także ruch: wchodzenie i schodzenie z góry, skręcanie i zawra-

canie, poruszanie się po schodach; dźwięk: ulicznego zgiełku, rozmów spacerowiczów; zapach: spalin, koszonej trawy i gotowanego barowego jedzenia; dotyk: pozwalający doświadczyć chłodu metalowej barierki, nierównego bruku pod stopami czy szorstkiej fasady miejskiego budynku; a nawet skojarzony z daną przestrzenią – zlokalizowaną tam kawiarnią, budką z fast foodem, zacienioną ławką – smak: porannej kawy czy zjedzonych frytek. Natomiast w standardowych wywiadach, w których celem jest identyfikacja wiedzy o miejscu, uczestnicy badania zwykle pytani są z pominięciem właściwych dla niego kinestetycznych, słuchowych, węchowych, dotykowych (por. Thrift 2009 za Trel, van Hoven 2010) i smakowych stymulacji³. Dlatego też w projekcie *Społeczne zamykanie (się) przestrzeni* uwzględniono nie tylko zadanie wymagające odtworzenia z pamięci wrażeń zmysłowych. Każdorazowo po zakończeniu wywiadu przeprowadzany był fotospacer, w trakcie którego w sposób naturalny stymulowane były zmysły badanych i aktywizowane struktury wiedzy dotyczące danej przestrzeni. Trasa fotospaceru odpowiadała trasie wcześniej odbytej przez badanego w wyobraźni w ramach *spaceru mentalnego* i oznaczała rzeczywiste przejście wyrysowanej i omówionej przez niego drogi do wskazanego miejsca/punktu. Podczas fotospaceru zbierano materiał wizualny – dokumentując obiekty, miejsca, punkty charakterystyczne. Badany sam robił zdjęcia punktów uznanych przez siebie za wyróżniające się lub typowe, a wykonywane przez niego zdjęcia, poza dokumentacją i weryfikacją udzielonych w trakcie wywiadu informacji, służyły także

³ Pytania umieszczone w kwestionariuszu i zadawane podczas *spaceru mentalnego* nie obejmowały doznań smakowych czy też „smaku przestrzeni”, te pojawiały się spontanicznie w wypowiedziach badanych – w trakcie tego zadania i podczas fotospaceru – którzy kojarzyli przestrzeń właśnie przez ten rodzaj odczuć zmysłowych. Ten typ doświadczeń zwykle stanowił element *zmysłowego konglomeratu*: ruch – zapach – smak.

kierowaniu uwagi na wskazane podczas *spaceru mentalnego* obiekty, miały zachęcać do refleksji i uzupełniających komentarzy. W trakcie fotospaceru nie posilkowano się już kwestionariuszem, rozmowa miała charakter swobodny i ukierunkowana była na bieżące doświadczenie przestrzeni, wątki związane z jej zamieszkiwaniem, znaczeniem i tym podobne. Badany zachęcany był do swobodnego wypowiedzania się na temat okolicy, w której mieszka. Oprócz pogłębienia wiedzy fotospacer służył ekonomizacji pracy badacza i rzetelności prowadzonych analiz, umożliwiając stwierdzenie, czy i w jakim zakresie wizualizowane przez badanych ścieżki w ramach *spaceru mentalnego* ulegały zniekształceniu. Fotospacer stanowił swoisty pomost pomiędzy wiedzą wydobytą w trakcie wywiadu a tym, co bezpośrednio, zmysłowo doświadczane. Powtórzmy zatem, że każdorazowo miał on charakter *ex post*, czyli realizowany był po wyrysowaniu map i zakończeniu ustrukturalizowanej części wywiadu. Tak realizowany fotospacer powodował, że badani bardziej niż na swobodnym doświadczaniu miejsca koncentrowali się na przejściu trasy „w sposób właściwy”, czyli zgodny z tym, jak ją wcześniej wyrysowali i dotarciu do wskazanego przez siebie celu, z drugiej zaś strony, mając w pamięci wyrysowane mapy, badani stawali się bardziej refleksyjni, konfrontowali swoje wyobrażenia z tym, czego doświadczali w trakcie spaceru, dokonywali wglądu we właściwy dla siebie sposób postrzegania przestrzeni, wprowadzali uzupełniające informacje, autokorekty, dopowiadali ukryte i/lub niewyrażone na rysunku treści (urodę/brzydotę obiektów, ich symbolikę, ukształtowanie terenu itp.).

Wywiady realizowane były w miejscu zamieszkania/pobytu uczestników (mieszkanie, pokój lub świetlica w noclegowni), a wykonywane w jego trakcie mapy

schematyczne i następujący po nim fotospacer obejmowały swoim zasięgiem – zdefiniowaną przez badanego – najbliższą okolicę. Pierwszy, pilotażowy etap badań – służący weryfikacji i testowaniu narzędzi badawczych – przeprowadzony został w 2013 roku w dużym polskim mieście z udziałem 30 osób⁴ i obejmował między innymi rysowanie schematów (mapek) ścieżek od miejsca zamieszkania do wskazanego przez badanego centrum miasta. Na drugim etapie badań – przeprowadzonych w latach 2014–2015 w trzech dużych miastach i na terenach wiejskich – przystąpiono do ponad 100 wywiadów⁵, z zastosowaniem opisanych powyżej narzędzi, z czego 91 poddano analizie⁶. W artykule zaprezentowane zostaną między innymi wyniki analizy *spacerów mentalnych* i fotospacerów zrealizowanych na drugim etapie badań z udziałem łącznie 22 osób bezdomnych i 8 osób niebędących bezdomnymi i niebędącymi klientami pomocy społecznej.

⁴ Uczestnikami badania były osoby bezdomne, tzw. uliczni bezdomni, osoby będące klientami pomocy społecznej, objęte wsparciem ze względu na sytuację ekonomiczną i osoby, które nie były ani bezdomne, ani nie były klientami pomocy społecznej.

⁵ Na tym etapie badania przeprowadzono wśród osób bezdomnych, tzw. schroniskowych, osób będących klientami pomocy społecznej z przyczyn ekonomicznych, mieszkańców tzw. miejskich enklaw biedy oraz mieszkańców osiedli zlokalizowanych w byłych Państwowych Gospodarstwach Rolnych. Podobnie jak na etapie pilotażu ostatnią kategorię badanych stanowiły osoby, które nie były ani bezdomne, ani nie były klientami pomocy społecznej. Rekrutacja badanych możliwa była dzięki pomocy pracowników socjalnych, pracownika Centrum Doradztwa Rolniczego oraz kierowników noclegowni. Osoby te umawiały spotkania, dzięki ich poleceniu i monitorowaniu gotowości badanych do współpracy badacz przyjmowany był o umówionej godzinie i nie był traktowany w domu badanego jak intruz.

⁶ Wywiady czasami musiały być przerwane, a to ze względu na agresywne zachowanie badanego, a to brak logicznego z nim kontaktu; w innych przypadkach rezygnowano z analizy uzyskanych materiałów ze względu na ingerencję osób trzecich w trakcie realizacji wywiadu. Nie zawsze – mimo wcześniejszych ustaleń – badania mogły być realizowane bez udziału dzieci lub współmałżonka, którzy rozpraszały uwagę badanych, włączali się do rozmowy, czasami sugerowali odpowiedzi, wdawali się w dyskusję z badanym i/lub badaczem, ale też zaburzająco na przebieg badań wpływała sama ich obecność, przysłuchiwanie się wypowiedziom i niewerbalne komentarze (w reakcji na wypowiedź badanego pojawiał się śmiech, westchnienie, kiwanie głową itp.).

Wizualność i mobilność fotospaceru jako wartość dodana w badaniu map mentalnych i zachowań terytorialnych

W związku z tym, że badania miały charakter jakościowy, podkreśliłyśmy w tym miejscu, iż zwracamy uwagę na wielość, a nie powszechność opinii, doświadczeń i okoliczności składających się na postrzeganie i rozumienie przestrzeni. Chcąc dokonać wycinkowej analizy materiału zgromadzonego za pośrednictwem fotospaceru, ale jednocześnie poszukując we wspomnianej wielości pewnych tendencji i uwarunkowań, podkreśliłyśmy, że wymaga to zintegrowanego podejścia i wskazania na związki między różnymi elementami wiedzy zdobytej w trakcie badań z zastosowaniem zróżnicowanych narzędzi. Wyjdźmy od schematycznych rysunków map zamieszkiwanej okolicy, na których w sposób oczywisty pojawiały się elementy infrastruktury komunikacyjnej, transportowej, a w tym chodniki, drogi uczęszczane, widziane lub wiadome badanym. Sens ścieżki jako kluczowego elementu przestrzeni podkreślała wielość znaczeń i funkcji, jakie zostały jej przypisane. Rysowane i opisywane były jako składnik przestrzeni publicznej, spoiwo różnych elementów okolicy oraz czynnik wyznaczający koneksje między nimi, ułatwiający i utrudniający mobilność. Ścieżki wskazywały cel i kierunek, pozwalały orientować się w przestrzeni, stanowiły granice, segmentowały i porządkowały przestrzeń, ale były też metaforą wolności i otwarcia – drogi wjazdowe, wyjazdowe, ronda, skrzyżowania, mosty. Zauważmy, że zarówno bezdomni, jak i niebezdomni uczestnicy badania, w ramach *spaceru mentalnego* w podobny sposób komunikowali swoje związki z miejscem. Wybór celu spaceru był spójny z opisem i sposobem waloryzacji przestrzeni, który towarzyszył rysowanym, schematycznym mapom okolicy. Cza-

mi wprost sygnalizowano, że okolica jest okropna czy też nie najlepsza lub fakt, że się w niej mieszka – z różnych powodów – nie jest w pełni akceptowany. Badani, którzy tak mówili, równocześnie wskazywali jako cel spaceru miejsca transferu, jak dworzec kolejowy, przystanek autobusowy lub miejsce poza wyrysowaną na mapie okolicą, ulubioną kawiarnię, centrum handlowe albo miejsca najczęściej, a nie najchętniej odwiedzane. W tym drugim przypadku podkreślano zwykle konieczny charakter odbywanych tam spacerów/wizyt (np. zrobienie zakupów, spacer z dzieckiem na plac zabaw, wyprowadzenie psa).

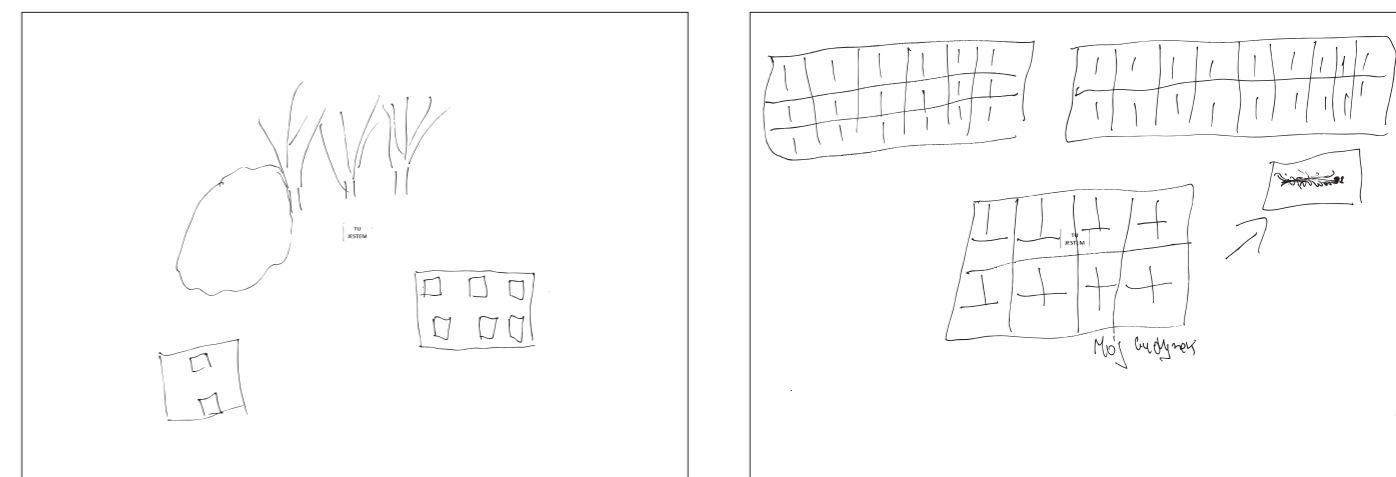
Z analiz schematycznie wyrysowanych przez badanych mentalnych map okolicy wynika, że ścieżki stanowią ich integralny element, czasami mapy były do nich sprowadzane, z pominięciem – zdaniem badanych – mniej istotnych elementów, jakimi były domy – budynki. Ale i odwrotnie, na pięciu mapach – uwzględniając wszystkich uczestników badania – drogi nie pojawiły się. Zaznaczmy, że dotyczyło to wyłącznie rysunków klientów pomocy społecznej, którzy bez względu na długość pobytu (kilka miesięcy czy też kilkadziesiąt lat) i miejsce zamieszkania (miejska noclegownia, osiedle na terenie byłego PGR zlokalizowane na terenach wiejskich, miejska enklawa biedy) daną okolicę postrzegali przez pryzmat co najmniej jednej z wymienionych cech: niebezpieczna, obca, nieładna, niedobra. Ponadto wszystkie te osoby wyróżniało bardzo wąskie – w sensie przestrzennym – definiowanie własnego terytorium, było to aktualnie zajmowane mieszkanie, pokój lub własne łóżko (nr 17.S, 59.S, 90.B⁷),

⁷ Dane dotyczące badanych zostały zakodowane, podajemy wyłącznie numer porządkowy oraz informację, czy badana osoba była: bezdomna (B), niebezdomna i będąca klientem pomocy społecznej (S), niebezdomna i niebędąca klientem pomocy społecznej (M).

ogród koło domu (nr 37.S). Jedna z tych osób, bezdomny mężczyzna, deklarowała natomiast brak własnego terytorium, a wokół swojego potencjalnego domu wy-

budowałaoby dwumetrowe ogrodzenie z betonowych płyt, które stanowiłoby „barykady przed niechcianymi gośćmi” (nr 4.B).

Rys. 1. Przykłady schematycznych map okolicy bez ścieżek, po lewej: wykonana przez mieszkańca byłego osiedla PGR (nr 37.S), po prawej: przez mieszkańca dużego miasta (nr 17.S).



Nie tylko droga, czy też szerzej rozumiana ścieżka, ale także ich brak na mentalnych mapach okazał się mieć znaczenie – to bezruch, wycofanie, obawa, zamknięcie w sensie psychologicznym, społecznym, przestrzennym. Brak drogi i innych elementów infrastruktury komunikacyjnej, transportowej na rysunkach współwystępował z niechętnym lub ograniczonym przez badanych przemieszczaniem się po okolicy. Wszystkie te osoby deklarowały też chęć zmiany miejsca zamieszkania przy równoczesnym braku subiektywnie odczuwanego lub rzeczywistego sprawstwa w tym zakresie. Brak drogi to zatem – metaforycznie i dosłownie rozumiany – brak wyjścia. W tym kontekście *spacer mentalny* stanowiący w swojej istocie ścieżkę do wybranego w okolicy

miejsca/punktu nabierał dodatkowego znaczenia. Identyfikacja tras wybieranych przez badanych w miejscu zamieszkania pozwalała na poznanie motywów działania w przestrzeni, funkcji przypisywanych przestrzeni, kierunków i typowych sposobów przemieszczania się po okolicy, jej znajomości i wrażliwości na różne jej elementy. Zawężenie pola analizy, jakiej miał dokonać badany poprzez skoncentrowanie swojej uwagi na wycinku okolicy, którą wcześniej rysował, służyło też identyfikacji punktów orientacyjnych i elementów przestrzeni uznawanych za wyróżniające/charakterystyczne.

Fotospacer pozwolił na dalszy wgląd badanego i badacza w sposób spostrzegania zamieszkiwanej

okolicy. W jego trakcie kontynuowane były wątki poruszane podczas wywiadu. Bezpośredni kontakt z opisaną wcześniej przestrzenią sprzyjał aktywizacji wiedzy i „odpamiętywaniu” różnych jej elementów: „[t]utaj jest szkoła... Zupełnie o tym nie pomyślałam. Dopiero teraz, jak idę z panem, to sobie uświadamiam, że jest więcej punktów charakterystycznych” (nr 88.B); „[z]apomniałam o tych ruderach” (nr 12.B); „[a] to, czego nazwy nie mogłam sobie przypomnieć, widzę, że też już nie istnieje. Już sobie przypominam” (nr 79.M). W związku z tym, że w trakcie spaceru uwaga niezmiennie działała selektywnie, uzyskano dodatkowe informacje na temat istotnych – zdaniem badanego – elementów przestrzeni. Wiedzę pogłębiano nie tylko odnośnie zawartości schematycznie wyrysowanych map okolicy, ale także na temat sposobów myślenia o przestrzeni, a w tym konstruowania jej mentalnych reprezentacji. Badani konfrontując swoje wcześniejsze wyobrażenia przestrzeni z tym, co zauważali w trakcie fotospaceru, prowokowani byli do komentowania i uzasadniania sposobu wyrysowanej przez siebie mapy okolicy. Zwracali uwagę na celową selekcję informacji, sposób bycia w przestrzeni lub redundantny charakter niektórych jej elementów: „[n]arysowałam to, co najbardziej kojarzyłem. [...] Jestem do tego przyzwyczajony, widzę to na co dzień, nic mnie tutaj nie dziwi” (nr 1.B); „[n]a schemacie nie zaznaczyłem, że przechodzimy pod trasą. Trudno byłoby zaznaczyć wszystkie kładki” (nr 80.M); „[l]ęcę, nie rozglądałam się, człowiek chodzi na ślepo” (nr 12.B); „[j]a specjalnie, gdy chodzę, to nie przyglądałam się takim miejscom jak tutaj i dokładnie nie notuję, co jest, jaki dom, na trasie zwykle o czymś myślę. [...] Sushi bar, jak idę, to mi się przypomina, ale to dla mnie nie jest istotne”

(nr 88.B); „[tam są domy?] Tak, ale te domy to mnie nie interesowały [dlatego nie ma ich na rysunku]” (nr 91.B); „gdzieś to widziałam [reagując na mijany budynek], ale to nie jest potrzebne mi w pamięci” (nr 89.B). Zaznaczmy, że nie miały wpływ na pojawianie się tego typu refleksji miała specyfika zastosowanej metody. Konieczność zrobienia zdjęcia obiektom czy też miejscom, które badany wskazał jako charakterystyczne, wymuszała spojrzenie i konfrontowała badanego z jego wyobrażeniami na temat przestrzeni i składających się na nią elementów.

Ukierunkowanie – podczas wywiadu – uwagi na cel spaceru i różne elementy przestrzeni, a także pamięć wyrysowanych uprzednio map sprzyjało więc refleksyjnym komentarzom. Odnosiły się one zarówno do tego, co znalazło się na rysunkach, jak i do tego, co było zauważane podczas fotospaceru: „[w odniesieniu do wyrysowanych przez siebie bloków] Ładne te bloki, ciekawe ile osób się w takim bloku mieści. I drogie te mieszkania strasznie” (nr 92.B); „nie widać teraz tego krzyża kościoła [o którym wspominała w trakcie rysowania]. Wieczorem pięknie świeci” (nr 89.B); „[z]aletą osiedli, które istnieją kilkadziesiąt lat, jest to, że mają dużo zieleni, rosłej, olbrzymiej, która daje cień, a jak jest drzewo, to są i ptaki. Jest zaciszniej, drzewa tłumią hałasy” (nr 80.M). Odwołując się do swoich rysunków, badani dokonywali także autokorekt: „te trzy bloki, kolory mi się pomyliły, z zielonym nie trafiłam” (nr 79.M) i uzupełniali to, czego rysunek ze swej natury nie oddawał lub czego badany wyrazić na nim nie potrafił: „[kościół jest] ładny w środku. Nie umiałam go do końca narysować [...]. Fajna jest akustyka w kościółku” (89.B). Niektóre osoby komentowały organizację i jakość przestrzeni: „tutaj

zaczynają się te chaszczce, teraz to może wygląda nieciekawie, bo jest szaro [...] i co gorsza widać też nieporządki” (nr 88.B). Bywało, że przestrzeń nie wzbudzała jakichś szczególnych skojarzeń. I tak na przykład jeden z badanych, zapytany o charakterystyczne cechy okolicy, odpowiedział, że: „nie zastanawia się nad takimi prostymi sprawami” (nr 16.B), inny natomiast podkreślił nikłe znaczenie, jakie przypisuje zamieszkiwanej przez siebie przestrzeni, mówiąc: „to są przedmieścia, nie mam skojarzeń, ta okolica nie jest tematem rozmów”, a dalej wymownie dodając: „[j]akby się poszło dalej ze trzy kilometry, to zaczynają się ładne domy jednorodzinne, tam są bogatsi ludzie” (nr 2.B). Wypowiedzi badanych czasami więc wprost, a czasami nie wprost stanowiły przesłankę pozwalającą określić ich stosunek do aktualnie zamieszkiwanej okolicy.

Percepcja przestrzeni w sposób oczywisty różniła określone nastawienia. Zamieszkiwana okolica była więc obszarem waloryzacji i porównań. Obniżona reaktywność na miejsce czy też mniejsza werbalnie manifestowana *wrażliwość sensoryczna*⁸ zwykle wiązały się z deklarowanym przyzwyczajeniem, obyciem z daną okolicą, ale też wskazywano na jej „beznadziejność” lub „nijakość”, brak atrakcji i nudę. Nie bez znaczenia była też odczuwana wobec danej okolicy niechęć, a to ze względu na własne nieakceptowane położenie życiowe i brak możliwości wyboru innego miejsca zamieszkania, a to z powodu postrzeganej złej ja-

⁸ Wyjaśnijmy, że określenie *wrażliwość sensoryczna* przyjęte zostało w projekcie w sposób umowny; oznaczało zmienną manifestującą się różnym sposobem opisywania doświadczenia przestrzeni. Badani różnili się bowiem deklaracjami na temat odczuwanych w przestrzeni wrażeń słuchowych czy węchowych.

kości samej przestrzeni i/lub jej mieszkańców. Jak wynika z analizy fotospacerów zrealizowanych z udziałem osób bezdomnych⁹ i niebezdomnych, zmniejszona wrażliwość na elementy przestrzeni dotyczyła przede wszystkim tych pierwszych. Wśród osób, które w danej okolicy wynajmowały lokal lub posiadały go na własność, nawet gdy była ona postrzegana jako nieatrakcyjna (dotyczyło to jednego badanego), reaktywność była zdecydowanie większa. Znaczenie wydaje się mieć zatem sposób związania z miejscem, stan posiadania i postrzegana kontrola – w tym możliwość wyboru lub zmiany miejsca zamieszkania, remontowania, urządzania go według własnych upodobań. Poza tym nastawienie wobec danej przestrzeni może mieć swoje źródła w – przenikających się – czynnikach zewnętrznych, właściwych dla przestrzeni, jak i wewnętrznych, właściwych dla obserwatora, które to wewnętrzne stany bywają rzutowane na przestrzeń i zamieszkujących ją ludzi.

Pobudzone w trakcie fotospaceru zmysły ożywiały wyrysowane wcześniej płaskie mapy: „tu zawsze szczeka piesek” (nr 90.B), ale i dynamizowały je doświadczeniem zmieniających się obrazów i ukształtowania terenu: „[t]u idzie się pod górkę [...] och, strasznie się ciężko tutaj idzie i można się zmachać” (nr 88.B); „droga prosta nie jest [...]. Droga różni się, tu ciągle idzie się w górę i w dół. I tak cały czas” (nr 91.B). Na to szczególnie, bezpośrednio doświadczenie przestrzeni zwracał uwagę Kevin Lynch (1960: 113), podkreślając, że duże wrażenie u obserwatorów, nawet w ich wspomnieniach, wywołuje kinestetyczna właściwość drogi: skręcanie,

⁹ Zaznaczmy, że na drugim etapie badań byli to tzw. bezdomni schroniskowi.

wznoszenie, opadanie. To wrażenie jest szczególnie wyraźne – co potwierdziły także badania własne – tam, gdzie droga pokonywana jest z dużą prędkością. Autor podkreśla, że na taką percepcję ruchu wpływa też zmysł dotyku i równowagi, ale wzrok wydaje się dominować. Zaznaczmy jednak, że ludzka uwaga jest swoistym *gatekeeperem* niepożądanych doznań zmysłowych. Zauważono, że w sytuacji, gdy obrazy – stanowiące emanację negatywnie waloryzowanej przestrzeni – były przykre, niechciane i potęgowały uczucie zagrożenia, zastępowane były czy też kompensowane przez inne zmysły, które miały ułatwić orientację w przestrzeni i pokonanie określonej trasy w bardziej komfortowy sposób. Jedna z badanych w trakcie rysowania map, a dalej podczas fotospaceru zaznaczyła: „[u]nikam tutaj widoków. Jedyne miejsce, w które chodzę, to przystanek autobusowy” (nr 14.B). I faktycznie, opisując trasę do wybranego przez siebie miejsca, uczestniczka badania odwoływała się przede wszystkim do doświadczeń kinestetycznych: „[i]dziemy pod górę... Przechodzę na drugą stronę ulicy... Skręcam w lewo... Staram się nie rozglądać” (nr 14.B). W podobny sposób – ze wskazaniem na ograniczanie awersyjnych doznań zmysłowych – pokonywane były fragmenty przestrzeni uznawane za nieprzyjemne, gdy ich omińnięcie było niemożliwe:

Nie wspominałam o tym wcześniej, ale tutaj jest taki kebab, który mijamy z daleka. Tutaj zapachy, to może jest to zbyt subtelnie powiedziane. Jakies takie wyziewy tłuszczowo-mięsne. No i tutaj ten smród gołębi. To jest paskudne miejsce. Ja je sobie czasami omijam tędy. Akurat dzisiaj poprowadziłam panią tamtędy, bo to charakterystyczne miejsce. Natomiast

można to ominąć, bo tamtędy przechodzę z zatkałym nosem i z zamkniętymi oczami, o ile to możliwe. (nr 79.M)

W trakcie analizy sposobu realizacji przez badanych fotospacerów wyłaniają się różne związki z przestrzenią i przypisywane jej funkcje. Im bardziej badany czuł się osadzony czy też związany z daną okolicą – podkreślmy, nie z domem, mieszkaniem czy placówką, w której mieszkał – tym opisy drogi pokonywanej w wyobraźni, a dalej w trakcie fotospaceru były bardziej szczegółowe, wychodziły poza samą charakterystykę trasy, obejmując informacje na temat tego, co się dzieje w okolicy, jak wygląda czy też zmienia się przestrzeń, aż do podkreślania jej wyjątkowości (wskazywano m.in. na związane z nią wydarzenia historyczne, specyfikę zabudowy, zamieszkujących ją znanych ludzi). Ustalony uprzednio cel spaceru i wyrysowana trasa okazały się nie stanowić ograniczenia, jakim mogłoby być bezmyślne przejście z punktu A do punktu B. Nawet jeżeli taki spacer miał miejsce, wynikało to raczej ze zgeneralizowanego stosunku do przestrzeni aniżeli rodzaju zadania i współwystępowało z jednym z trzech – wyróżnionych w trakcie analizy – typowych sposobów bycia w przestrzeni. *Przechodniem* określono osobę, która przemierzała okolicę, *idąc do określonego miejsca/punktu* (sklepu, dworca, przystanku), traktując ją jako przestrzeń transferu; ta kategoria badanych zwykle też nie była zorientowana na detale otaczającej ich przestrzeni: „[j]ak lecę, to się nie rozglądam na lewo i prawo. Wybieram dróżkę i tyle” (nr 12.B); „[t]u nic nie ma, to mnie nie interesuje, chodzę tylko i wyłącznie po zakupy” (nr 3.B); „[t]o jest taka główna trasa, żeby

się wydostać na miasto” (nr 7.B). *Przechodniemi* były przede wszystkim osoby bezdomne, mieszkańcy noclegowni, którzy też częściej podkreślali instrumentalny stosunek do aktualnie zamieszkiwanej okolicy: „[s]paceruję, ale to nie jest tak, że sprawia mi to jakąś przyjemność, po prostu konieczność, muszę gdzieś iść, żeby tutaj nie siedzieć” (nr 7.B); „to nie jest okolica spacerowa. [Chodzę] jak jestem zmuszony, do potrzeb życiowych, sklepy, w celu znalezienia pracy” (nr 6.B). Zaznaczmy, że ta sama przestrzeń wzbudzała też skrajnie odmienne opinie: „[t]utaj jest odległość od miasta, niektórzy nie biorą pod uwagę tej ciszy i spokoju. Ja się tutaj relaksuję” (nr 8.B).

Spacerowicz to z kolei ktoś, kto przebywa w danej przestrzeni, wizytuje ją, *idzie przez nią*; to typ osoby, która w trakcie pokonywanej drogi dostrzega to, co jest wokół niej, zwracając uwagę na różne, bardziej szczegółowe elementy przestrzeni. Po okolicy chodzą, bo lubią, chcą się odprężyć, zrelaksować. Wiąże się to z większą *wrażliwością sensoryczną*, która wyraża się opisami tego, co się mijają, komentarzami odnośnie tego, co w przestrzeni przyjemne i nieprzyjemne, jak okolica się zmienia:

Jest cisza i spokój w zależności od tego, czy to jest wiosna, czy lato, na pewno są ludzie na ogródkach działkowych, na pewno robią jakieś porządki albo grilla sobie robią. [...] Na drugą stronę nie patrzę, bo są fabryki i kamienice. Widok ogródków jest na pewno miłszym widokiem. (nr 8.B)

Krzaki, które bardzo lubimy, okolica jest bardzo przyjemna, a jest w miarę blisko miasto. Jest wysprzątane,

zadbane. Przystanki, kwiatki, siłownia. Kaczki przychodzą po żarcie. (nr 82.M)

Mieszkaniec natomiast jest w danej przestrzeni; nie tylko zna okolicę, jest wrażliwy na to, co go otacza, ale także zna jej historię, identyfikuje się z danym miejscem. Przestrzeń dla tych osób miała zdecydowanie więcej znaczeń i przywoływała na myśl szereg skojarzeń: „[p]łot z kulami [...] pomalowany srebrną farbą, to oryginalne ogrodzenie z czasów wojny, chyba z walk powstańczych” i dalej: „[p]arking tutaj mieli zrobić, to okropne miejsce, tu zawsze są kałuże, a tu jest ten podejrzany kebab. Skręcamy pod kładkę, to jest dosyć znane miejsce, mój tata ją projektował [...], a tutaj pomnik Osieckiej” (nr 79.M); „[t]eraz świeci słońce, nie ma tej ponurości. [Tu jest] bardzo ładna architektura. Tu mieszkał Tuwim” (nr 83.M).

Spacerowicze i *mieszkańcy* przestrzeni to badani, którzy w trakcie fotospaceru przekazywali informacje bardziej szczegółowe, wychodzące poza wcześniejszy opis ścieżek. Zaznaczmy, że wszystkie te kategorie wyróżnione zostały w oparciu o zidentyfikowany różny stopień manifestowanej werbalnie *wrażliwości sensorycznej*, ale i odmienny sposób traktowania przestrzeni i przypisywane jej funkcje, co znalazło też odzwierciedlenie w zebranej dokumentacji fotograficznej. Zaproponowany podział nie ma charakteru rozłącznego i nie mówi o jakichkolwiek zgeneralizowanych postawach wobec przestrzeni, te są (mogą być) bowiem zmienne w różnych jej fragmentach/obszarach.

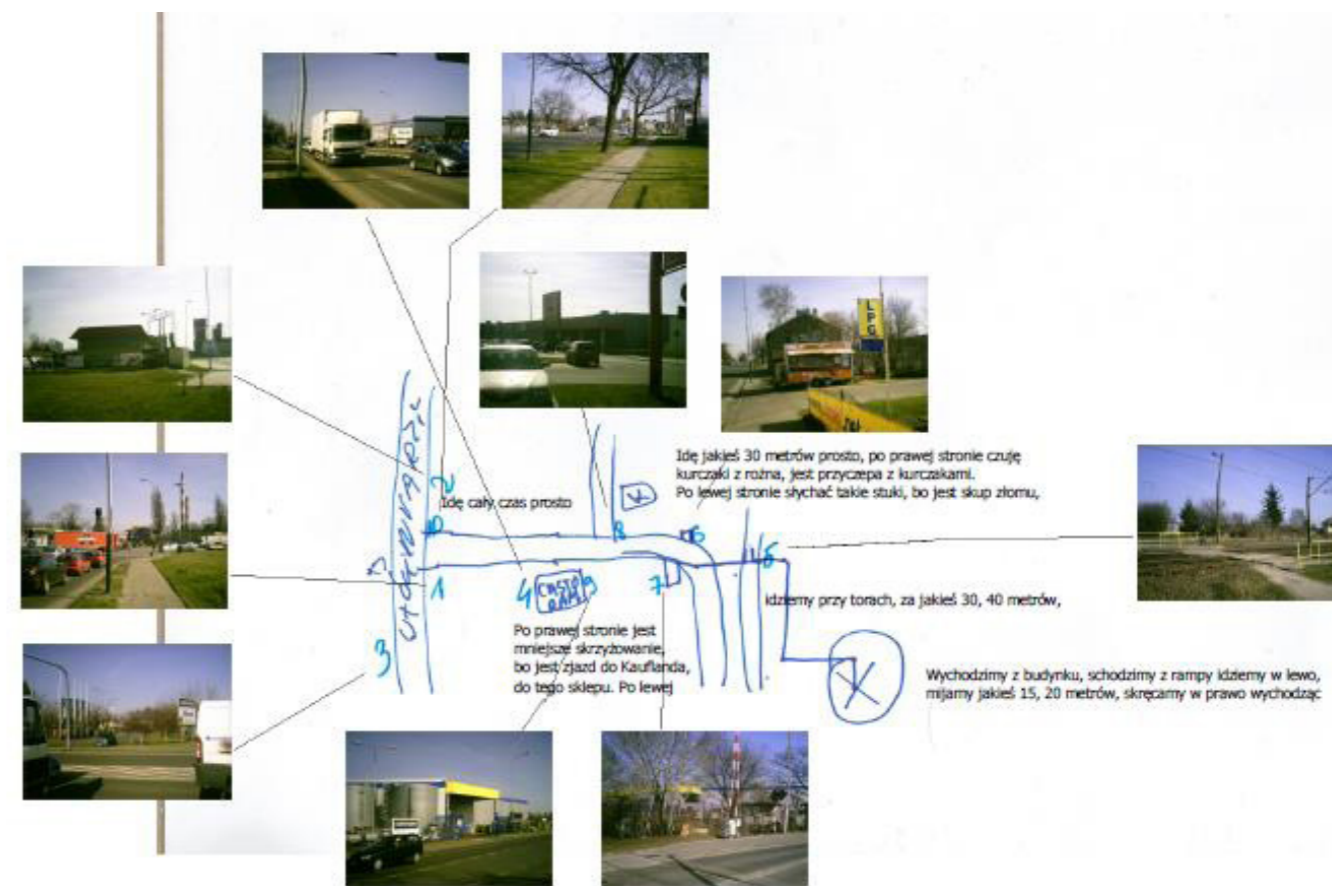
Fotospacer z jednej strony służył weryfikacji danych uzyskanych w ramach *spaceru mentalnego*,

z drugiej zaś stanowił szczególnego rodzaju doświadczenie dla badanych i badacza, które mogło oznaczać bogactwo doznań lub bezrefleksyjny szlak wiodący do konkretnych, zidentyfikowanych punktów w przestrzeni, jak sklep, przystanek autobusowy czy ławka w parku. To co charakterystyczne, to fakt, że ascetyczność odtworzonego obrazu miejsca w formie schematycznej mapy okolicy zwykle współwystępowała z podobnym, „skąpym” odczuwaniem przestrzeni w trakcie fotospaceru i równoczesną tendencją do raczej swoistego „używania miejsca” niż zamieszkiwania go. Odtworzone w trakcie fotospacerów postawy wobec przestrzeni – przechodzenie, przebywanie i bycie w niej – z jednej strony korespondowały ze schematycznie wyrysowanymi mapami miejsca zamieszkania, z drugiej dostarczały bardziej szczegółowej wiedzy, nadawały znaczenia, uzupełniały to, czego rysunek nie oddawał lub pomijał, co odzwierciedlała także zebrana w ich trakcie dokumentacja fotograficzna. Dodajmy, że kolekcja zdjęć wykonanych podczas fotospaceru przekonuje, iż ścieżka znaczonej jest w pamięci w oparciu o głęboko subiektywizowane kryteria, to co przez zewnętrznego obserwatora – badacza – mogłoby zostać uznane za ciekawe czy wyróżniające, z punktu widzenia przechodnia, bywalca czy też mieszkańca danej okolicy może być bez znaczenia i odwrotnie. W dużej mierze zależy to także od bieżącego nastroju, indywidualnych potrzeb i poczucia estetyki danej osoby, ale też od uogólnionych preferencji, wynikających na przykład z pełnionych ról społecznych, sprawności fizycznej czy też statusu ekonomicznego. Biorąc także pod uwagę fakt, że człowiek, poznając swoje otoczenie, posługuje się pojęciami mniej lub bardziej oderwanymi

od zmysłowej rzeczywistości (Lewicki 1997: 391), na bogactwo przedstawiń i doznań badanych przekładał się także zasób ich słownictwa, będącego odzwierciedleniem posiadanej przez nich wiedzy, znajomości znaczeń, procesów zachodzących w danych przestrzeniach i umiejętności ich nazwania. Z ustaleń tych nie wyłania się opinia na temat lepszych lub gorszych, pełniejszych lub mniej pełnych oglądów rzeczywistości, ale wniosek o istnieniu różnych perspektyw i wielości wyobrażanych – swoiście – równoległych światów.

Dokonując klasyfikacji charakterystycznych obiektów, elementów, punktów przestrzeni, jakie wskazywali badani w trakcie spaceru mentalnego i które znalazły się na zdjęciach, uzasadnione jest podkreślenie specyfiki tego, co zostało na nich utrwalone, a nie wyłącznie wyliczenie wskazanych przez badanych obiektów. Wymieniane więc były, a dalej fotografowane: punkty graniczne (np. to czym kończył się lub zaczynał jakiś odcinek trasy, przecięcia ścieżek); punkty zatrzymania (przejścia przez ulicę, przejazd kolejowy, skup złomu, budka z kawą); swoiste ekstrakcje przestrzeni w związku z uogólnioną impresją (ładna okolica, okropne przejście) lub ciągami zabudowy (ogródki działkowe, zabudowa mieszkaniowa, zakłady przemysłowe). Dalej wskazywano na to, co identyfikowane było jako przeszkoda uniemożliwiająca lub utrudniająca swobodne przemieszczanie się; okoliczności derutynizujące przemieszczanie się, wpływające na sposób pokonywania trasy (zmiana nawierzchni, wypiętrzenie terenu, schody, przejście podziemne itp.); różne elementy przestrzeni i w przestrzeni, które stymulowały zmysły (np. powonienie, wzrok, słuch).

Rys. 2. Przykładowy schematyczny rysunek ścieżki wykonany przez uczestnika badania (nr 7.B) w ramach spaceru mentalnego, z fragmentami wypowiedzi i zrobionymi zdjęciami w trakcie fotospaceru.



Wskazane przez badanego w trakcie spaceru mentalnego punkty charakterystyczne to: (1) punkt orientacyjny – hałas (badany siedł do przystanku autobusowego przy ulicy X), (2) po prawej – budynki pofabryczne zamienione na magazyny, (3) po lewej – park, a dalej wielkie centrum handlowe, (4) z tyłu – Castorama i przejazd, (5) przejście przez przejazd kolejowy, (6) kurczak z różną, (7) skup złomu, (8) Kaufland, (9) ulica X.

Fotospacer w praktyce terenowej – korzyści i ograniczenia

Ze stosowaniem fotospacerów wiążą się pewne specyficzne wyzwania, które warto wziąć pod uwagę, przystępując do realizacji badań z ich wykorzystaniem. Przede wszystkim odbywający spacer badacze powinni być przygotowani do

jednoczesnego moderowania dialogu z badanym, obserwowania jego zachowań w przestrzeni, rejestrowania charakterystyk mijanej okolicy, sporządzania dokumentacji fotograficznej oraz – w przypadku badań *Spółeczne zamykanie (się) przestrzeni* – konfrontowania trasy „odpamiętanej” z rzeczywistością przebywaną. Spacer wymaga również doboru odpowiedniego sprzętu, który umożliwi

rejestrację wypowiedzi i lokalizacji w otoczeniu zewnętrznym. Dyktafony należy doposażyć w mikrofony kierunkowe z funkcją niwelacji szumów. W ekwipunku wyruszających na spacer badaczy powinny także znaleźć się lokalizatory wykorzystujące system nawigacji satelitarnej GPS. Zdając się na lokalizatory w zakresie rejestrowania przebywanej trasy, warto jednak zwrócić uwagę na pewne ograniczenia związane ze słabością sygnału (m.in. w gęstej zabudowie miejskiej). Skutkują one niedokładnością w określaniu położenia, co może mieć szczególne znaczenie w przypadku próby zidentyfikowania nieznanymi powszechnie skrótów i ścieżek.

Mniej problemów sprawiają relacje międzyludzkie ustanawiane w sytuacji badawczej o charakterze spaceru. Badani stosunkowo łatwo i chętnie wcielają się w rolę przewodników po swojej okolicy, pozytywnie reagując na zainteresowanie badacza nie tylko tym, co mają do powiedzenia (a co niekiedy przychodzi im z trudem), lecz także tym, co mogą mu pokazać. Uczestnicy badania nie wymagają drobiazgowego instruowania, co nie oznacza, że wprowadzenie w zakres celu i przebiegu spotkania stanowi pomijalny element spaceru. Od niego w dużej mierze zależy bowiem sposób uwrażliwienia badanego na przestrzeń, a co za tym idzie – rodzaj danych generowanych w trakcie spaceru. W stosunku do klasycznego wywiadu, w którym porusza się abstrakcyjne kwestie terytorialności i zachowania w przestrzeni, spacer oferuje możliwość interakcji w bardziej swobodnej atmosferze. Nie bez znaczenia pozostaje fakt podążania badacza za badanym. Spacer wzmacnia podmiotowość badanego, który decyduje, w którą stronę skiero-

wane zostaną kroki badacza i na czym skoncentruje się jego spojrzenie. Zagrożenie dla sprzyjającej wspólnemu odkrywaniu przestrzeni relacji badacz–badany stanowić może jednak poczucie bycia sprawdzanym, gdy spacer – tak jak miało to miejsce w relacjonowanych badaniach – ma za zadanie zweryfikować schemat poznawczy i w jego trakcie odnotowuje się różnice między treścią pamięci a faktyczną topografią okolicy. Sytuacje, w których przestrzeń zapamiętana nie koresponduje z zastaną – choć interesujące poznawczo dla badacza – mogą być deprymujące dla badanych. Umiejętne dyskusowanie rozbieżności rozpoznanych dzięki spacerowi wnosi jednak znaczący wkład w rozwój wiedzy na temat społecznej percepcji przestrzeni.

W trakcie spaceru konfrontacji podlegają również schematy poznawcze badacza, który niejednokrotnie zmuszony jest do weryfikacji swoich „typicznych” wyobrażeń na temat tego, czym może być na przykład park, plac zabaw czy miejsce spotkań, zwiększając trafność badania. Doświadczenie badawcze wskazuje, że odnotowanie wspomnianych elementów przestrzeni w trakcie wywiadu może skutkować przypisaniem im zupełnie innych treści. W tym przypadku zobaczenie, co badany miał na myśli wzmacnia intersubiektywne porozumienie w zakresie stosowanych w wywiadzie określeń i pojęć. Podczas spaceru unaocznia się również nieobecność pewnych elementów przestrzeni w doświadczeniu osób badanych. Odbycie spaceru uzupełnia mapę mentalną okolicy o to, co nieistotne i/lub niedostępne z punktu widzenia badanego, a co rzuca światło na jego zachowania terytorialne. Spacer badawczy

stanowi również dogodną okoliczność do prowadzenia obserwacji relacji badanego z otoczeniem. Uwidacznia różne poziomy zaangażowania w interakcję z przestrzenią, od przemykania po częste przystawanie, świadczące o zakorzenieniu lub braku zażyłości z okolicą. W trakcie spaceru możliwa staje się również obserwacja reakcji otoczenia na obecność osób doświadczających wykluczenia w przestrzeni – stopnia ich (nie)widoczności i (nie)akceptowalności, innymi słowy – pozycji ekologicznej w działaniu.

Bibliografia

Bell A. Paul i in. (2004) *Psychologia środowiskowa*. Przełożyli Maria Lewicka i in. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Cresswell Tim (2004) *Place: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.

Czyński Marek (2006) *Architektura w przestrzeni ludzkich zachowań. Wybrane zagadnienia bezpieczeństwa w środowisku zbudowanym*. Szczecin: Wydawnictwo Uczelniane Politechniki Szczecińskiej.

de Certeau Michel (2008) *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przełożyła Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Giddens Anthony (2003) *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*. Przełożył Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.

Ingold Tim, Lee Jo (2006) *Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing* [w:] Simon Coleman, Peter Collins, eds., *Locating the Field: Space, Place, and Context in Anthropology*. Palo Alto: Ebrary, s. 67–86.

Jones Phil i in. (2008) *Exploring Space and Place With Walking Interviews*. „Journal of Research Practice”, vol. 4, no. 2, Art. D2

Spacer, którym towarzyszą kamera wideo lub aparat fotograficzny, stanowią ponadto użyteczną technikę generowania wizualnych reprezentacji wartości przestrzennych. Każde przystąpienie i/lub wskazanie badanego traktować można jak wskaźnik istotności danego elementu przestrzeni, a co za tym idzie – przesłankę do zrobienia zdjęcia. Zgromadzone w ten sposób dane wizualne obrazują, z czego składają się przestrzenie egzystencjalne osób wykluczonych i mogą stanowić podstawę dalszych pogłębionych analiz.

[dostęp 13 września 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/150/161>>.

Kusenbach Margarethe (2003) *Street Phenomenology. The Go-Along as Ethnographic Research Tool*. „Ethnography”, vol. 4, s. 455–485.

Lewicki Andrzej (1997) *Procesy poznawcze i orientacja w otoczeniu* [w:] Teresa Rzepa, wybór i oprac., *Psychologia w szkole łwowsko-warszawskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 384–418.

Libura Hanna (1990) *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Lynch Kevin (1960) *The Image of the City*. Cambridge: The Technology Press, Harvard University Press.

Lynch Kevin (2011) *Obraz miasta*. Przełożył Tomasz Jeleński. Kraków: Wydawnictwo Archivolta.

Nózka Marcjanna, Smagacz-Poziemska Marta, red. (2013) *Ludzie w przestrzeni – przestrzeń dla ludzi. Badanie i projektowanie przestrzeni dospolecznych na przykładzie Instytutu Socjologii UJ*. Niepublikowany raport z badań [dokument cyfrowy]. Kraków: Instytut Socjologii UJ.

Pink Sarah (2007) *Walking With Video*. „Visual Studies”, vol. 22, no. 3, s. 240–252.

Raulet-Croset Nathalie, Borzeix Anni (2014) *Researching Spatial Practices Through Commentated Walks: On the Move and Walking With*. „Journal of Organizational Ethnography”, vol. 3, s. 27–42.

Trell Elen-Maarja, Van Hoven Bettina (2010) *Making Sense of Place: Exploring Creative and (Inter)Active Research Methods With Young People*. „Fennia”, vol. 88, s. 91–104.

Tuan Yi-Fu (1987) *Przestrzeń i miejsce*. Przełożyła Agnieszka Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wódz Kazimiera, red. (2013) *Zapomniane miejsca, zapomniani ludzie. Restrukturyzacja ekonomiczna a zmiana kulturowa*. Katowice: Śląsk.

Znanięcki Florian (1938) *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, t. 1, s. 89–119.

Cytowanie

Nózka Marcjanna, Martini Natalia (2015) *Metody mobilne i wizualne w praktyce badawczej. Zastosowanie fotospaceru w socjologicznych badaniach map mentalnych i zachowań terytorialnych ludzi*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 34–50 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Mobile and Visual Methods in Research Practice. Using Photo-Walks in Sociological Research on Mental Maps and Human Territorial Behaviors

Abstract: The article contains an introduction to the premises of methodological research which is aimed at identifying the ways in which people experiencing exclusion in various areas of life form mental maps of their neighborhood and exhibit territorial behaviors. It also refers to partial results of research developed on the basis of data collected with the use of cognitive schematization of paths aided by a photo-walk. This permitted the authors to identify typical ways of being in a space, as well as the manner in which the subjects of the research experienced the space. The authors then discuss theoretical and methodological implications of using visual and mobile methods in the process of producing and collecting knowledge about space, and finally, referring to the field research, point to the benefits and limitations of the application of these.

Keywords: Photo-Walk, Mental Maps, Mobility, Visuality, Space

Krzysztof T. Konecki
Uniwersytet Łódzki

Jak socjologowie mogą skorzystać na praktyce medytacji?

Abstrakt Celem artykułu jest przybliżenie problematyki medytacji jako narzędzia pomocnego w pracy badawczej i analitycznej socjologa. Przyjęta w artykule forma medytacji pochodzi z tradycji buddyzmu zen. Sama technika medytacyjna wnosi pewne inspiracje natury epistemologicznej i metodologicznej wywodzące się z tradycji filozofii buddyjskiej. W artykule opisano podstawowe założenia i praktykę medytacji buddyjskiej (zen). Ponadto odniesiono je do niektórych pojęć socjologicznych i metodologii badań socjologicznych. Wprowadzono temat dekonstrukcji pojęć przy pomocy praktyki medytacyjnej oraz problematykę rozwijania kompetencji intuicyjnych w arsenale podręcznych narzędzi wspomagających badacza/analityka jakościowego w jego przedsięwzięciach. Na koniec pokazano metody jakościowe, w których pomocna może okazać się medytacja – jako część procesu badawczego i analitycznego.

Słowa kluczowe medytacja, epistemologia, buddyzm zen, metody jakościowe, autoetnografia, etnografia, uważna teoria ugruntowana, empatyczna introspekcja, socjologia kontemplacyjna, uważność

Krzysztof T. Konecki, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Socjologii Organizacji i Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego, członek Executive Committee of European Sociological Association, Prezydium Komitetu Socjologii PAN, Zarządu PTS i przewodniczący Sekcji Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu PTS. Jego obszar zainteresowań naukowych to m.in.: socjologia jakościowa, teoria ugruntowana, interakcjonizm symboliczny, socjologia wizualna oraz socjologiczne badania nad medytacją i jogą.

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania
Instytut Socjologii, Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41, 90-214 Łódź
e-mail: konecki@uni.lodz.pl

Praktyka medytacji może dać wiele w kontekście poznawania społeczeństwa. Choć w czasie medytacji zdajemy się być wyizolowani, skoncentrowani na czymś bądź na „niczym”, nasze rozumienie społeczeństwa – oparte na doświadczaniu i interpretowaniu praktyki medytacji – wyraża się także poprzez nią. Niniejszy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, co socjologowie mogą wynieść z praktyki medytacji i leżącej u jej podstaw filozofii. Przedstawiono w nim główne walory medytacji jako praktyki o wymiarze epistemologicznym i metodologicznym.

Nadrzędnym celem jest uzyskanie takiego wglądu, który umożliwi dostrzeżenie zmiennej natury ludzkiego umysłu i jego kreatywności oraz niesub-

stancjalnej jakości. Obserwacja tego, w jaki sposób pracuje ludzki umysł, stanowiła przyczynek do podjęcia analiz na temat związku zachodzącego pomiędzy umysłem jednostki, jej jaźnią a społeczeństwem, jak i koncepcją „pustej natury” tych elementów (nie-umysł, nie-Ja, nie-społeczeństwo). Następstwa doświadczania analizowanych tu praktyk są kluczowe do zrekonstruowania/zdekonstruowania przedstawianych pojęć i teorii (dekonstrukcja oparta na idei „pustki”). Medytacja może stanowić rodzaj **ćwiczenia, które uwrażliwia w toku dekonstruowania i konstruowania określonych pojęć**, jak i ułatwić realizację badania (i/lub analizy teoretycznej) nakierowanego na rozumienie innych (empatyczna introspekcja) oraz budowanie intuicji. Zrozumieniu konstruktywistycznego charakteru wiedzy socjologicznej może pomóc medytacja i śledzenie procesu utwardzania przez socjologów obserwowanych faktów (zob. Zybertowicz 2001). Co więcej, śledząc koncepcje zainspirowane buddyzmem, możemy wyprowadzić z nich implikacje użyteczne dla epistemologii oraz warsztatu metodologicznego badań społecznych oraz analizy danych i konstrukcji modeli teoretycznych. Medytacja może być rozumiana jako praktyka o charakterze epistemologicznym (pragmatycznie wyprowadzona koncepcja „pustki” [*shunyata*] czy *anatta* – nie-Ja), pomocna w dekonstruowaniu i konstruowaniu procedur i pojęć socjologicznych (jako epistemologiczna podbudowa konstrukcji teoretycznych koncepcji tożsamości jednostki czy w odniesieniu do metodologicznego znaczenia trafności, rzetelności i wiarygodności).

Doświadczanie świata przez badaczy społecznych było już analizowane w wielu miejscach i propo-

nowano nawet uwzględnienie tego aspektu w analizie danych, sytuacji badanej i we wnioskowaniu (Reason, Rowan 1981; Wyka 1993). Proponowane tu spojrzenie na koncepcje czerpiące z różnorodnych inspiracji buddyzmu do analizy tego problemu nie oznacza, że analizowane inspiracje stanowią jedyne „słownik finalny” (*the final vocabulary*) (zob. Rorty 1989), jaki badacz-analityk bierze pod uwagę. W podejściu tym – poniekąd paradoksalnie – zakłada się bowiem otwartość poznawczą na wielość możliwych wyjaśnień czy weryfikację tez.

Epistemologia Drogi Środka – wprowadzenie

Koncepcje zainspirowane buddyzmem są obecne w literaturze socjologicznej. Pierwszy doniosły artykuł na ten temat został opracowany przez Inge Bell (1979), która podjęła próbę przyjrzenia się ograniczeniom socjologii z perspektywy założeń i praktyk pochodzących z buddyzmu. Analizowała ona możliwość aplikacji, przystawalność koncepcji Ja w rozumieniu filozofii Wschodu do teorii stworzonych w kontekście zachodnim. W swych rozważaniach podkreślała istotę otwarcia się socjologów na odmienne od dotychczasowego podejście do metodologii, jak i praktyk badawczych, w tym ich wymiaru etycznego. Część socjologów wywiodła rozwijane przez siebie teoretyczne koncepcje Ja i/lub nie-Ja z inspiracji symbolicznym interakcjonizmem (Immergut, Kaufman 2014), podczas gdy inni skoncentrowali swoje dociekania na praktycznym wymiarze zastosowania założeń obecnych w buddyzmie do nauczania socjologii – opracowując eksperymenty etnometodologiczne nakierowane na „od-socjalizowanie”, których celem było określenie, w jaki

sposób jednostka doświadcza wpływów społecznych (*social forces*) (zob. McGrane 1993a; 1993b) i/lub nabywa świadomości społecznej/środowiskowej (Schipper 2012). Niektórzy badacze wykorzystywali w swoich studiach praktyki medytacyjne i kontemplacyjne (zob. Schipper 2008; 2012).

Ponadto ukazywały się interpretacje buddyzmu z punktu widzenia socjologicznej analizy duchowości refleksyjnej lub analizy prób naprawy współczesnego społeczeństwa przez wykorzystanie filozofii i zasad buddyzmu (Kossakowski 2009; 2011).

Artykuł Roberta Moore'a – „Dereification in Zen Buddhism” (1995) – może być rozpatrywany w kategoriach podjęcia przez autora próby zwiększenia metodologicznej oraz epistemologicznej świadomości badaczy społecznych. Cel przywołanego artykułu stanowiło rozwinięcie fenomenologicznej koncepcji dereifikacji (*dereification*) (lub: postrzegania dereifikującego [*dereifying perception*]), która może zostać osiągnięta za sprawą koncentracji na kategoriach „pustki” (*emptiness*), poprzez praktykę „niekonceptualnego umysłu” (nie-umysł) (*mushin*) (Moore 1995: 699). Dereifikacja oznacza zaprzestanie myślenia o jakimkolwiek wytworze ludzkiej aktywności w kategoriach przejawu sił natury, zrządzenia wszechświata czy wyrazu woli boskiej, jakby stanowił on element wyizolowany i niezależny od swego twórcy (Moore 1995: 701). Jako jednostki postrzegamy zwyczajowo iluzje, które mogą być pułapką dla naszych umysłów, a tymczasem „każda rzecz, która postrzegana jest jako istniejąca niezależnie od podmiotu postrzegającego, może ulec dereifikacji za sprawą odwołania do doświadczeń jednostkowych, z których rzecz ta została utworzona, oraz uchwycenie

nia powiązań owej rzeczy z jej kontekstem” (Moore 1995: 703 [tłum. własne]). Podobny cel obrała inna socjolożka, Janine Schipper (2012), która podjęła próbę udoskonalenia metodologii jakościowej za sprawą rozwijania świadomej uważności (*mindfulness*), mającej łączyć doświadczenia jednostkowe z doświadczaniem zewnętrznych wpływów społecznych (*social forces*), by w ten sposób usprawnić wyobraźnię socjologiczną.

W niniejszym artykule podjęta została próba prześledzenia nakreślonej powyżej ścieżki analitycznej, a zatem rozwijania koncepcji zainspirowanych buddyzmem, w szczególności w kontekście ponownego przyjrzenia się i zrewidowania części założeń epistemologicznych socjologii, jak i pogłębienia wrażliwości metodologicznej, niepozostającej bez wpływu na sposób, w jaki wykorzystywane są określone metody badawcze. Niemniej zasadniczym celem tego tekstu jest szczegółowe opisanie określonych założeń epistemologicznych, metodologii i metod badawczych, które mogą być rozwijane i wykorzystywane zgodnie z założeniami praktyk medytacyjnych pochodzących z buddyzmu zen.

Jak powstaje zatem wiedza socjologiczna? To problem epistemologiczny, który wymaga naświetlenia. Socjologowie często posługują się pojęciami (lub kategoriami opisowymi), założeniami o racjonalnym działaniu, procedurami interpretatywnymi zakorzenionymi w języku potocznym i myśleniu zdroworozsądkowym (zob. np. Goode 1994: 164; Cicourel 1974: 138–139; Garfinkel 2007: 38–40, 348–350). Buddyzm może w sposób bardziej bezpośredni i szczegółowy stanowić inspirację do rozwijania pojęć socjologicznych, realizowania badań

społecznych czy analizowania danych, a nawet do teoretyzowania na temat społeczeństwa. Zasadniczo, jeżeli przyjrzymy się epistemologii buddyzmu, będziemy mogli stwierdzić, że przede wszystkim problematyzuje ona zwyczajowo przyjęte sposoby wytwarzania wiedzy. W przywołanej powyżej epistemologii zwraca się uwagę na to, że postrzeganie potocznych pojęć i samego poznania przez pryzmat konstrukcji teoretycznych, które percypowane są w kategoriach bytów substancjalnych (choć nie we wszystkich paradygmatach i orientacjach socjologicznych tak jest), a zatem są traktowane jako rzeczywiście istniejące, mogące stanowić określone i namacalne kategorie posiadające cechy istotnościowe, niemal uniemożliwia zrozumienie. Niemniej warto zauważyć, że przyjmując ten sposób rozumowania, podajemy w wątpliwość każdy typ poznania, także ten wywiedziony z buddyzmu, a zatem wytwarzamy kontekst myślowy, w ramach którego epistemologia jako taka nie jest możliwa. Jest to błąd logiczny, polegający na przyjęciu za przesłankę tego, co jeszcze nie zostało dowiedzione (*petitio principii*). Rozwiązanie nakreślonego tu problemu wydaje się jednak możliwe, jeśli w swych rozważaniach powrócimy do praktyki medytacyjnej. Medytacja może bowiem stanowić podstawę poznania z tego względu, że odkrywa procesualny wymiar jednostkowej umysłowości, nietrwałość percepcji i wniosków/wnioskowania, zjawisko „niepercypowania” oraz pewność jedynie tego, że wiemy, iż nie wiemy. Medytacja nad współpołączeniem i współbyciem ujawnia złudną naturę tworzenia podziałów konceptualnych (np. wewnętrzne/zewnętrzne, konflikt/harmonia, mikro/makro, Ja/Inny, solidarność/anomia, moje/twoje itp.).

Wiemy, że w ramach rozważań nad problemem determinizmu **ontologia buddyjska** stanowi Drogę Środka. Rozumienie porządku społecznego jest kształtowane przez sposób percypowania i „prawomocne poznanie”. Jeśli poznanie to jest uzależnione od spełnienia jakiegoś warunku, to jest ściśle związane z pytaniami natury epistemologicznej: *Jak postrzegana jest rzeczywistość?* oraz *Co warunkuje takie jej percypowanie?*¹. Ontologiczny dylemat buddyzmu odnosi się do problemu poznawczego oscylującego pomiędzy eternalizmem a nihilizmem. Z jednej strony możemy stwierdzić, że wszystko istnieje w sposób, w jaki zdaje się przejawiać, z drugiej – iż nie istnieje żaden byt (Griffiths 2010: 14). Szkoła Madhyamaka (Droga Środka), którą reprezentuje buddyjski filozof Nagarjuna (ok. 150–250), opowiadała się za odmówieniem słowom możliwości wyrażania zarówno niezależnego istnienia, jak i definitywnego nieistnienia (zob. 2014). Ta zmiana na płaszczyźnie językowej wiedzie nas ku innemu typowi ontologii, który wiąże się z **umysłowością**, a zatem odnosi się nie tylko do problemu istnienia, ale i poznania, co wreszcie doprowadza nas do epistemologicznych zagadnień buddyzmu, a w tym artykule – do epistemologicznych zagadnień dotyczących socjologii. Rzeczy istnieją jako konstrukcje umysłowe w ten sam sposób, w jaki istnieją sny. W myśli buddyjskiej istnieje jedynie umysł. Zgodnie z ontologią buddyjską można zatem wywnioskować, że „rzeczy nie są takie, jakimi się wydają” (Griffiths 2010: 17 [tłum. własne]; zob. także Varela, Thompson, Rosch

¹ W ramach właściwych sobie nauk ontologia buddyjska odnosi się jednakże do rozważań innej natury, stawiając pytanie o to, w jaki sposób jednostka może osiągnąć oświecenie. Oznacza to, że przywoływane w niniejszym tekście zagadnienia ontologiczne rozpatrywane są z perspektywy niejako „zewnętrznej” względem buddyzmu.

1993: 219–225), co z kolei zwraca naszą uwagę na ważne aspekty epistemologii w innych wymiarach buddyzmu, na przykład w etyce buddyjskiej. Dla Nagarjuna nie tylko ego jest „puste”, bowiem to my zazwyczaj staramy się przywiązać do idei stałości. Ja, ale także krytykuje on pozycje, w których uważa się, iż istnieją niezależnie i osobno podmiot, relacja podmiot–przedmiot i obiekt postrzeżenia. Rzeczy są dla Nagarjuna współzależnie powstające (*co-dependently originated*) i nie mają niezależnej i osobnej podstawy (*groundlessness*), na której ich istnienie można oprzeć (Griffiths 2010: 221–223). Nie możemy znaleźć nic więcej niż warunki powstawania rzeczy, ich formowania się i rozpadu. Idąc dalej w analizie poznania, można stwierdzić za Nagarjuną, że podmiot i obiekt poznania są ze sobą ściśle związane. Nie możemy znaleźć obiektów, które istnieją niezależnie, „wszystko jest «puste» od niezależnego istnienia, bowiem współzależnie powstaje” (Griffiths 2010: 224 [tłum. własne]). Nie jest to zatem filozofia nihilizmu lub absolutyzmu i unika zarówno obiektywizmu, jak i subiektywizmu; jest drogą środka w zakresie poznania (Griffiths 2010: 225).

Buddyści są niezwykle podejrzliwi względem słów.

Zen jest zdania, że w zbyt dużym stopniu jesteśmy niewolnikami słów i logiki. [...] Zen zajmuje się faktami, nie zaś logicznymi, ujętymi w słowa, stronniczymi i ułomnymi wyobrażeniami. Te rozważania zmuszają nas do zanurzenia się w otchłani „Nienazwanego” i bezpośredniego pochwycenia ducha zajętego stwarzaniem świata. Nie ma w tym logiki ani filozofowania, nie ma naginania faktów do wymyślonych przez nas miar, nie ma unicestwiania ludzkiej

natury po to, by poddać ją sekcji intelektualnej. Jeden duch stoi twarzą w twarz z drugim duchem, jak dwa zwrócone ku sobie zwierciadła, i nie ma nic, co zmąciłoby ich wzajemne odbicia. (Suzuki 1964: 61 [tłum. własne])

Jak zatem możemy przybliżyć się do poznania „prawdziwej” rzeczywistości? Epistemologiczne przesłanki buddyzmu wskazują na istotę koncentracji i ogniskowania uwagi w procesie kształtowania przekonań. Człowiek może wytwarzać jedynie wiedzę. Buddyści kierują się jednak w stronę **rozumowania i doświadczania zmysłowego**. Choć w niektórych tradycjach indyjskich zwracano uwagę także na wartość wiedzy pochodzącej ze świętych ksiąg, buddyzm odrzuca takie podejście jako niewłaściwą drogę w procesie wytwarzania wiedzy. Wskazuje natomiast, że bezpośrednio poznanie zmysłowe jest możliwe choćby za sprawą medytacji. Niemniej w tym miejscu warto zaznaczyć, że istotą tego poznania, będącego czystym poznaniem, trudno jest przełożyć na język pojęć naukowych. Z tego też względu włączanie koncepcji zainspirowanych epistemologią buddyjską do znanej nam nauki, co ma niekiedy miejsce w kręgach zachodnich, jest dużym wyzwaniem. Warto jednak zauważyć, że podejście etnometodologii bliskie jest niektórym naukom buddyzmu. W podejściu tym nie akcentuje się bowiem konieczności odwoływania się do koncepcji ujętych słowami języka formalnego, by zrozumieć Innego. Kierując nasze dociekania w kierunku analizy właściwości konkretnego kontekstu interakcyjnego, zauważymy, że obserwacja zwyczajów, aktywności, sympatii i antypatii, a także tego, jak wszystko to wyraża cielesność Innego, może wystarczyć, by zrozumieć ludzi, którzy nie posłu-

gują się słowami (zob. Goode 1994: 47–95). Co wcale nie oznacza, że mamy tutaj zrezygnować z naukowego i dyskursywnego rozumienia interakcji społecznych.

Co się tyczy poziomów rozumowania, w traktatach opartych na logice buddyści upatrują błędnych przekonań (tzw. rozumowanie dla innych [*reasoning for others*]) (Griffiths 2010: 18).

Drugą zasadniczą cechą rozumowania (nazywanego „rozumowaniem dla siebie” [*reasoning for oneself*]) jest dostarczanie wskazówek postępowania zarówno na płaszczyźnie codziennych interakcji ze światem materialnym, jak i w zakresie kwestii metafizycznych, takich jak praktyka medytacyjna czy podejmowanie decyzji w zgodzie z etyką. (Griffiths 2010: 18 [tłum. własne])

Buddyjski sposób rozumowania umożliwia wnioskowanie na temat zdarzeń zachodzących w świecie materialnym, jednak bez czynienia założeń na temat jego faktycznego istnienia. Szczególnie istotnym jawi się to, że w powyżej nakreślonym kontekście epistemologicznego instrumentarium zdaje się istnieć forma rozumowania umożliwiającego medytację, która, by przybliżyć jednostkę do podstaw rzeczywistości, to jest umysłu i umysłowości, powinna być praktykowana według określonych zasad (przyjętych rozumowo). Wątek ten zostanie szczegółowo opisany w dalszej części niniejszego tekstu (zob. rozdział na temat praktyki medytacji).

Zasadniczym celem buddyzmu jest szerzenie alternatywnej „wizji” rzeczywistości, której fundamentów nie stanowią wnioskowanie czy kategoryzowa-

nie oparte na logice w tradycyjnym znaczeniu tego wyrażenia. Odnosząc się do zen, Daisetz Suzuki (1964) ujmując to w sposób następujący:

Zen pragnie, abyśmy przyjęli całkowicie nowy punkt widzenia, który dałby nam wgląd w tajemnice życia i sekrety natury. Doszedł on bowiem do wniosku, że zwykły, oparty na logice proces myślenia staje się bezużyteczny z chwilą, gdy chcemy w pełni zaspokoić nasze najgłębsze potrzeby duchowe. (s. 59 [tłum. własne])

W ten sposób dochodzimy do momentu połączenia etyki i poznania.

Szlachetna Ośmioraka Ścieżka – etyka i poznanie

Poniżej przedstawione zostaną główne założenia buddyzmu. Niemniej z tego względu, że jest on bardzo zróżnicowany wewnętrznie, wybór przytoczonych w tekście koncepcji jest decyzją niezwykle trudną. Zdecydowano, że w niniejszym artykule prześledzone zostaną interpretacje i nauki buddyzmu zen szerzone w pismach wietnamskiego mnicha i nauczyciela Thich Nhat Hanha². W istocie jego nauki stanowiły kombinację buddyzmu zen z koncepcjami obecnymi w buddyzmie Theravada (Nhat Hanh 1976; 1999a; 2006). W tekście odniesiono się również do inspiracji zaczerpniętych z nauk Seung Sahna (1976; 1982) – koreańskiego buddysty zen, nauczyciela w Szkole Zen Kwan Um – a przytoczane w nim analizy wsparto interpretacjami nauk zen, które zaproponował japoński uczonec, filozof Daisetz Suzuki (1964; 1994).

² Więcej na temat autora oraz jego nauk w tradycji buddyzmu zen na stronie internetowej: <http://plumvillage.org/about/thich-nhat-hanh/> (dostęp 4 stycznia 2015 r.).

Podstawowym pojęciem obecnym w buddyzmie jest **cierpienie**. Mówią o nim Cztery Szlachetne Prawdy: nieszczęście/cierpienie (*dukkha*), kumulacja cierpienia (przyczyna cierpienia), droga do ulżenia w cierpieniu (ustanie cierpienia), właściwa ścieżka prowadząca do ustania cierpienia (Szlachetna Ośmioraka Ścieżka) (Chuang, Chen 2003).

Prawidłowe Ośmiorakie Praktyki, jak nazywają je Chińczycy, mogą powstrzymać ludzkie cierpienie. Powyżej zasygnalizowane jakości są współpołączone, tworząc Szlachetną Ośmioraką Ścieżkę. Stanowią one założenia, jakie przyjmujemy, chcąc zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są: **słuszny pogląd, słuszne myślenie, słuszne mowa, słuszny czyn, słuszne zarobkowanie, słuszne dążenie, słuszna uważność, słuszna medytacja**. Koncepcja „słuszności” odnosi się nie tylko do zalecenia właściwego postępowania na płaszczyźnie moralnej, ale i do obrania bezpośredniego, niezniekształconego sposobu widzenia rzeczywistości taką, jaka jest (chodzi o uświadomienie sobie m.in. przyczyn cierpienia). Na tej podstawie możemy zauważyć, jak ścisły jest związek ontologii z epistemologią. Porządek świata jest taki, jakim widzimy go za sprawą naszej umysłowości (*mind*). Każda z ośmiu przywołanych tu jakości ma wymiar moralny, a moralność ta jest bezpośrednio związana z poznaniem i procesem myślowym, to jest z widzeniem świata w pewien sposób, tworzeniem go i kształtowaniem drogi ku przyszłości.

Z tego względu, że przedmiotem przytaczanych tu dociekań są kwestie natury epistemologicznej, namysłowi poddane zostaną przede wszystkim te założenia, które bezpośrednio odnoszą się do po-

znania: **słuszny pogląd, słuszna uważność oraz słuszna medytacja**. Jakości te umożliwiają spostrzeżenie rzeczywistości bez odnoszenia się do innych założeń quasi-ontologicznych, w szczególności tych ze świata życia codziennego i myślenia zdroworozsądkowego, w ramach których rzeczywistość widziana jest w kategoriach bytu obiektywnego, istniejącego niezależnie od sposobu, w jaki jest postrzegana.

Poniżej przedstawiona została krótka charakterystyka wszystkich rozważanych tu jakości:

- **słuszny pogląd** to zrozumienie nietrwałości zjawisk, rzeczy i koncepcji, zrozumienie przyczyn cierpienia;
- słuszne myślenie jest intencją samodoskonalenia, gdy w każdej chwili naszego życia staramy się być lepszym człowiekiem, nie ranić innych, być bardziej współczującymi;
- słuszna mowa/słowo – słowa nie powinny przysparzać innym cierpienia; powinniśmy unikać słów mogących ranić, które wypowiedanie są w złej wierze, a posługiwać się takimi, które poprawiają jakość życia innych;
- słuszne działanie oznacza powstrzymanie się od wyrządzania krzywdy innym żywym istotom, zabierania tego, co nie było nam dane i niewłaściwego prowadzenia się na płaszczyźnie seksualnej;
- słuszne zarobkowanie – powinniśmy powstrzymać się od zarobkowania przynoszą-

cego szkodę innym (np. rzeźnictwo czy handel bronią bądź narkotykami, handel ludźmi itp.);

- słuszny wysiłek to staranne działanie na rzecz zrozumienia Czterech Szlachetnych Prawd, użytkowanie naszej energii mentalnej w sposób zdyscyplinowany, jak i bycie współczującym dla wszystkich czujących istnień;
- **słuszna uważność** – powinniśmy być świadomi, że ludzie postrzegają świat poprzez właściwe sobie matryce znaczeniowe, skrypty poznawcze. To właśnie jest słuszna uważność – bycie świadomym własnej świadomości, która obecna jest w każdym momencie życia, bycie świadomym własnych myśli i skryptów poznawczych; jest to zatem także pamięć o słusznym poglądzie, a nie tylko koncentracja na tu i teraz³;
- **słuszna koncentracja/medytacja** to koncentrowanie się na określonej jakości czy obiekcie przez długi okres. Może to być na przykład koncentracja na Czterech Szlachetnych Prawdach czy konkretnym aspekcie Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki.

³ Uważność nie może być zredukowana do jakiejś cechy psychologicznej, jest to praktyka ściśle związana z medytacją. Uważność nie jest też „czystą uwagą” (*bare attention*). Ponadto należy zauważyć, że uważność jest związana ze wszystkimi elementami Ośmiorakiej Ścieżki i ma walor etyczny, co często jest pomijane w różnych nad nią badaniach. Uważność to także introspektywna czujność, związana z monitorowaniem szkodliwych i zdrowych stanów naszego umysłu. Dlatego też uważność nie może być pozbawiona waloru oceniania, jak się to często przyjmuje (Purser, Milillo 2014).

Dalsze rozważania dotyczą tych trzech jakości, które stanowią bezpośredni przedmiot przytaczanych tu dociekań, to jest: słusznego poglądu, słusznej medytacji, słusznej uważności.

- **Podtrzymywanie słusznego poglądu za sprawą uważności i medytacji**. We wskazanej tu jakości wpisana jest istota nietrwałości idei i koncepcji. Medytacja to między innymi śledzenie myśli, które odnoszą się do rzeczy, pojęć bądź uczuć. Możemy także obserwować następstwa *karmy*⁴, które stanowią źródło naszych idei czy uczuć. Dlaczego powstaje cierpienie? Co za nie odpowiada? Pytania te mogą okazać się fundamentalne dla socjologów pracujących w ramach socjologii zaangażowanej, biorących moralną odpowiedzialność za przebieg realizowanych przez siebie badań. Medytacja nad określonymi zagadnieniami może sprawić, że staną się oni bardziej świadomi warunków niezbędnych do wystąpienia danego zjawiska, jak i warunków wystarczających do tego, by wytworzyła się sytuacja, w którą wpisana jest krzywda, cierpienie (warunków, które mogą stać się zmiennymi interweniującymi, używając terminologii socjologicznej). Socjologiczne

⁴ *Karma* oznacza, że nasz los wynika z przeszłych czynów oraz myślenia. *Karma* dotycząca cielesności (*karma ciała* [*body karma*]) także ma swoje źródło w myśleniu: „[p]owstawanie cierpienia ma źródło w karmie i możemy je powstrzymać dzięki medytacji (ustanie cierpienia)” (Sahn 1976: 40 [tłum. własne]). „Czyny te, gniew, strach [...] są rezultatem przeszłej karmy, a ich wynikiem jest gniewne postępowanie [...]. Jeśli jednostka będzie medytować w zen, sprawi, że jej karma zniknie, a ona nie będzie dłużej zniewolona gniewnymi czynami. Zatem gdy jesteś zły, przestraszony [...], po prostu odwołaj się do zen” (Sahn 1976: 65 [tłum. własne]). „Jedyny sposób na to, by karma odeszła, to opróżnienie twojej świadomości” (Sahn 1976: 102 [tłum. własne]; zob. także Sahn 1976: 189–190; Loy 2003: 7).

pojęcie zmiennej (a więc i nietrwałości) doskonale oddaje walor zmienności zjawisk, niemniej warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie przemijalność zjawisk, które także są zmienne, stałe jedynie w swej podatności na zmiany. „Zmienna” socjologiczna staje się zatem jednością ze zmiennym przedmiotem czy zjawiskiem. W myśl powyższych rozważań badacz i analityk nie powinien opierać swego rozumienia świata na innych, zewnętrznych objaśnieniach czy teoriach, lecz **kierować się intuicją** (*intuitive thought*), jaka pojawiła się w toku kontemplacji/medytacji, by pojąć *kar-mę* zjawisk (szeroko rozumiane warunkowanie) i ich zmienność w procesie generowania cierpienia. Słuszny pogląd jest podtrzymywany i pogłębiany za sprawą słusznej medytacji i słusznej uważności⁵. Choć oczywiście badacz/analityk może łączyć i rozważać, porównywać swe intuicje z koncepcjami, które ktoś inny stworzył wcześniej.

- **Słuszna medytacja** stanowi niezwykle ważną umiejętność dla socjologa, który inspirowany jest filozofią buddyjską. By ją osiągnąć, jednostka powinna obrać drogę praktykowania medytacji. Dysponujemy szeroką gamą etykiet, poprzez które oznaczamy i percypujemy rzeczywistość. Powinniśmy jednak zawiesić, oduczyć się (*unlearn*) wiedzy, jaką zdobyliśmy w toku socjalizacji pierwotnej i wtórnej. Wiedza socjologiczna ujęta jest w formie zestawu pojęć i metod realizowania badań oraz prowadzenia analiz danych empirycznych, a także teoretyzowania. Niemniej nie tylko pojęcia teoretyczne, ale i dane empiryczne także stanowią pewien wymiar, który powinien zostać zdekonstruowany i zrekonstruowany. Powinniśmy być świadomi, że postrzeganie rzeczywistości jest jednocześnie procesem wytwarzania jej, który ma miejsce poprzez opis za pomocą kategorii apriorycznych, jakimi posługujemy się w odniesieniu do typowych sytuacji życia codziennego, wliczając w to kontekst badawczy. Jeśli jednak zdołamy zawiesić zgromadzoną wiedzę, stereotypy i kategorie aprioryczne, będziemy mogli skoncentrować się na rzeczach w ich istnieniu. Zdobędziemy wiedzę bezpośrednią, nie zaś spuściznę historycznie ukształtowanego sposobu percypowania określonych rzeczy (tj. wiedzę prekonceptualną), która kształtuje ramy dla kategoryzacji/konstrukcji danych. Powinniśmy spróbować zobaczyć rzeczywistość społeczną bez nakładania na nią siatki prekonceptualizacyjnej, tak jak ma to miejsce w ramach metodologii teorii ugruntowanej (MTU) (Strauss 1987).

- Dzięki słusznej medytacji jednostka może dostrzec jedność w wielości i wielość w jedności. Koncentracja na nie-Ja (w przypadku jednostek, od których oczekuje się przecież doświadczania własnego Ja) ujawnia na przykład współbycie wszystkich istnień ludzkich, jak i współpołączenie światów społecznych, w ramach których funkcjonują⁶. Trudno jest wyrazić, czym jest doświadczenie nie-Ja. Ma to niekiedy miejsce w czasie medytacji. Kontemplując nasze Ja (zadając sobie pytanie: *Kim jestem?*), możemy uzyskać bezpośredni wgląd w Ja/nie-Ja. W pewnym momencie dostrzegamy absurdalność tak stawianego pytania, znajdując odpowiedź, która nie jest jego wynikiem. Niezwykle przydatna okazuje się w tym procesie autoetnografia⁷. Studiując samych siebie, odkrywamy, jak zmienne i niepewne jest nasze Ja jako wytwór społeczny i psychologiczny oraz jak łatwo da się je sprowadzić do wyobrażeń generowanych na podstawie ulotnych kontekstów. W ten sposób dostrzegamy niestałość koncepcji Ja. Autoetnografia stanowi formę kontemplacji, która umożliwi dotarcie do wiedzy wewnętrznej i zewnętrznej, tak jak przedstawia się ona w toku świadomej koncentracji na Ja, nie wybiegając poza meto-

dy zdobywania obiektywnie potwierdzonej wiedzy. Możemy w ten sposób dostrzec, jak wzorce kulturowe unifikują się z obrazem Ja oraz w jaki sposób doświadczenie jednostkowe zlewa się z zewnętrznymi naciskami kulturowymi. Możemy również zobaczyć, jak wola jednostkowa przeciwstawia bądź poddaje się naciskom zewnętrznym.

- **Słuszna uważność** to bycie świadomym jedności naszego życia, myślenia i postępowania. „W sanskrycie słowo oznaczające uważność, *smriti*, znaczy «pamiętaj». Uważność to pamiętanie o tym, co ma miejsce tu i teraz. W chińskim piśmie logograficznym «uważność» (念) składa się z dwóch części. Część górna znaczy «teraz», dolna – «umysł» lub «serce»” (Nhat Hanh 1999a: 64–65 [tłum. własne]). **Słuszna uważność umożliwia nam spojrzenie na ciało w kategoriach konstruktów (*rupa*)**, co jest możliwe dzięki świadomości wszystkich jego części (świadomość ta pojawia się w toku kontemplacji, gdy ciało jest przeglądane [*scanning of the body*]). Zwracanie uwagi na ciepłość ciała, jego wagę, ale i na oddychanie lub bicie serca daje takie same efekty. Świadome oddychanie stanowi element słusznej uważności, możemy bowiem doświadczyć ciała zarówno jako całości, jak i tworzących ją części. Jest to jednak uzależnione od jednostkowego postrzegania w danym momencie. Cieleśność w formie, w jakiej studiuje ją socjologowie, nie zawsze może zostać opisana jedynie poprzez osadzenie jej w ramach koncepcji społecznych, norm, wartości czy wywieranych na nią wpływów. Bezpośrednie poznanie ciała także odgrywa

⁵ Oznacza to, że medytujący socjologowie praktykują często „socjologię zaangażowaną”. Opanowują wartości usuwania cierpienia, współczucia i wspierania innych poprzez realizowanie badań i prowadzenie analiz. Socjolog, który medytuje, zdaje sobie sprawę z tego, że źródła cierpienia należy upatrywać w społecznie sterowanym zaangażowaniu w Ja/ego, rolach i pozycjach społecznych, ideologiach, procesach formowania się grup, kulturze, własności, karierze, we wszystkim tym, co przemija. Niezwykle trudno jest oddzielić proces poznawania (epistemologię) od wartości etycznych (etyki), które kształtują sposób widzenia świata (zob. Schipper 2012). „Dzięki świadomej uważności możemy zmienić świat i przynieść radość wielu ludziom. Nie są to czcze słowa. Każdy z nas może wytworzyć energię uważności w każdym momencie swojego życia” (Nhat Hanh 1999a: 59 [tłum. własne]). Etykę można dostrzec nawet w kontemplacji nad tworzeniem *podziałów*, gdy jednostka myśli o źródle przestępczości: „[n]ie przyjmuje się tu rozróżnienia, które zazwyczaj tak szybko kreślimy pomiędzy winowajcą a resztą ludzkości” (Loy 2003: 47 [tłum. własne]). Ludzie myślą zazwyczaj w kategoriach winny/niewinny, lecz w rzeczywistości sprawy te są znacznie bardziej złożone, wina zaś jest determinowana zarówno postępowaniem jednostki, jej przeszłością, jak i jest ona negocjowana na sali rozpraw sądowych.

⁶ Zob. koncepcję Anselma Straussa (1984) na temat przecinania się i segmentacji światów społecznych. Światy społeczne, rozumiane jako ludzkie perspektywy postrzegania rzeczywistości i zestawy działań podporządkowanych działaniu głównemu i działaniom pomocniczym, mogą się przecinać, tworząc nowe światy czy subświaty. Prowadzi to do powstawania nowych zależności i współzależności, jak i współpowstawania nowych obiektów społecznych. Liczba powiązań i dynamika wzajemnych wpływów jest tutaj bardzo duża.

⁷ Autoetnografia może być rozumiana jako akt autonarracji oparty na introspekcji, wytwarzający produkt końcowy w postaci świadectwa pisanego, danego przez samego narratora (Kacperczyk 2014: 37).

istotną rolę w procesie badawczym, wychodząc poza koncepcje wpływów i determinant społecznych, które same w sobie są przecież kolejnymi konstrukcjami. A zatem koncepcje te umożliwiają etykietowanie ciała, nie przyczyniają się jednak do postrzeżenia go takim, jakie jest. Ten gruby płaszcz koncepcyjny uniemożliwia percepcję rzeczywistości i utrudnia doświadczenie jej tu i teraz.

- **Świadomość uczuć (*vedana*)** to druga podstawa słusznej uważności. Identyfikowanie uczuć, nazywanie ich (np. gniew, nienawiść, miłość) daje jednostce głębszy wgląd i umożliwia dostrzeżenie ich „pustości” (*empty nature*). W czasie medytacji i kontemplacji nie powinniśmy kurczowo trzymać się uczuć, niezależnie od tego, czy są one przyjemne, nieprzyjemne czy neutralne. Medytacja pomaga nam bowiem zobaczyć uczucia takimi, jakimi są, czyli: niestałymi, konstruowanymi, niedeterminowanymi wpływami zewnętrznymi, lecz wywołanymi świadomością i wolą.
- **Trzecią podstawę słusznej uważności stanowi umysł (*chitta samskara*)**. Na tej płaszczyźnie stajemy się świadomi wytworów umysłu (*samskara*), a zatem tego, że każda rzecz powstaje na bazie innej; drzewo jest wytworem, podobnie jak nienawiść, uprzedzenia czy wola. Jeśli obserwujemy czyste uczucia i myśli, wytwory naszego umysłu są pozytywne, gdyż umożliwiają bezpośredni wgląd. „Podstawowymi nieczystymi wytworami umysłu są chciwość, ignorancja, duma,

wątpliwości i poglądy” (Nhat Hanh 1999a: 74 [tłum. własne]). **Socjologiczny wyraz słusznej uważności przejawia się we współpołączeniu jednostki ze zbiorowością.** Możemy bowiem badać świadomość jednostkową, jednocześnie odnosząc te analizy do studiów nad wspólnotą: „[ś]wiadomość jednostkowa rodzi się ze świadomości wspólnotowej, a świadomość wspólnotowa tworzona jest przez świadomość jednostkową. Dlatego też nie da się ich rozdzielić. Studiując świadomość indywidualną, natrafiamy na świadomość wspólną” (Nhat Hanh 1999a: 75 [tłum. własne]; zob. także Nhat Hanh 1999a: 181). Nasza świadomość jest wynikiem interakcji na linii społeczeństwo–pojedynczy umysł. Uważność odkrywa tę zależność, umożliwiając jednostce głęboki wgląd w świadomość, by dostrzegła ona wytwory umysłu, jakie mogą powstać w określonym momencie.

- **Czwartą podstawę słusznej uważności są zjawiska (*dharmas*)**. „Zjawiska to przedmioty naszego umysłu. Każdy z wytworów umysłu musi posiadać swój przedmiot” (Nhat Hanh 1999a: 76 [tłum. własne]). Sposób patrzenia rodzi się w umyśle – jeśli spojrzymy na stół, w naszym umyśle powstaje jego obraz. Przedmioty naszego myślenia są składnikami umysłowymi (*minds*) (*dharmas*). „W chińskim piśmie litograficznym znak postrzegania 想 składa się z symboli znaku i umysłu. Postrzeganie jest znakiem, obraz tkwi w naszym umyśle” (Nhat Hanh 1999a: 76 [tłum. własne]). **Słuszna uważność stanowi kwintesencję drogi ku słusznemu pogładowi**

i w tym sensie może być ważna dla socjologów chcących realizować badania empiryczne (w tym mogą pojawić się badania zaangażowane, choć nie tylko), ale i analizy teoretyczne. Dane mogą zostać poddane analizie, powinniśmy jednak pamiętać, że tkwią one w naszym umyśle, a zatem możemy kontemplować idee z nimi związane, by dostrzec ich naturę, ujrzeć je takimi, jakimi są i co stanowi o ich kształcie. Jeśli chcemy zrozumieć „społeczeństwo”, powinniśmy zdekonstruować elementy jego „istnienia” (enumeracja oraz obserwacja ich spójności), następnie dokonać oglądu ich źródeł i zmienności, by ostatecznie pojąć, jak my – socjologowie – możemy uczynić użytek z koncepcji „społeczeństwa”, która obecna jest w naszej pracy i życiu. Zazwyczaj w niewielkim stopniu aplikujemy do naszych badań inspiracje czerpiące z tej koncepcji. Jest ona raczej wykorzystywana na potrzeby przedstawienia „ideologicznej” podbudowy dokonanych analiz i wsparcia wniosków mających uwypuklić sens naszych studiów, jak i wagę otrzymanych na ich podstawie wyników dla poszerzenia wiedzy i czasami dla dobrostanu społeczeństwa. Czy jednak możemy przyczynić się do polepszenia życia badanych? Czy możemy położyć kres ich cierpieniu? Czy możemy wskazać i dokonać analizy źródeł tego cierpienia? Dlaczego w ogóle posługujemy się tego typu koncepcjami? Jakie są powody wkładania tak dużego wysiłku intelektualnego w ich utrzymanie (np. koncepcji społeczeństwa, integracji, anomii, jaźni)? Czy są to powody natury epistemolo-

gicznej, ontologicznej czy metodologicznej? Może chodzi o powody zdroworozsądkowe? A może są to, po prostu, przyczyny natury ideologicznej? Czy w dzisiejszych czasach stwierdzenie, że społeczeństwo nie istnieje, zostanie uznane za nonsens (ze zdroworozsądkowego punktu widzenia)? Gdzie szukać jego desygnatu? Tak często posługujemy się tym pojęciem, że nie zauważyliśmy nawet, iż zostało ono zdewaluowane, odrzucone i rzadko jest indywidualnie doświadczane. W ten sam sposób możemy za sprawą kontemplacji dokonać dekonstrukcji również innych pojęć socjologicznych (np. koncepcji Ja). A zatem bycie uważnym względem wyobrażeń i ich desygnatów tu i teraz, w każdym momencie naszej praktyki badawczej, może nie tylko wzbogacić prowadzone studia empiryczne i teoretyczne, lecz także umożliwić ogląd „badanej” czy „współbadanej” rzeczywistości taką, jaka jest. Oczywiście można zrobić jeden krok dalej i próbować pomagać cierpiącym, jeśli byli w zakresie naszych zainteresowań badawczych i analitycznych. Inspiracje płynące z buddyzmu, którymi tutaj się interesujemy, mają charakter epistemologiczny i metodologiczny, ale powinniśmy pamiętać, że głównym celem buddyzmu jest wyzwolenie ludzi z cierpienia. Jednak nie wszyscy socjologowie korzystający z inspiracji buddyjskiej filozofii muszą podążać tropem socjologii zaangażowanej. Sama wartość poznawcza dotycząca zmiany nastawień i oglądu rzeczywistości pochodząca z kontemplacji może być tutaj wyzwolająca i zmieniająca nie tylko samego badacza/analityka.

Wartość medytacji dla socjologów

W książkach, na stronach internetowych, a nawet w opracowaniach naukowych (Moore 1995: 706; Engler 2009: 469) można znaleźć wiele wskazówek na temat tego, jak powinno się medytować. Wiele technik medytacji znajdujemy w książkach Thich Nhat Hanha (zob. np. 1976; zob. także Kapleau 1967). Wiele przykładów dostępnych jest także na Youtube, jak i na innych stronach internetowych.

Poniżej, opierając się na powszechnie dostępnych źródłach oraz własnym doświadczeniu w tej materii, przytoczono syntezę rad i wskazówek na temat tego, jak powinno się medytować, by przybliżyć osobom niemedytującym, czym jest medytacja w buddyzmie. W tym celu posłużono się przykładem medytacji w pozycji siedzącej (*zazen* w buddyzmie zen)⁸:

- Usiądź z wyprostowanym kręgosłupem. Możesz usiąść na podłodze, wykorzystując poduszkę do medytacji lub po prostu usiąść na krześle. Możesz na kilka sposobów ułożyć swoje nogi: pozycja lotosu, siad skrzyżny lub możesz po prostu usiąść na piętach, jak czynią japońscy buddyści,

⁸ Medytować możemy także idąc czy wykonując inne codzienne czynności. Również bycie świadomym tu i teraz w każdym momencie naszych działań i naszego życia jest formą medytacji. Medytacja ma wiele znaczeń. Może być rozumiana jako koncentracja na jednym punkcie, na Bogu, na oddychaniu/mantrach, na określonych aktywnościach, jako świadomość naszych czynów i myśli w każdym momencie istnienia, kontemplacja problemów czy zagadek, siedzenie w stanie niemyślenia, osiągnięcie stanu braku przywiązania, wyszukiwanie przestrzeni oddzielającej nasze myśli itp. Medytacja w zen, obecna w buddyzmie Mahayana, może być także rozumiana w sposób następujący: „[m]edytacja Mahayana to: 1) wgląd w istnienie i nieistnienie natury dharm; 2) wgląd w to, że nie ma żadnych zewnętrznych, namacalnych jakości, a wszystko jest pustką; 3) wgląd w istnienie, pustkę i Drogę Środką; 4) wgląd w prawdziwą jakość wszelkich zjawisk; 5) wgląd we wzajemne przenikanie się wszelkich zjawisk; 6) wgląd, który dostrzega, że zjawiska same w sobie stanowią Absolut” (Sahn 1976: 71 [tłum. własne]).

utrzymuj prosty kręgosłup. Jeśli siedzisz na krześle, staraj się zajmować jedną trzecią jego powierzchni, utrzymując również prosty kręgosłup. Kręgosłup powinien być cały czas wyprostowany, byś nie zasnął. Pozycja, którą przyjmiesz, musi być na tyle wygodna, byś mógł skoncentrować się na oddechu. Staraj się oddychać rytmicznie przez przeponę.

- Skoncentruj swój wzrok na jednym punkcie znajdującym się przed tobą (będącym w odległości ok. metra od ciebie, znajdującym się na podłodze). Patrz na ten punkt, podążając za linią biegnącą w dół od twojego nosa.
- Skoncentruj się na oddychaniu. Możesz liczyć wdechy i wydechy w cyklach do dziesięciu. Nie angażuj się w swoje myśli, pozwól im przepływać, obserwuj, jak pojawiają się i znikają.
- Na początku medytuj przez przynajmniej 15 minut. Po tygodniu możesz wydłużyć ten czas do 20 minut, następnie do 30 minut, a nawet dłużej.
- Medytuj dwa razy dziennie przez przynajmniej 20–30 minut w czasie każdej sesji. Możesz oczywiście medytować dłużej dla uzyskania lepszego efektu.

Fot. 1. Medytacja.



Źródło: Zdjęcie autora. Fot. Anna Kacperczyk.

Moore, odwołując się do socjologii fenomenologicznej w ujęciu Alfreda Schütza, medytację definiuje jako: „rzeczywistość o charakterystycznych właściwościach” (1995: 706 [tłum. własne]). Medytacja staje się przeżyciem i poznaniem (*lived experience*) i czasem trwania (*durée*) w skupieniu na tu i teraz, z drugiej strony jest to głęboka refleksja.

Opis ludzkiego doświadczenia w ujęciu Schütza zbiega się z tym obecnym w buddyzmie zen. W obu przypadkach wskazuje się na dwa podstawowe typy doświadczenia – nieświadome i świadome. W przypadku zen doświadczenie nieświadome, które określa się mianem „takości” (*suchness*) (*tathata*) bądź jako „bezpośrednie”, „przeżywane” doświadczenie, uważane jest za doświadczenie rzeczywistości takiej, jaką naprawdę jest, podczas gdy doświadczenie świadome traktowane jest w kategoriach doświadczenia ułud (*maya*) ukutej przez ludzki intelekt na mocy ujętej w słowa wiedzy zdroworoządkowej. (Moore 1995: 707 [tłum. własne])

Nie-umysł staje się przeżyciem, poznaniem (*lived experience*), jest to płynący strumień świadomości. Charakterystycznymi właściwościami tego stanu są: aktywność mentalna skierowana na oddech, *koany* czy mantry oraz aktywność cielesna, jak utrzymywanie ciała w pozycji prostej, obserwowanie jednego punktu.

Kiedy medytujemy, zadając sobie pytanie: *Kim jesteśmy?* (*Kim jestem?*), możemy osiągnąć stan, gdy koncepcja *Ja* (obraz siebie) staje się dla nas *pusta*⁹. Z punktu widzenia socjologa jest to bardzo waż-

⁹ Taki rodzaj medytacji stosuje się w tradycji koreańskiej buddyzmu zen, Kwan Um.

ny moment, gdyż właśnie wtedy w miejscu jaźni wyłania się konceptualna „pustka” (*empty hole*). Nie wiemy, kim jesteśmy w sensie substancjalnym i esencjalnym. Mamy dostęp do tak szerokiego wachlarza odpowiedzi, że nie wiemy, którą z nich wybrać. Wszelkie „rzeczowe” odpowiedzi, nawiązujące do ról społecznych, stereotypów, odczytywania tego, jak widzi nas Inny (jaźń odzwierciedlona), stają się nietrwałe, pozbawione potencjału choćby muśnięcia istoty tego, czym możemy, chcielibyśmy być. Pragnienia przeplatają się z rzeczywistością, a tak zwana „rzeczywistość” jest w ciągłym ruchu, co utrudnia zatrzymanie się i dostrzeżenie jej istoty. Ważne jest jednak, by medytując, nie starać się wypełnić tej „pustki”, nawet jeśli odczuwamy niepewność, dyskomfort, lęk, wynikające z tego, że umysł stara się zapełnić „pustkę”, która – niestety – nie ma dna:

[t]o właśnie robimy, medytując: „odpuszczamy” wszelkie aktywności fizyczne czy mentalne, które odwracają naszą uwagę od pustki. Medytacja może powodować dyskomfort, szczególnie na początku praktyki, gdyż w życiu codziennym jesteśmy przyzwyczajeni do podejmowania mało konkretnych działań. Z tego też względu medytując, także przejawiamy tendencję do podejmowania tego typu działań: fantazjujemy, planujemy, użalamy się nad sobą. (Loy 2008: 21 [tłum. własne])

Ostatecznie dostrzegamy, że *Ja* jest konstruktem, a jeśli tak jest i *Ja* nie jest prawdziwe, powinniśmy zacząć poszukiwać „pustki” innych pojęć. Medytacja nad *Ja* (np. poprzez mantrę *Kim jestem? Nie wiem*) może stanowić doskonałe ćwiczenie na drodze ku dekonstruowaniu i wytwarzaniu nowej wiedzy.

Możemy zdekonstruować koncepcję Ja, dostrzegając prawdziwą naturę „siebie”. Nietrwałość i nie-Ja są ze sobą nierozzerwalnie związane. Pojawia się dostrzeganie współzależności rzeczy, również w miejscu, gdzie była koncepcja Ja. Ja składa się z wielu współzależnych elementów, nie ma esencji. Jest dynamicznym patchworkiem, zmieniającym się w kumulującym w pamięci różne doświadczenia strumieniu świadomości.

To ćwiczenie „pustki” jest niezwykle owocne dla socjologa, gdyż może on zbudować coś nowego na bazie dekonstrukcji pojęcia Ja. „Pustka” może w końcu zostać postrzeżona jako „pełnia”. Na pozór zdaje się to być paradoksem, jednak w rzeczywistości możemy zobaczyć więcej „pełni”, doświadczając „pustki” (np. „pustości” koncepcji rozróżniającej Ja i nie-Ja):

[o]ryginalny termin buddyjski, zazwyczaj tłumaczony jako „pustka” (w języku pali – *shunnata*, w sanskrycie – *shunyata*), ma w rzeczywistości podwójne znaczenie. Wywodzi się on z rdzenia *shu*, co oznacza „obrzmiały” w dwóch przypadkach: chodzi nie tylko o „nadęcie” nadmuchanego balonu, lecz także o „obrzmienie” kobiety przy nadziei, ciężarnej. A zatem bardziej właściwym tłumaczeniem dla terminu *shunyata* byłoby określenie: pustka/pełnia, które dość dobrze wyraża doświadczenie pustki naszego rdzenia, problem i jednocześnie jego rozwiązanie. (Loy 2008: 22 [tłum. własne])

W naukach Thich Nhat Hanha „pustka” to wolność, nieposiadanie cech istotnościowych.

Jesteśmy wolni od odrębnego, niezależnego Ja. Nie jesteśmy jednak sami ze sobą. Stanowimy współzależną

niejącą cząstkę wszelkiego życia wszechświata. Naszą powinnością jest pielęgnowanie wglądu w pustkę w każdym momencie życia. Gdziekolwiek byśmy nie byli, stykamy się z istotą pustości wszystkiego, co spotykamy na naszej drodze. Spoglądamy uważnie na stół, niebo, przyjaciela, górę, rzekę, gniew w nas oraz naszą szczęśliwość i dostrzegamy współistnienie i wzajemne przenikanie się istoty tych elementów. Pustka nie jest jednoznaczna z brakiem istnienia. To współzależne i wspólne wyłanianie się, ulotność, nie-Ja. (Nhat Hanh 1999a: 89 [tłum. własne]; zob. także Moore 1995: 704)

„«Pustka» oznacza «wolny od odrębnego Ja». Jest ona pełna wszystkiego, pełna życia. Słowo to nie powinno zatem napawać nas lękiem. To wspaniałe słowo. Być pustym nie oznacza być nieistniejącym” (Nhat Hanh 2012: 421 [tłum. własne]). Nie mamy tu zatem do czynienia z koncepcją nihilistyczną, lecz z *optymistyczną perspektywą* poznania świata w całej jego komplikacji i wyłaniającej się współzależności. *Shunyata* może być powiązana z trzema kwestiami: z współzależnym powstawaniem, naciskiem na współczucie oraz z odniesieniem do naturalności. Wszystkie te trzy odniesienia wiążą się z eksploracją braku jednego transcendentnego fundamentu, na którym może oprzeć się nasze poznanie (*groundlessness* [Varela, Thompson, Rosch 1993: 220–221]).

Odnosząc się do praktyki, zwraca się tu uwagę na medytację w skupieniu na jednym punkcie czy oddychaniu bądź na poszczególne etapy medytacji w siedzeniu lub w chodzeniu. Co więcej, zaleca się, by medytacja weszła w stały repertuar wszelkich działań, jakie podejmujemy na co dzień. Jeśli bowiem nieustannie będziemy świadomie uważni,

żadne koncepcje nie staną nam na drodze do postrzeżenia rzeczywistości w jedności ze wszystkim, co jest (*oneness*). Gruby płaszcz ukuty z koncepcyjnej ułudy opadnie:

[w]yłoni się kolejny piękny widok. Jeśli jesteś falą i stajesz się jednym z wodą, patrzysz na świat oczyma wody, to nie boisz się już wznoszenia i opadania, wznoszenia i opadania. Ale proszę, niech nie wystarczą ci wyobrażenia, nie przyjmuj moich słów za pewnik. Musisz sam tego doświadczyć, posmakować i samemu być jednością ze wszystkim, co jest, a możesz to osiągnąć dzięki medytacji, ale nie tylko w wyznaczonym do tego miejscu, lecz w każdym momencie życia. Gdy przyrządzasz posiłek, sprzątasz dom, spacerujesz, także wtedy możesz spojrzeć na rzeczy i postarać się dostrzec je w istocie ich pustości. Pustka to słowo przepełnione optymizmem i żadną miarą nie jest pesymistyczne. (Nhat Hanh 2012: 426–427 [tłum. własne])

Niekiedy mówi się, że prawdziwy socjolog powinien być (lub jest) socjologiem w każdym momencie swojego życia. Tak samo jest w przypadku praktyki medytacji. Jeśli bowiem będziemy praktykować jedynie w specjalnie wydzielonym do tego miejscu, stracimy wiele czasu na angażowanie się, przeżywanie, których nie będzie cechowała uważność. Istota „pustości” pojęć, jakimi posługujemy się, wykonując codzienne czynności, może zostać ztracona, zniknąć z pola naszej świadomości, przez co łatwo możemy dać się zwieść zewnętrznym, narzucanym nam kategoriom, które nieświadomie przyjmujemy za pewnik. Tym sposobem możemy utracić możliwość postrzegania świata takim, jakim jest („takość”). Co więcej, by wyrazić hipotezy nauko-

we, jako socjologowie, często posługujemy się myśleniem (wytworami umysłu) i koncepcjami zdroworozsądkowymi. Świadomość wytworów umysłu jest trzecią bazą słusznej uważności umysłu, a medytowanie nad nimi może uchronić nas od pułapki ulegania ułudzie.

Dekonstruowanie

Dekonstruowanie Ja i późniejsze rekonstruowanie jego istoty stanowi następstwo praktyki medytacji. Wyznacza to moment podejmowania dalszych wysiłków nakierowanych na dekonstruowanie i konstruowanie wszelkich pojęć. Socjologom, którzy oddają się medytacji, doświadczenie to nie jest obce. Może ono wpłynąć na nasze podejście do realizowania badań społecznych w wymiarze metodologicznym. Studia mogą bowiem dekonstruować przyczyny cierpienia, jakie są nieodłącznie wpisane w niektóre koncepcje, chociażby, na przykład, nadmierne przywiązanie do tożsamości. Ludzie cierpią właśnie z powodu przywiązania do „własnego” rozumienia obrazu siebie. Gdyby jednak podjęli kontemplację nad koncepcją Ja, dostrzegliby, że nie jest ona ich „własnym” wytworem, nie jest nawet stała, lecz „należy” do społeczeństwa i jest nietrwała w swej zależności od otoczenia i sytuacji, w których żyje jednostka. Zrozumienie i doświadczenie nietrwałości Ja to dopiero pierwszy krok na drodze ku zrozumieniu, że tradycyjne metody badania i analizowania przemian zachodzących w obszarze tożsamości, w przypadku których akcent kładziony jest na procesy myślowe w kontekście biografii jednostki (Strauss 1993; 1997), ledwie dotykają istoty problemu koncepcji Ja. Dostrzeżenie kruchości Ja w każdym momencie życia codziennego kieruje

uwagę na to, że w obszarze tym nie mogą zajść żadnego rodzaju przemiany, gdyż nie ma po prostu co zmieniać. Rzeczowy sposób rozumienia Ja odnosi się do koncepcji, która nie znajduje zastosowania na poziomie głębszej kontemplacji różnych jego aspektów obecnych w tym świecie. Ja stanowi bowiem wszystko to, co wpłynęło na jego powstanie w toku współwytłaniania się. Ze względu na to, że odnosi się do wielości wydarzeń, faktów, aktywności związanych z biegiem życia (tu i teraz), badanie tego, jak powstaje i ustaje wymaga odwołania się do nowych metod badawczych¹⁰.

Praktyka ta może zwrócić uwagę socjologów na kwestię odnajdywania powiązań pomiędzy koncepcją tożsamości a warunkami, które przyczyniły się do jej powstania, by ostatecznie ujawnić „pustość” Ja, jak i „pustość” hipotezy o powiązaniu tożsamości z jej warunkami przyczynowymi. W tym właśnie momencie możemy zobaczyć znaczenie dociekań epistemologicznych – gdy dekonstruowanie ukazujące retrospektywnie powstawanie wiedzy socjologicznej wspomaga metody badań społecznych.

W **procesie dekonstruowania** ważne jest, by poszukiwać i poddawać analizie **dwoistość percepcji**, która wpisana jest w postrzeganie indywidualnego Ja. Jest ona nieodłącznie związana z socjologicznym

¹⁰ Autoetnografia Ja może okazać się dobrym wyborem, jeśli chcemy śledzić strumień świadomości, który wyznacza naszą przestrzeń i podatne na zmiany miejsce w świecie. Obserwowanie zmienności Ja w czasie medytacji stanowi wstęp do szczegółowej rekonstrukcji procesu, która umożliwi jego całościowy ogląd. Niemniej pełny obraz, jaki dostrzeżemy, nie będzie przedstawiał Ja, a połączenie pomiędzy punktem, w którym znajdujemy się w danym momencie naszego życia w wymiarze społecznym i fizycznym, a wszelakimi światami społecznymi i światami natury (przyrodążywioną i nieożywioną).

myśleniem o Ja, które zawsze podejrzewa (zakłada) obecność Innego. Ja nie może przecież istnieć bez Innego. Koncepcja buddyjska – *anatta*: koncepcja nie-Ja – przekształca tę optykę¹¹. Analiza oraz kontemplacja/medytacja nad Ja/tożsamością pokazują, że pojęcia te są iluzją, że na poziomie ontologicznym mamy do czynienia z nie-Ja, a zatem nie ma potrzeby, by w badaniach, terapii, dyskursie, pedagogice czy po prostu w życiu koncentrować się na dobrostanie Ja. Cierpienie Ja nie jest powodowane przez Innego, lecz przez przekonanie, że kolektywistyczny aspekt jaźni (*me*) i Inny istnieją w izolacji od siebie. To poczucie dwoistości stanowi doświadczenie wyuczone w toku socjalizacji, narzucone nam z powodów czysto *konstruktywistycznych* – w celu wytworzenia u jednostki poczucia wstydu i nawykowego konformizmu, wdrukowania jej poczucia winy i/lub grzeszności, by ostatecznie móc kontrolować jednostkę czy grupę, sprawować nad nimi panowanie.

Podążając tropem dekonstruowania dwoistości Ja (zdając sobie sprawę z tego, że nie jest to niezależny, niezmienny byt, który posiada przyrodzone mu właściwości, nad którymi powinniśmy się pochylić), możemy zrekonstruować jego konceptualne

¹¹ „Nauki doktryny *anatta*, nie-Ja, przełamują tę dwoistość, która w buddyzmie postrzegana jest w kontekście psychologicznego i historycznego uwarunkowania. Nasze poczucie Ja oderwanego od świata jest ułudą – którą obecnie nazwalibyśmy konstruktem – gdyż w istocie stanowi ono wynik procesów fizycznych i umysłowych, które pozostają we współzależności z innymi elementami świata. To właśnie czyni każdego z nas przejawem świata. Podążanie ścieżką buddyzmu pomaga nam zdać sobie sprawę z naszej współzależności i braku odrębności od reszty biosfery i żyć z nią w zgodzie. Ścieżka ta nie pozostaje zatem w zgodzie z jakimkolwiek systemem ekonomicznym, który ujmuje Ziemię jedynie w kategoriach własności bądź umacnia nasze złudne poczucie odrębności od niej i reszty ludzkości” (Loy 2003: 85–86 [tłum. własne]; zob. także Immergut, Kaufman 2014).

znaczenie. Jak jednak mamy to osiągnąć? Odpowiedzią jest kontemplacja oraz medytacja nad jego pojęciem. Medytując, możemy zadawać sobie pytanie: *Kim jestem?*, powtarzając je jak mantrę przy każdym wdechu i udzielając odpowiedzi *Nie wiem* z każdym wydechem.

Utrzymywanie stanu otwartego umysłu (*a don't know mind*) oznacza odcięcie się od myślenia. Odcinanie się od dygresyjnych myśli wiedzie nas ku źródłu naszej istoty, ku tu i teraz. Co robisz w tym właśnie momencie? Zwracanie uwagi na chwilę tu i teraz stanowi kwintesencję praktyki zen. W rozmowie z uczniami nauczyciel posługuje się *kong-anami*, by zrozumieć praktykę uczniów i pomóc zrozumieć im, umożliwić im rozwinięcie stanu otwartego umysłu (*a don't know mind*). *Kong-any* pozwalają uczniom doświadczyć trudności, z jakimi się mierzą. (Bong 1990 [tłum. własne]; zob. także Sahn 1976: 12)¹²

¹² Praktyka ta wywodzi się z medytacji w tradycji buddyzmu zen Szkoły Zen Kwan Um: „[u]czeń zapytał mistrza zen Seung Sahn: «Jak mogę wyjść poza ujmowanie w słowa pytania *Kim jestem?*», a mistrz odparł: «Chcesz, aby to pytanie urosło, nabrało wagi. To rozmówanie nie jest właściwe. Taka idea nie jest dobra. To oznaka przywiązania do myślenia. Musisz odciąć się od takiego myślenia i oddać ciężkiemu treningowi. Nie jest ważne to, aby pytanie nabrało wagi. Liczy się chwila czystego umysłu. Czysty umysł poprzedza myślenie. Jeśli doświadczysz tego stanu, osiągniesz oświecenie. Jeśli doświadczysz go przez krótki czas, nawet przez chwilę, to jest to stan oświecenia. W pozostałym czasie możesz myśleć, ale nie powinieneś przywiązywać wagi do tego myślenia, martwić się nim. To po prostu twoja karma. Nie możesz być przywiązany do myślenia. Nie możesz przymuszać się do zaprzestania myślenia ani starać się wywołać stanu czystego umysłu. Stan ten pojawi się sam, w miarę, jak ustępować będzie twoja karma»” (Sahn 1976: 51 [tłum. własne]). „Czysty umysł jest jak pełny księżyc na niebie. Niekiedy przysłaniają go chmury, ale księżyc zawsze znajduje się za nimi. Gdy chmury odpływają, księżyc świeci jasno. Nie trąp się zatem czystym umysłem, on zawsze jest. Gdy pojawia się myślenie, czysty umysł skrywa się za nim. Gdy myślenie ustaje, pozostaje tylko czysty umysł. Myślenie pojawia się i ustaje, pojawia się i ustaje. Nie możesz być przywiązany ani do jego pojawiania się, ani ustania” (zob. <http://www.kwanumzen.org/getting-started/how-to-practice/> [dostęp 18 sierpnia 2014 r.]).

Brak odpowiedzi skłania cię do zaprzestania koncentracji na myśleniu. Oczyszczasz umysł, by w następnej chwili pojąć, że twoja tożsamość i/lub Ja nie jest kwestią problemową. I choć współcześni socjologowie uczynili to pojęcie jednym z kluczowych zagadnień socjologicznych na drodze ku zrozumieniu współczesnego świata (zob. Goffman 1956; 1963; Strauss 1997), tylko z pozoru jest to zagadnienie problemowe. W badaniach społecznych nadal dominuje dualistyczny sposób myślenia o Ja, przez co w dalszym ciągu poruszamy się w wymiarze dwoistości Ja/Inny czy indywidualistyczny aspekt jaźni / kolektywistyczny aspekt jaźni (*I/me*), które wyłaniają się na bazie dialogu wewnętrznego (zob. Konecki 2010; Immergut, Kaufman 2014: 3–4). Szczególnie doniosłe uwidacznia się to w koncepcji Charlesa H. Cooleya dotyczącej jaźni odzwierciedlonej, w przypadku której nie może być mowy o Ja bez uwzględnienia wyobrażeń Innego i naszych o nich wyobrażeń. W powyżej przywołanej koncepcji Ja jest chronicznie trwożne, nieustannie upatrujące oceny Innego i zlekniwione, że źle wypadnie (Immergut, Kaufman 2014: 5). Za sprawą kontemplacji Ja dochodzi do nieocenianej obserwacji uwarunkowań Ja. Jednostka znajduje się w stanie „próżni tożsamościowej” (*identity vacuum*) i odnajduje się w współzależności, w której istnieje. I to właśnie jest doświadczeniem prawdziwym. Wszystko poza nim jest złudzeniem. Może to być jeden z kierunków uprawiania socjologii nieesencjalistycznej.

Jest to moja interpretacja medytacji nad tożsamością, moje doświadczenie. Jednakże interpretacja nie jest tu wcale potrzebna. Powinienem pozwolić umysłowi trwać w stanie, w jakim się znajduje, nie przywiązywać się do myślenia i ze spokojem

czekać na przerwy pomiędzy myślami, by doświadczyć prawdziwej istoty Ja. Niemniej jeśli zależy mi na tym, by podejść do medytacji nad tożsamością w sposób socjologiczny, powinienem generować na podstawie tego doświadczenia więcej wniosków – niestety, a zarazem paradoksalnie – właśnie myśląc. Badania nad tożsamością i Ja powinny być realizowane na podstawie obserwacji naturalnie wyłaniających się narracji, które odnoszą się do umysłowych projekcji tożsamości/Ja. Powinny ilustrować, w jaki sposób z momentu na moment podtrzymywane są koncepcje o pożądanym kształcie. To pragnienie nieprzerwanego istnienia wpływa na budowanie tożsamości. Podstawą naszych pragnień często okazuje się zachłanność, nierzadko o podbudowie materialistycznej, która utrzymuje bądź nasila egoistyczną tęsknotę za tożsamością. Motywy budowania tożsamości uwikłane są w historię naszego funkcjonowania w ramach różnych światów społecznych (w kariery). Niemniej są one także konstrukcjami społecznymi i interakcyjnymi, które są „puste” w tym sensie, że ich słownik zawsze lokuje się w ramach określonych narracji ideologicznych, jakie rozbudowuje się w intencji kształcenia obywateli (Mills 1940). Uczy się nas, byśmy chcieli zostać menagerami, lekarzami, prawnikami, urzędnikami, profesorami i tak dalej. Wpaja się nam, że będziemy szczęśliwi, jeśli staniemy się ważni i użyteczni ze społecznego punktu widzenia, szczególnie wtedy, gdy zdobędziemy określoną pozycję społeczną i przypisaną do niej tożsamość. Ale jeśli społeczeństwo nie istnieje (przyjmijmy eksperymentalnie takie założenie), stanowi pojęcie nieposiadające obserwowalnego desygnatu, funkcjonowanie wyuczonych motywów osiągania społecznie aprobowanych tożsamości także budzi wątpliwości.

A zatem jeśli nasze motywy są „puste” (nie trwałe, uzależnione od wielu czynników, społecznie konstruowane, nie zawsze wartościowe, powodujące cierpienie, za sprawą którego postrzega się je jako koncepcje), także tożsamość – budowana na bazie pragnień podpartych określoną motywacją – jest „pusta”.

Odczucie siebie (Ja) może być dobrze przeanalizowane z punktu widzenia nauk o poznaniu (*cognitive sciences*) w kontekście psychologii buddyjskiej i właściwej jej koncepcji tak zwanych skupień (*skandha, aggregate*): formy (*rupa*), uczucia i odczucia (*vedana*), percepcje związane z rozróżnianiem oraz impulsy (*samjna*), formacje umysłowe/dyspozycje do działania (*samskara*), świadomość (*vijnana*) (Varela, Thompson, Rosch 1993: 64). Pierwsze skupienie jest związane ze światem materialnym, pozostałe dotyczą świata umysłu. Jeśli dokonamy wglądu (przy pomocy medytacji i/lub analizy logicznej) we wszystkie skupienia, zobaczymy, jak nasze Ja jest formowane i czym właściwie jest.

Koncepcja formy dotyczy ciała i otoczenia fizycznego, ale jest ściśle związana z naszymi sześcioroma zmysłami i postrzeganiem przez nie obiektów (wzrok i jego obiekty, słuch i dźwięki, węch i zapach, język i smak, ciało i dotyk oraz umysł i myśli). Formy dotyczą zatem także percepcji. Ciało jest siedliskiem zmysłów i postrzeganiem obiektów niejako zawsze odnosi się do tego *stabilnego* punktu. Jednak ten stabilny punkt ostatecznie zmienia się: co mamy obecnie wspólnego z komórkami naszego ciała sprzed siedmiu lat? Jeśli wszystkie komórki zostały wymienione, czy to ciało jest tożsame z ciałem sprzed kilku lat? Często twierdzimy: „To jest moje

ciało”. Opieramy koncepcję tożsamości na koncepcji posiadania ciała popartego odczuciem: „Odczuwam moje ciało”. Ale ciało jest wypełnione mikroorganizmami. Czy zatem posiadamy też mikroorganizmy, które są w naszym ciele? Czy to nie czasami mikroorganizmy posiadają to *ciało*? Kto otrzymuje z tego ciała więcej?

Drugie skupisko, uczucia, które mogą być przyjemne i nieprzyjemne lub neutralne, mają charakter cielesny lub mentalny. Jednak te odczucia/uczucia zmieniają się z chwili na chwilę. Gdy są silne, chwytamy się ich i identyfikujemy z nimi: to są moje odczucia. Ale po chwili znikają. Czy zatem są mną?

Trzecie skupienie elementów to percepcje i impulsy. Wyróżniamy trzy rodzaje impulsów: pożądanie posiadania obiektów, agresja/złość wobec niepożądanych obiektów oraz ułuda i/lub ignorowanie neutralnych obiektów. Są to niejako trzy *trucizny*, bowiem powodują rozpoczęcie działania i dalsze przywiązywanie się do ego. Ale kim jest ten, który przywiązuje się do ego?

Formacje umysłowe obejmują nawykowe wzory myślenia, odczuwania, postrzegania i działania, takie jak: zaufanie, chciwość, lenistwo, zamartwianie się. Jeśli te *autopiloty* naszego myślenia i działania trwają w czasie, to zwykle twierdzimy, że pochodzą z naszego Ja lub osobowości.

Piąte skupisko, świadomość, zwykle odnosi się do takiego doświadczenia, w którym jest doświadczający oraz obiekt doświadczenia i ponadto relacja, która wiąże te dwa elementy (Varela, Thompson, Rosch 1993: 64–67). Jednak w tych trzech elemen-

tach nie można znaleźć Ja. Wszystkie te elementy muszą wystąpić razem, by wystąpiła świadomość. Świadomość obiektu jest przemijająca, znika i pojawia się nowa świadoma obserwacja obiektu. Świadomość ma charakter pulsujących momentów. Tylko nasze przywiązywanie się do koncepcji Ja może być podstawą do konstruowania stałej i bazowej ego-jaźni. Nie jest to jednak dowód, by traktować świadomość jako Ja.

Analiza *skand* pokazuje nam, że nie ma tam jaźni, Ja, które jest stabilne, niezależne i trwałe (Varela, Thompson, Rosch 1993: 68–72). To co jest zauważalne to nasze przywiązywanie się do nich. Jeżeli byłaby w *skandach* jaźń, jej niezmiennność uniemożliwiałaby doświadczenie, jaźń jako stałe kontinuum postrzegania świata zapobiegałaby fluktuacji świadomości. Jednak pojawianie się i znikanie doświadczenia świata, świadomość tego doświadczenia z momentu na moment jest możliwa, bowiem jaźń jest „pusta” (Varela, Thompson, Rosch 1993: 79–81). Można to dobrze zaobserwować w trakcie medytacji.

Dla socjologów niezwykle ważnym jest, by kontemplacji Ja/tożsamości towarzyszyła kontemplacja „bezznakowej współzależności” (*signlessness interdependence*) (*animitta*). Kontemplacja ta daje nam wgląd w istotę przeplatania się podmiotu z przedmiotem. Gdy medytujemy nad społeczeństwem, społeczeństwo staje się umysłem. Gdy medytujemy nad ciałem, ciało staje się umysłem. Gdy medytujemy nad Ja, Ja staje się umysłem. Gdy medytujemy nad konfliktem, konflikt staje się umysłem. Gdy medytujemy nad gniewem czy niepokojem, gniew czy niepokój stają się umysłem: „[k]ażdy przedmiot

umysłu sam w sobie jest umysłem” (Nhat Hanh 1999a: 59 [tłum. własne]). Nasze myślenie zawsze ma swój przedmiot: „[t]am gdzie nie występuje przedmiot poznania, nie może być mowy o podmiocie. Medytuj i dostrzegaj współbicie podmiotu z przedmiotem” (Nhat Hanh 1999a: 59 [tłum. własne]). Dekonstruowanie staje się zatem redukowaniem przedmiotów do umysłu. Skupisko świadomości wyraźnie nam to pokazuje. Tak właśnie możemy zmierzać do medytacji jako epistemologii.

Dekonstruowanie jest także związane z **koncentracją/kontemplowaniem bezznakowości**. Znak jest przedmiotem naszego postrzegania. Znaki są źródłem ułudy, iluzji, a często i cierpienia. A zatem przebijając się przez pokrywę znaków, możemy dostrzec do rzeczywistości.

Dopóki będziemy zniewoleni przez formy – okrągły, kwadratowy, stały, płynny, gazowy – będziemy cierpieć. Nic nie może zostać wyrażone za pomocą jednego tylko znaku. Lecz ich brak napawa nas trwogą. Strach i przywiązanie mają źródło w zniewoleniu przez znaki. Dopóki nie uchwycimy bezznakowej natury rzeczy, będziemy się bać i cierpieć. Zanim będziemy mogli dotknąć H₂O, musimy zapomnieć o znakach, takich jak kwadratowość, okrągłość, twardość, ciężkość, lekkość, góra, dół. Woda sama w sobie nie jest ani kwadratowa, ani okrągła, ani stała. Gdy wyzwolimy się od znaków, będziemy mogli dosięgnąć jądra rzeczywistości. Lecz dopóki nie dostrzeżemy oceanu w niebie, będziemy ich więźniami. (Nhat Hanh 1999a: 89 [tłum. własne])

Przywołany powyżej autor zaleca, by politycy, ekonomiści oraz nauczyciele ćwiczyli się w bez-

znakowości, na przykład w celu zrozumienia, dlaczego tak wiele osób jest osadzonych w więzieniach. Uważam, że socjologowie powinni czynić to samo – powinni zdać sobie sprawę z tego, iż znaki, słowa czy zdania, jakimi wielu z nas posługuje się na co dzień (i które padają też na sali rozpraw sądowych), są zwodnicze i wadliwe. Praktyka ta jest związana z kontemplacją współzależności, gdy dekonstruujemy zjawiska jako współpowstające bytynie-Ja (*co-arising and no-self beings*). Jest to szczególnie istotne, jeśli chcemy zrozumieć zbrodnię i przestępców. Jeśli poddamy problem analizie przez pryzmat optyki nie-Ja, będziemy mogli dostrzec rzeczywistość współwarunkowania zbrodni. My – badacze – jesteśmy przestępcami, zaś osoba poszukiwana listem gończym (poszukiwany zbrodniarz) to kolektywistyczny aspekt jaźni (*me*). Nie ma tu mowy o niezależnym istnieniu, niezależnej tożsamości, która byłaby oderwana od światów społecznych, w których funkcjonujemy. Nie ma tożsamości. Są za to ramy prawodawcze, systemy edukacyjne, rodzina, religia, państwo, polityka miasta, media, które konstruuje czyn przestępczy i tożsamość przestępcy. Jednak pojęcie tożsamości przestępczej jest zwodnicze i ukrywa prawdziwą naturę zjawisk. Jeśli szukamy tożsamości, znajdziemy ją w umyśle. Widzimy i doświadczamy umysłu, niczego innego.

Jednak nawet istotniejszą w procesie dekonstruowania jest medytacja nad „**pustką**”. Możemy medytować nad „pustością” nazw, znaków, reprezentacji. Wnioskowanie będzie się tu zasadniczo koncentrowało na roli języka w procesie konstruowania powierzchni rzeczywistości jako konkretnych przedmiotów o – z założenia – wyróżniających je

cechach (niezmienne cechy, które w sposób logiczny stanowią o istocie przedmiotu). Jest to możliwe do wykonania w czasie specjalnej medytacji siedzącej, lecz także w toku wykonywania czynności codziennych, jeśli praktykujemy świadomą uważność w czasie wszystkiego, co robimy (spacerowania, biegania, wspinania się, prowadzenia samochodu, gotowania, jedzenia, nauczania, czytania, pracy, tańczenia, praktykowania hatha-jogi, prowadzenia wywiadów socjologicznych, etnografii, analizy tekstów teoretycznych itp.). Medytacja i świadoma uważność umożliwiają nam dostrzeżenie „pustki” wszelkich ideologii wyrażonych w słowach, uwalniając nas od ułudy tych ideologii. Powinniśmy poddać analizie dostępne teorie, ideologie i dyskursy, by następnie móc je odrzucić, aby osiągnąć wyższy poziom poznania. Wspomniane powyżej praktyki nakierowane są także na wyzwolenie nas od idei zawartych w buddyzmie – gdy znajdujemy się na głębszym poziomie rozumienia (zob. Loy 2003: 26). Nie oznacza to oczywiście, że powinniśmy przywiązywać się do „pustki”, bowiem przywiązanie takie stanowi pułapkę medytacji – „pustka” także może okazać się ułudą. Z tego też względu powinniśmy medytować także nad nią.

Pojęcie ułudy (*delusions*) jest tutaj niezwykle istotne: „[r]ola ułudy ma w buddyzmie szczególne znaczenie. Podstawowym złudzeniem jest nasze poczucie odrębności od świata, w którym żyjemy, włączając w to oderwanie od innych ludzi” (Loy 2003: 44 [tłum. własne]). Gdy na przykład wydaje się nam, że zło żyje poza naszym Ja, poza naszą społecznością, gdy jesteśmy przywiązani do dualistycznej koncepcji dobra i zła, przyjmujemy złudzenie za rzeczywistość. Zło często ma swoje źródło

w nas (w Ja czy w społeczności), lecz nie chcemy tego dostrzec. Jednak współpołączenie rzeczy w świecie może umożliwić nam zrozumienie, że zło przychodzi do nas, ponieważ operujemy językiem, który podpowiada myślenie w kategoriach dualistycznych, sugerujących występowanie przeciwności¹³. **W tym kontekście dekonstruowanie może oznaczać koncentrowanie się na i analizowanie pojęć przeciwstawnych:** „buddyzm zachęca nas do ostrożności względem pojęć przeciwstawnych: dobro i zło, sukces i porażka, bogaty i biedny, a nawet oświecenie i ułuda” (Loy 2003: 110 [tłum. własne]).

Ważność intuicji dla socjologów

Socjologowie zawsze podejmują próbę stworzenia teoretycznych zestawów logicznie powiązanych ze sobą twierdzeń. Poszczególne aksjomaty dają podstawę do wiązania ze sobą hipotez, które następnie weryfikowane są w drodze badań empirycznych. Weryfikacja ta umożliwia ocenę zasadności otrzymanych wyników oraz prawomocności sformułowanych na ich podstawie wniosków. Powyżej nakreślony sposób rozumowania egzemplifikuje myślenie naukowe, które w swych podstawach oparte jest bez wątpienia na logice i racjonalności poznającego podmiotu. Jednakże w nauce zawsze dominowało myślenie dualistyczne, które odnosi się do

¹³ „Zrozumienie naszej współzależności i wzajemnej odpowiedzialności jednego za drugiego wymaga czegoś więcej niż tylko wglądu czy intelektualnej świadomości. Miłość to życie tą współzależnością” (Loy 2003: 108 [tłum. własne]). Etyczny wymiar buddyzmu zawsze idzie w parze z poznaniem. Jest to kolejny krok, jaki czynimy, redefiniując nasz sposób badania rzeczywistości – już nie tylko staramy się poznać, ale i jesteśmy etycznie zaangażowani w to, co badamy. Pojęcia, jakimi się posługujemy czy jakie dekonstruujemy, mają znaczenie i są przepełnione wartościami. Dystrybucja tych pojęć przez publikacje jest działaniem wpływającym na innych, w pewien sposób zatem jest działaniem „zaangażowanym”.

dwóch rodzajów poznania – racjonalnego i intuicyjnego, przy czym to drugie zaczęło z czasem traktować w kategoriach „przyjmowania rzeczy na wiarę” (*as a matter of faith*). W tym kontekście racjonalnym wydaje się niepodjęcie analiz roli intuicji w nauce, skoro została ona uznana za nieracjonalny (nienaukowy) sposób poznawania rzeczywistości. Badanie doświadczenia indywidualnego przed myśleniem jest niezwykle trudne, bowiem jest to doświadczenie subiektywne, nieciągłe, bezpośrednie, nagłe i całkowite. Te trudności badawcze, gdy nie można zbadać genezy intuicji, powodują odrzucenie tej problematyki badawczej we współczesnej nauce (Petitmengin-Peugeot 2002: 44). Jednak pojawianie się intuicji następuje w czasie i ma postępujący charakter (*progressive manner*); jeśli przyjmujemy taką wizję, to badanie naukowe (w tym przypadku fenomenologiczne) okaże się możliwe (Petitmengin-Peugeot 2002: 45). Okazuje się, że intuicja jest procesem, który posiada określone fazy. Opis procesu podczas specjalnego wywiadu (*explicitation sessions*) pozwala stworzyć model intuicji: 1. identyfikacja wewnętrznych gestów tworzących dane doświadczenie (gesty niewerbalne i odczucia cielesne, jak np. sposób oddychania), 2. procedury rozszerzania świadomości, 3. wewnętrzne nasłuchiwanie, czekanie, 4. pojawienie się intuicji, „intuicyjne odczytywanie”, 5. procedury powrotu do stanu intuicyjnego (Petitmengin-Peugeot 2002: 52–53). To co jest istotne w wynikach badań nad intuicją dla naszych rozważań to faza pojawiania się wewnętrznych gestów, kiedy następuje specyficzny stan wewnętrzny, faza *puszczania* (*letting go phase*), wtedy ważna jest obserwacja gestów wskazujących na rozpoczęcie się procesu intuicyjnego: 1. zmiana postawy ciała, wyprostowanie się, stabilna pozycja, 2. gesty *zjed-*

noczenia (*reunification*), kiedy oddech, jego rytm i odczucia ciała stają się jednym; 3. transformacja oddechu, oddychanie brzuchem, spowolnienie oddechu, 4. doświadczenie przesunięcia świadomości do tyłu czaszki (Petitmengin-Peugeot 2002: 60–61). Wszystkie te efekty cielesne muszą być zauważone, zatem potrzebna jest tutaj pewna praktyka uważności, powrót do centrum jest możliwy poprzez zastosowanie praktyk, między innymi, medytacyjnych.

Odczucie całości i otwarcia – poszerzenia świadomości – jest możliwe do zauważenia tylko przez uważność, ale towarzyszy tym stanom świadomości także transformacja w postrzeganiu ciała i działania umysłu. Otwartość jest zauważalna w zatraceniu granic pomiędzy ciałem i otaczającą je przestrzenią. Abstrakcyjne myślenie przechodzi w tryb kinestetyczny, zakorzeniony w doświadczeniu ciała (Petitmengin-Peugeot 2002: 62–63). „Nadejście intuicji nie jest działaniem, ale procesem, którego nie można wymusić” (Petitmengin-Peugeot 2002: 68 [tłum. własne]). Ma on charakter sensoryczny. W czasie trwania stanu intuicji „odczucie bycia «ego» odróżnialnego od świata chwieje się, a nawet znika” (Petitmengin-Peugeot 2002: 71 [tłum. własne]). Występuje harmonia z zewnętrznym światem. Praktyka medytacyjna pomaga w osiągnięciu tego stanu, gdy pytanie o to, „kim jestem” czyni granice ego porowatymi i buduje wątpliwości odnośnie jego osobnego bytu. Tego typu praktyka jest także potrzebna do osiągnięcia/postrzeżenia progu świadomości, kiedy intuicja pojawia się jako niejasny obraz, odczucie lub jakaś wewnętrzna nieokreślona siła: „[i]m więcej osoba praktykuje, wnosząc spokój do wnętrza i do słuchania, specjalny tryb uwagi, który charakteryzuje

intuicyjne myślenie, tym wcześniej i lepiej rozwinęta będzie jej świadomość, tym bardziej subtelne będą wrażenia przez nią postrzegane” (Petitmengin-Peugeot 2002: 72 [tłum. własne]).

Przyjmuje się, że intuicja jest oparta na wzorcach pochodzących z nieświadomych aspektów doświadczenia (*goes beyond reason*). Carl Gustav Jung uważał intuicję za „postrzeganie za pośrednictwem nieświadomości” (*perception via the unconscious*), jednakże intuicje muszą się w jakiś sposób manifestować. W tym kontekście warto odnieść się do doświadczeń oraz ich obserwacji. Badacz czy teoretyk kierujący się intuicją nie musi być w pełni świadomy podstawy swych działań. Niekiedy intuicja nazywana jest „szóstym zmysłem”, a zatem – jak życzyłby sobie Immanuel Kant (Benedict 2011) – stanowi ona raczej „zdolność kognitywną”, pewien „rodzaj postrzegania”. Twierdzenia oparte na intuicji nie muszą być zatem irracjonalne.

Myślenie intuicyjne dotyczy koncentracji i jednocześnie postrzegania świata w czasie płynącym i niepodzielnym; czas ten nie jest ani czasem tu i teraz, ani przeszłością, ani przyszłością. Bergson (1963) uważa, że generalnie jest on ciągły, tylko my go szatkujemy i robimy stop-klatki, używając języka fotograficznego:

[o]twórzmy się, przeciwnie, tacy jacy jesteśmy, w gestej, lecz elastycznej terażniejszości, którą możemy nieskończenie rozciągać wstecz, odsuwając coraz dalej zasłonę ukrywającą nas przed samym sobą; odnajdźmy świat zewnętrzny taki, jaki jest nie tylko na powierzchni, w chwili bieżącej, lecz także w głębi, łącznie z bezpośrednią przeszłością, która nań naci-

ska i nadaje mu pęd. Przyzwyczajmy się, jednym słowem, widzieć wszystkie rzeczy *sub specie durationis*, a natychmiast odpreży się sztywność, zbudzi uspienie, odzyska życie martwota w naszym zgalwanizowanym postrzeganiu. (s. 95–96)

Wówczas może pojawić się „duch prostoty”, który jest bezpośrednim postrzeganiem rzeczy. Socjolog może wtedy lepiej uświadomić sobie procesualność i ciągłość doświadczenia tego, co społeczne, na przykład więzi społecznej, która nawet zerwana trwa w doświadczeniu i pamięci jednostek, a nawet zbiorowości. Zerwanie więzi jest tylko pewnym przejawem jej ciągłości. To co wydaje się być zatrzymane, obumarłe trwa, tylko w innej postaci. „Nie ma tu już stanów bezwładnych ani rzeczy martwych, jest tylko ruchomość, z której konstytuuje się stabilność życia” (Bergson 1963: 94).

Słuszna uważność i słuszna medytacja mogą pomóc w pielęgnowaniu intuicji, oczywiście na drodze regularnej praktyki. Rdzeń wyrazu intuicja pochodzi od łacińskiego słowa *intueri* – „wejrzeć w siebie” (*to look inside*), bez odwoływania się w tym momencie do myślenia racjonalnego. Dzięki medytacji możemy dostrzec współpowiązanie wielości rzeczy w świecie. Obserwowanie czy odczuwanie tych relacji jest niezwykle ważne w pracy kreatywnej, gdy staramy się powiązać bądź skojarzyć ze sobą określone przedmioty w celu stworzenia nowych. Dostrzeganie współpowiązania rzeczy umożliwia znalezienie nowych relacji pomiędzy nimi, sprawia, że stajemy się kreatywni. W buddyzmie intuicja związana jest z odczuwaniem **jedności** z naturą (zob. Sahn 1976: 132), doświadczeniem **współbycia** (Nhat Hanh 1999a; 1999b).

Co więcej, medytując, uwalniamy się od naszego przywiązania do egoistycznego Ja, które stawia umysłowi granice. Umysł nie może bowiem pracować w pełni i kojarzyć ze sobą wielości rzeczy w świecie, jeśli ogranicza go myślenie o potrzebach Ja. Intuicja wiąże się z brakiem przywiązania:

[m]yślenie bez przywiązania oznacza, że twój umysł jest cały czas czysty. Kiedy prowadzisz samochód, nie myślisz o tej czynności, po prostu jedziesz. Prawda jest właśnie taka. Czerwone światło oznacza „stój”, zielone – „jedź”. Jest to działanie intuicyjne. Działanie intuicyjne to działanie bez jakichkolwiek pragnień czy przywiązania. Mój umysł jest czysty jak tafla lustra – ukazuje wszystko takim, jakie jest. Pojawia się czerwień, a lustro staje się czerwone, pojawia się żółć – lustro staje się żółte. Oto w jaki sposób żyje bodhisattwa. Nie mam w sobie pragnień dla siebie. Wszystkie moje działania nakierowane są na innych. (Sahn 1976: 7 [tłum. własne])

Istotnym jest tutaj postrzeżenie rzeczy samych w sobie. Kiedy myśl wpisana jest w postrzeżenie, dostrzegamy jedynie wyobrażenia. Kiedy widzimy osobę bezdomną, postrzegamy ją przez pryzmat zdefiniowanej uprzednio kategorii. „Osoba bezdomna” stanowi pewne wyobrażenie. Nie widzimy tej osoby w jej bezdomności, nie widzimy jej we współistnieniu z wszelkim otoczeniem społecznym, we współistnieniu z jej przeszłymi doświadczeniami i brakiem planów na przyszłość, nie widzimy jej w sobie, gdyż postrzegamy rzeczy w ich odrębności. Moja tożsamość jest odrębna od twojej. W tym kontekście trudno mówić o możliwości odczuwania szczerego współczucia, gdyż raczej czujemy litość niż empatyczne zrozumienie.

A zatem socjolog niepraktykujący medytacji (lub nieposiadający głębszego wglądu w badaną sytuację) może mieć pewne trudności ze zrozumieniem tego, co bada, gdyż istnienia te stanowią dla niego odrębne byty (odrębne tożsamości / Ja) o konkretnym, apriorycznie zdefiniowanym znaczeniu. Osiągnięcie empatycznego rozumienia nie wydaje się być możliwe bez pojęcia „pustości” pojęć (np. „osoba bezdomna / niebezdomna osoba”, „uwarunkowania bezdomności”, „osobowość / tożsamość osoby bezdomnej” itp.). Empatyczna introspekcja to strategia metodologiczna, która wiąże się z przyjmowaniem roli Innego:

[z]naurzenie się w świecie wielości typów badanych podmiotów i przyzwolenie na to, by obudziły one w nim [badaczu] doświadczenia podobne do ich doświadczeń, które [badacz] następnie przypomina sobie i opisuje najlepiej, jak potrafi. W ten sposób jest on w stanie w większym bądź w mniejszym stopniu zrozumieć, zawsze za pośrednictwem introspekcji – dzieci, idiotów, przestępców, bogatych i biednych, konserwatystów i radykałów – każdy aspekt ludzkiej natury, który nie jest w pełni obcy jego własnej. Wierzę, że to właśnie jest podstawowa metoda psychologa społecznego. (Cooley 1909: 7 [tłum. własne])

Empatyczna introspekcja jest ukontekstualizowana, ponieważ „[a]kcentuje przyjmowanie punktów widzenia aktorów społecznych jako podstawy empatycznego rozumienia ich zachowań w określonej sytuacji” (Manis, Meltzer 1978: 4 [tłum. własne]). Empatyczna introspekcja jest wykorzystywana, by zrozumieć światopoglądy badanych podmiotów i pojąć motywy ich działań (Manis, Meltzer 1978: 22). Jednak to rozumienie dotyczy tylko powierzch-

ni aktywności umysłowej (*mindings*), gdy pojęcia stają się działaniem.

Głębsze zrozumienie podejmowania roli Innego oznacza uświadomienie sobie, że sami jesteśmy Innym, a Inny to my. Cierpienie Innego jest w istocie moim cierpieniem i uczestniczę w nim, nawet jeśli w danym momencie nie zdawałbym sobie z tego sprawy. Jeśli sobie to uświadomię, zaczynam empatyzować z Innym. Jeśli zdołamy osiągnąć ten poziom rozumienia, będziemy mogli kierować się empatią, tak ważną w społecznych badaniach jakościowych (np. w etnografii socjologicznej czy jakościowej psychologii społecznej, jakościowych badaniach pedagogicznych, jakościowych badaniach geograficznych). Na ogół postrzegamy rzeczywistość przez pryzmat wyobrażeń i reprezentacji. Prekonceptualizacja zdaje się być nieodzownym elementem postępowania badawczego – przed rozpoczęciem badania terenowego powinniśmy „zaopatrzyć się” w stosowny zestaw pojęć i hipotez. Jednakże wyobrażenia te mogą okazać się niewłaściwe w kontekście tego, w jaki sposób poprzez nie postrzegamy rzeczywistość (np. w ciemności możemy zobaczyć kształt, który weźmiemy za węża, choć w istocie patrzymy na kawałek liny; patrząc na „pijaka”, możemy nie zobaczyć człowieka potrzebującego pomocy; starając się być obiektywnymi badaczami wypieramy ze swego postrzeżenia cierpienie innego). Reprezentacje pojęć mają znaczenia stereotypowe, przez co możemy nawet zobaczyć wrogów w osobach, które w istocie są nam przychylnie. Operując pojęciami apriorycznymi, możemy zobaczyć strukturę społeczną opartą jedynie na cierpieniu czy szczęściu. Możemy zobaczyć negocjowanie tożsamości oparte jedynie na cierpieniu wynikającym z kierowania się pobudkami egoistycznymi

czy prezentowania siebie (Goffman 1956). Możemy wreszcie zobaczyć role społeczne, w które wpisane jest przywiązanie do ułudy powodowanej prezentowaniem siebie.

A jednak nasz świadomy umysł może od czasu do czasu dosięgnąć sfery rzeczy samych w sobie. Jeśli nasza intuicja jest silna, świadomy umysł pozostaje w kontakcie ze sferą takości. Intuicja to forma wiedzy, która nie jest oparta na myśleniu czy wyobrażeniach. (Nhat Hanh 2006: 56 [tłum. własne])

Intuicja zdaje się być postrzeganiem bezpośrednim, w którym nie pośredniczy świadoma aktywność umysłowa (*mindings*) (Scheff 1990)¹⁴.

¹⁴ Intuicja może być rozumiana jako „pierwsza myśl”, jak w przypadku Einsteina, który wykorzystywał bezpośrednie rozumienie intuicyjne w celu rozwiązywania problemów naukowych (Scheff 1990: 145). Co więcej, wiąże się ona ze spontanicznością (Scheff 1990: 163). Intuicja stanowi „w zasadzie natychmiastowe i niewymagające wysiłku rozwiązanie problemu nierozwiązywalnego w sposób analityczny” (Scheff 1990: 58 [tłum. własne]). „Blaise Pascal [...] chciał, by nauka oparta była na tym, co nazywał duchem *geometrii*, co należy rozumieć w kategoriach systemu. Z drugiej strony materia nienaukowa, w tym religia, miała być oparta na duchu *finexji*, co należy odczytać jako intuicję. Kontynuując wywód, Pascal stwierdził, że opierając się tylko na systemie, człowiek może być dobrym naukowcem, a kierując się jedynie intuicją – dobrym artystą w życiu codziennym (*everyday artist*). Jednak by **rozwinąć** wiedzę czy sztukę, zrobić krok w stronę nowego, człowiek potrzebuje obu tych jakości. Bycie systematycznym z rzadka, jeśli w ogóle, przekłada się na tworzenie nowej wiedzy, chyba że chodzi o sprawdzanie dobrego pomysłu, a dobre pomysły mają źródło w intuicji. Jednakże intuicje wymagają sprawdzenia, bowiem w większości mogą okazać się nieistotne czy błędne. By docenić wartość stanowiska Pascala, warto przyjrzeć się genialnym wynalazcom. Za przykład może bez wątpienia posłużyć przypadek matematyka Johna von Neumanna, którego praca doprowadziła do wielu przełomów w nauce, takich jak rozwój architektury komputerowej. Zdaniem rodziny, pracując, kierował się niemal wyłącznie intuicją. Jego współpracownicy napisali, że jeśli nie mógł znaleźć rozwiązania problemu, po prostu patrząc na niego, przechodził do następnego problemu. Jeśli utknął w połowie rozwiązania, «siedział się z nim przespaciać» (*sleep on it*), często budząc się z odpowiedzią. Podobnie, o ile mi wiadomo, niemal wszystkie kompozycje Mozarta były pierwszym szkicem, z rzadka wprowadzał poprawki” (Scheff 2012 [tłum. własne]).

Zdolności intuicyjne mogą być rozwijane, a okazji do tego dostarcza medytacja, gdyż to właśnie ona wyzwala nas od postrzegania przez pryzmat kategorii, ukazuje „pustkę” pojęć i fałszywe wyobrażenia rzeczywistości, jakich dostarcza myślący umysł (*working mind*). W zasadzie jest ona *formą* intuicji jako sposobu postrzegania. Po jej stronie znajduje się bezformność (*formlessness*) – w medytacji jedynie siedzisz/idziesz/robisz i obserwujesz, by wyjść poza formę. A zatem na poziomie epistemologicznym możliwe jest postawienie znaku równości między medytacją a intuicją. *Forma staje się treścią*. Powtarzając i podtrzymując główny punkt/temat *koanu* w świadomości (w języku japońskim: *koany*, w koreańskim – *kong-any*), przybliżamy się do bezpośrednich i spontanicznych działań intuicyjnych:

[K]ażdy moment naszego życia może być rozumiany jako *kong-an*. W miarę jak wnikamy w sytuację *kong-ana* bez zakłopotania czy skołowania przez dyskursywny umysł, nasza intuicja rozrasta się. W końcu nasza intuicja może się rozrosnąć do tego stopnia, że w momencie napotkania skomplikowanych sytuacji, właściwe odpowiedzi pojawią się automatycznie. (Bong 1990 [tłum. własne]; zob. także Suzuki 1994; Moore 1995: 714–719)¹⁵

¹⁵ „Masz wiele *kong-anów*, lecz *kong-an* jest jak palec wskazujący na księżyc. Jeśli jesteś przywiązany do palca, nie dostrzeżesz kierunku, w jakim wskazuje, nie widzisz księżyca. Jeśli jednak nie jesteś przywiązany do jakiegokolwiek *kong-anu*, wówczas zobaczysz kierunek. Kierunek to stan w pełni otwartego umysłu (*complete don't know mind*). Twoim kierunkiem nie jest «w ten sposób», lecz «nie wiem». Jeśli zrozumiesz «nie wiem», pojmiesz wszelkie *kong-any* i szybko zrozumiesz «w ten sposób»” (Sahn 1976: 44–45 [tłum. własne]). *Koany* są nakierowane na zatrzymanie mówienia o rzeczach, o których nie można nic sensownego (logicznego i empirycznie sprawdzalnego) powiedzieć. Jesteśmy w okowach obrazów, które są zakorzenione w naszym języku, podobnie jak w Wittgensteinowskiej koncepcji filozofii. Odpowiedzią na *koan* jest raczej demonstracja niż tylko wypowiedź językowa, podobnie jak w Wittgensteinowskiej „jedynnej poprawnej metodzie” w uprawianiu

Medytacja ułatwia dostrzeżenie problemu w szerszym kontekście, a jednocześnie (choć może to nastąpić nieco wcześniej) bezpośrednio postrzeganie rzeczy, bez filtru siatki pojęciowej. Jest to moment, w którym może się rozwinąć współczucie mogące uczynić socjologów mniej oderwanymi w wymiarze etycznym, a bardziej zaangażowanymi. Empatyczna introspekcja (zob. Cooley 1909: 7), stanowiąca niezwykle ważny instrument w praktyce badań etnograficznych (Prus 1996: 51), ale także w każdego typu obserwacji grup społecznych czy jednostek – dokonywanej nie tylko przez socjologów, ale i artystów¹⁶ – nie jest możliwa bez włączenia w proces

filozofii; można zadawać tylko pytania, które przypominają nam o barierze, poza którą nie możemy wyjść, możemy wypowiedzieć tylko to, co jest możliwe do wyrażenia w języku, poza tym powinniśmy milczeć (Hooper 2007: 287). Jednak *koan* nie jest tylko ćwiczeniem mentalnym, jest on ucieleśniony w praktyce „siedzenia”, dotyczy również świadomości oddychania, a także bezpośredniego otoczenia, w którym medytujemy (Hooper 2007: 290). Czasami główny temat/punkt *koanu* może być krótkim zdaniem (*head of speech*) lub słowem powtarzanym do momentu zatrzymania myślenia, ostatecznego osiągnięcia oświecenia lub stanu czystej, bez przedmiotu, świadomości. Praktyka ta nazywana jest w języku chińskim *hua-t'ou* (話頭), *hwadu* w języku koreańskim, *wato* w języku japońskim (Shear, Jevning 2002: 192–193; Yen 2009). Praktyka *hua-t'ou/hwadu* jest szczególnie popularna w buddyzmie koreańskim. Powtarzana w trakcie medytacji oraz w codziennym życiu fraza „kim jestem” przynależy właśnie do tradycji praktyki *hwadu*.

¹⁶ W utworze *Facino Cane* Honoré de Balzac w niezwykle uważny sposób kreśli, czym jest obserwacja wsparta intuicją, które zapewniają jednostce to, co nazywamy empatyczną introspekcją. „Ubierając się nie lepiej niż robotnik, obojętny na powierzchowność, nie budziłem ich nieufności. Mogłem spokojnie wmieszać się w grupę i patrzeć, jak dobijają targów czy kłócą się między sobą, wracając po pracy do domu. Obserwacja stała się już dla mnie instynktowna, wnikała w duszę, nie zaniehbując ciała; czy raczej była mocą wyłapującą szczegóły zewnątrznie tak gruntownie, że nie musiałem zatrzymywać się na nich na dłużej niż moment, przechodziłem wzrokiem poza i na wskroś nich. Mogłem wcielić się w życie człowieka, któremu się przyglądałem, niczym derwisz z *Baśni tysiąca i jednej nocy* przybierający czyjaś duszę czy ciało po wymówieniu pewnego zaklęcia. [...] Słuchając, mogłem wcielić się w ich życie, czułem ich łachy na plecach, szedłem w ich dziurawych butach; ich pragnienia, ich potrzeby, wszystko przenikało w moja duszę czy też moja dusza przechodziła w ich. Było to niczym sen na jawie. Oburzałem się wraz z nimi na tyranie brygadzysty czy na złych klientów, przez których musieli raz za razem zapominać się o zapłacie. [...] Skąd pochodzi

analityczny perspektywy etycznej. Jeśli chcemy zrozumieć tych, którzy współtworzą nasze badania i umożliwiają „zebranie” (współkreowanie) tak zwanych *danych*, musimy być w stanie postawić się na ich miejscu. Słuszny pogląd (dostrzeganie nietrwałości pojęcia Inny), medytacja nad Innym oraz bycie uważnie świadomym Innego są nieodzowne, by być z ożywionymi czy nieożywionymi podmiotami we wspólnym tu i teraz. Badacz terenowy jest nieustannie świadomy *inności*. W prawdziwie interakcyjnym badaniu etnograficznym Inny powinien stać się nami. Metodą w etnografii jest etnograf (Goode 1994: 144), a współuczestnik badania jego częścią. Jest to jednak kwestia, której rozwinięcie wymaga napisania odrębnego artykułu¹⁷.

ten dar? Czy to jasnowidzenie? Czy to jedna z tych mocy, która nadużywana wiedzie do szaleństwa? Nigdy nie starałem się dociec jej źródła. Mam ją i posługuję się nią, to wszystko” (de Balzac b.d. [tłum. własne]).

¹⁷ George Herbert Mead zauważa, że empatyczne zrozumienie może wystąpić tylko w sytuacji współpracy, gdy dwie osoby prawdziwie się spotykają (*really meet*) i nawiązuje się „sympatia zwrotna” (*active sympathy*). „Aktor społeczny nie od razu stawia się w sytuacji osoby, która cierpi, jeśli w jego postawie nie ma wobec niej sympatii. Wygląda to w ten sposób, że pomagając Innemu, aktor wywołuje w sobie reakcję, jaką jego pomoc wywołuje w Innym. Jeśli jednak nie ma reakcji ze strony Innego, nie może pojawić się sympatia. Oczywiście ktoś może powiedzieć, że jest w stanie pojąć, co przeżywa osoba cierpiąca, jeśli ta nie potrafi tego wyrazić. W takim przypadku stawia się w miejscu osoby nieobecnej, z którą kiedyś się zetknął, i interpretuje sytuację osoby cierpiącej przez pryzmat doświadczenia z przeszłości. Jednak sympatia zwrotna (*active sympathy*) oznacza, że aktor – poprzez niesioną pomoc – wywołuje w Innym reakcję, która jest identyczna z reakcją, jaką wywołał u siebie. Jeśli inny nie reaguje, aktor nie może z nim sympatyzować. Wyznacza to granice sympatii jako takiej – powstaje ona jedynie w sytuacji współpracy” (Mead 1934: 209–300 [tłum. własne]). Jednakże empatyczna introspekcja może stanowić proces wywołany nie tylko kontekstem interakcyjnym, lecz także naszą chęcią pomocy innym. Brak reakcji ze strony Innego także jest bodźcem, na który reagujemy w sposób świadomy. Możemy wtedy empatycznie zrozumieć Innego, ponieważ nie kierując się przywiązaniem do Ja i bezpośrednimi, „namacalnymi” racjami/motywami (materialnymi i/czy prywatnymi), mamy możliwość przekierowania naszych starań w stronę pomocy drugiemu człowiekowi bez czynienia egoistycznych uzasadnień takiego postępowania. Etyka ma bowiem zasadnicze znaczenie w procesie poznania.

Wnioski

W celu zapewnienia przytaczanym tu wnioskowi wiarygodności nie zostały one osadzone w jakiegokolwiek ramie konceptualnej, za pośrednictwem której wyjaśniane są zjawiska społeczne. Przywiązanie stanowi bowiem pierwszy krok do popadnięcia w pułapkę ułudy. Poznanie empiryczne, jakiego doświadczamy w toku medytacji i kontemplacji, wyposaża nas w instrumentarium wglądu w *shunyata*. Pojęcie to zwykle się tłumaczy jako „pustka”, choć w istocie oznacza „pełnię”, istotniejszym jest jednak to, że oba znaczenia jego przekładu odnoszą się do czegoś, co poznać można jedynie empirycznie. Możemy wyjaśnić określone pojęcia, posługując się słowami, niemniej dopiero wiedza empiryczna daje wgląd w ich znaczenie i umożliwia ich zrozumienie.

Według Nagarjuny *shunyata* odnosi się po prostu do tego, że rzeczy jako takie nie posiadają swego „sedna” (*essence*) czy niezależnego bycia w sobie (*self-being on their own*). [...] Dla buddyjskiego myśliciela Nagarjuny *shunyata* jest pojęciem użytecznym z tego względu, że umożliwia zrozumienie czegoś, lecz samo do niczego się nie odnosi. (Loy 2008: 48 [tłum. własne])

Pojęcie to jest instrumentem poznawania zjawisk; jest użyteczne, a zarazem możliwe do przyjęcia ze względu na swój wymiar praktyczny, nie zaś dlatego, że odkrywa prawdę absolutną o istocie rzeczy i/lub zjawisk. Nie powinniśmy zatem przywiązywać się także i do niego, ponieważ *nie istnieje ono w sposób obiektywny*, a jego reprezentacje są tak samo zwodnicze jak każde inne.

Jeśli realizujemy badania terenowe nad Innym, etnografię, badania biograficzne czy konstruujemy teorię ugruntowaną Innego/inności, czy też wykonujemy badanie etnometodologiczne nad etnometodami osvajania Innego, powinniśmy zdawać sobie sprawę z „pustości” pojęć. Inny to Ja. Można nawet stwierdzić, że badając Innego, prowadzimy studia nad sobą. A każda „pustka”, jaką łączymy z pojęciem danej rzeczy, ujawnia, że pojęcie to jest czymś skonstruowanym, nietrwałym i nierzeczywistym. „Pustka” to zdolność (*faculty*) wszelkich zjawisk. Ale jeśli prześledzimy koncepcję ironii według Rorty’ego (1989), dostrzeżemy, że trafia ona także w nasze założenia, bowiem założenie „pustości” jest nietrwałe. Refleksyjne identyfikowanie zjawisk z pojęciami ma miejsce zarówno w życiu codziennym, jak i w procesie badawczym. Przemyslenia i świadoma aktywność umysłowa (*mind*) stają się zatem zagadnieniem, jakie wymaga rozwiązania pragmatycznego. Praktyczne zastosowania medytacji dla badacza społecznego można streścić w następujących punktach:

1. Medytacja może okazać się niezwykle pomocna w rozwijaniu **wrażliwości i intuicji badacza**. Jeśli medytujemy nad „pustką” (*shunyata*), stajemy się bardziej wrażliwi na kreatywny potencjał pojęć oraz na problematyczność ich związku z rzeczywistymi działaniami i znaczeniem przedmiotów materialnych. Dlatego też może być ona wykorzystana do badań, gdzie nadal powstają nowe pojęcia, na przykład w badaniach nad interakcjami z przedmiotami, badaniach naszych zmysłów i przedmiotów ich postrzeżeń.
2. **Autoetnografia** może okazać się bardzo użyteczną metodą analizowania pojęcia Ja i jego „pu-

stości”. Często jest to analiza Ja, w której badacz ukazuje, jak Ja manewruje, zmagając się z interpretacjami narzucanymi przez kulturę (autoetnografia ewokatywna [Ellis, Adams, Bochner 2011]). Rzeczywistość podmiotów nie jest odzwierciedlana w ich opisie, obrazuje on raczej, co wpłynęło na jego treść i formę. Przejawiają się w nim procesy umysłowe.

Uwaga nie koncentruje się na tekście jako ostatecznym obiekcie i efekcie pracy naukowej, ale na procesie docierania do poznawczego wglądu, który niekiedy pozostaje ulotnym wrażeniem współobecnych – należy do „rzeczy” dziejących się „pomiędzy” badaczem i jego współbadanymi i traci swój fizyczny, namacalny i trwały charakter. Jest więc autoetnografia ewokatywna rodzajem praktyki poznawczej, która pozwala na generowanie wiedzy w diadycznych układach: narrator/performer – czytelnik/widz. (Kacperczyk 2014: 48; zob. także Ellis, Adams, Bochner 2011)

Akcent położony jest w tym miejscu na wymiar moralnej odpowiedzialności badacza oraz proces współwytwarzania wiedzy. Badacz nie znajduje się ponad „badanymi podmiotami”, nie spogląda na nie z perspektywy wszechwiedzącego eksperta. Jego nastawienie jest bardziej empatyczne, zwracające uwagę na partnerskie relacje ze współbadanymi. Narracja jest w autoetnografii wyrazem koncentracji na doświadczaniu świata (światów) i pojęć (języka), poprzez które jest on opisywany. *Ja* badacza jest przeformułowywane, rekonstruowane, przeobrażane, dzięki czemu dostrzegamy jego nietrwały charakter i zadajemy sobie sprawę z tego, że na jego

podstawie nie sposób tworzyć obiektywny opis rzeczywistości. Decydującą w procesie lepszego rozumienia doświadczanych/badanych sytuacji może okazać się koncentracja na ciele i umyśle, które pośredniczą w budowaniu Ja. Wiedza staje się wówczas ucieleśniona (Pagis 2010). Możemy dostrzec ciało i emocje, które są tak ważne w doświadczaniu rzeczywistości. Holistyczna etnografia, obejmująca także obserwację przeżyć badacza, przypomina ucieleśnioną praktykę medytacyjną. Pozwala ona połączyć ucieleśnione doświadczenie badacza z badanym zjawiskiem poprzez uaktywnienie w empatycznej introspekcji wszystkich zmysłów (Davis, Breede 2015), co umożliwia stworzenie pojęć uwrażliwiających. Doświadczane są momenty, a rzeczywistość nabiera w ten sposób waloru fragmentaryczności i dlatego może być obserwowana tu i teraz. Refleksyjność może być podtrzymana poprzez utrzymywanie w świadomości sprzecznych warunków dla istnienia pewnych zjawisk kultury postmodernistycznej (Soukup 2013). Autoetnografia ewokatywna może stanowić wybór paradygmatyczny i/lub trening w dekonstruowaniu Ja oraz odkrywaniu jego „pustki”¹⁸.

3. **Metodologia teorii ugruntowanej** (MTU) opiera się na założeniu ograniczenia prekonceptualizacji (Glaser, Strauss 1967; Glaser 1978; Strauss 1987; Strauss, Corbin 1997). Praktyka medytacji może

¹⁸ Wyróżniamy wiele rodzajów autoetnografii (Kacperczyk 2014: 68). Jeden z nich to *autoetnografia analityczna*, która jest obiektywistycznym sposobem opisywania rzeczywistości poprzez doświadczenie badacza, który porównuje własne percepcje i interpretacje z innymi źródłami danych i opisami badanych sytuacji, jakie sporządzili inni obserwatorzy/uczestnicy/badacze. Ten rodzaj autoetnografii ma być bardziej bezstronny (Anderson 2006; Kacperczyk 2014), jednak także i tu wychodzimy od Ja, zmierzając ku jego dekonstrukcji.

pomóc badaczom pracującym w nurcie teorii ugruntowanej w „odcinaniu się” od tych pojęć, które mogłyby ograniczyć innowacyjność ich studiów, narzucając zewnętrzną siatkę pojęciową, przez którą mieliby percypować rzeczywistość społeczną. Kody generowane są tu na bazie analizy danych empirycznych, która powinna być świadomie dokonywana przez analityka *uwważnego* względem danych (zwracanie uwagi na ich treść i kontekst powstawania oraz recepcji), na podstawie których tworzone są kategorie i hipotezy. Przy czym hipotezy nie stanowią tu założeń apriorycznych, lecz formę wniosków – powiązania, jakie badacz odkrywa pomiędzy generowanymi kategoriami.

Badacz-analityk może zastanowić się i uważnie zaobserwować, co wnosi do kontekstu badania i analizy określonych danych empirycznych. Ponadto może nauczyć się uważnie kodować dane. Kontemplacja określonych kategorii może pomóc mu zobaczyć sekwencję myśli, które doprowadziły analityka do ich wygenerowania. Praca z umysłem w czasie medytacji pozwala także na „ucieleśnienie pojęć”. Introspektywna analiza „przyczyn bezdomności” pozwala w jakimś stopniu odczuć we własnym ciele i umyśle *proces stawania się bezdomnym*. Pisanie not (*memos*) po tego typu kontemplacji jest także praktyką ucieleśniania używanych kategorii. Zwykle analityk jest *odcieleśniony* w swojej pracy. Pracuje tylko przy pomocy umysłu. Praca nad ucieleśnieniem pojęć pozwala mu wypełnić tę lukę (dystans) pomiędzy obserwowanym światem a postrzegającym go umysłem. Konsekwencją takiej praktyki może stać się świadoma

konstrukcja pojęć i hipotez, a ostatecznie teorii. Badacz-analityk może odpowiedzieć sobie na koniec na bardzo ważne pytanie: „Co ja robię, gdy tworzę teorię?”. W ten sposób zmierza w kierunku *uważnej teorii ugruntowanej*.

4. Etnografia zainspirowana teorią ugruntowaną także jest formą badania terenowego, w którym analityk opiera się na kodach in vivo wyłaniających się w toku obserwacji (obserwacja uczestnicząca) danej społeczności (Battersby 1981; Charmaz, Mitchell 2001; Konecki 2011; Uhan, Malnar, Kurdija 2013). Pojęcia, jakimi operuje, są zaczerpnięte z analizy języka, którym posługują się badani. Są one analizowane w odniesieniu do tego, jak badani posługują się nimi w różnych kontekstach aktywności życia codziennego, na przykład, czy przystają do rzeczywistości takiej, jaką bada i jakiej doświadcza badacz. Bardzo ważnymi umiejętnościami badawczymi okazują się tu wrażliwość i świadoma uważność, które nakierowane są na obserwację poszczególnych momentów życia badanych. Doświadczenie „takości” możliwe jest wtedy, gdy posiadamy intuicyjne percepcje i odczucia względem rzeczywistości, której jesteśmy częścią. Pojęcia powinny być ostatecznymi – choć prowizorycznymi – następstwami takiej postawy.

Dla wielu socjologów te nowe podejścia przedstawione w niniejszym artykule mogą okazać się drażliwe. Możliwość przyjęcia koncepcji „pustki” (*shunyata*) i/lub zaakceptowania istoty medytacji w praktyce badawczej może napotkać na przeszkodę w postaci chęci badania czegoś rzeczywistego, nawet jeśli miałby to być język, który nie tylko nie

wyduje się być realnym zjawiskiem, ale i jawi się jako niejasny, przeistaczający i ukrywający to, co socjologowie pragną *odkryć* lub chociaż przybliżyć się do tego na tyle, by uczynić to zrozumiałym.

Refleksyjna praktyka kontemplacji nad współzależnością nie idzie w parze z manifestowaniem mocy umysłu, który we wszystkim wytwarza jakąś jakość. Chodzi tu raczej o to, że poprzez kontemplację współzależności wielości rzeczy w świecie zyskujemy – być może – możliwość dostrzeżenia „natury” tego świata, w tym społecznych światów. Pojęcia, jakimi operujemy, same nie tworzą rzeczywistości. Niezbędne jest tutaj działanie. Dzięki kontemplacji możemy natomiast zrozumieć, w jaki sposób wytwarzamy rzeczy uwikłane w pojęciowość:

[j]eśli uważnie przyjrzymy się pączkowi drzewa, zrozumiemy jego naturę. Może wydawać się bardzo mały, lecz w istocie jest niczym Ziemia, ponieważ stanie się kiedyś częścią Ziemi. Zrozumiawszy prawdę choć jednej rzeczy we wszechświecie, zrozumiemy naturę wszechświata. Jeśli będziemy patrzeć dostatecznie głęboko, prawda wszechświata odsłoni się przed nami. Nie jest przeto naszym celem przyjmowanie prawd o istocie wszechświata. (Nhat Hanh 1999a: 59 [tłum. własne])

Jeśli uważnie przyjrzymy się (poddamy kontemplacji) relacjom społecznym wpisanym w nasz sposób poznawania świata, sobie jako badaczom, pojęciom, jakich używamy, emocjom, jakie odczuwamy, temu, jak ucieleśniamy światy społeczne, w których żyjemy, jak wchodzimy w interakcję z przedmiotami i/lub zwierzętami, dostrzeżemy sposób, w jaki funkcjonuje nasz umysł socjologiczny. Wychodząc poza

istniejące metody i pojęcia, możemy zyskać bezpośredni wgląd w sprawy, które stanowią przedmiot naszego zainteresowania. Jak jednak mamy je opisywać? Czy przy pomocy nowego języka? Języka współzależności i doświadczanej „pustki”? Języka opisującego sytuację eksperymentowania z rzeczywistością i umysłem? Próba odpowiedzi na to pytanie może stanowić przyczynek do napisania kolejnego artykułu.

Celem niniejszego tekstu nie była próba przeformowania stanowiska, jakoby czerpanie inspiracji z nauk buddyzmu miało być odpowiedzią na wszelkie dylematy, z jakimi mierzy się współczesna socjologia. Naukom społecznym trudno jest przyjąć na wiarę istnienie „prawdziwych” czy

„ostatecznych” dowodów (zob. Rorty 1989; Szahaj 2012: 90). Wątpliwości wiążą się także z określonymi założeniami epistemologicznymi, których trudno dowieść na mocy argumentów opartych na doświadczeniu wewnętrznym i *metodologiach eksploracyjnych z punktu widzenia pierwszej osoby* (*first person exploratory methodologies* [Shear, Jevning 2002: 190]), choć powtarzalne i potwierdzone obiektywnie doświadczenie wewnętrzne u wielu podmiotów może być zacytowane w definicji pojęć i budowania obiektywnej wiedzy (Shear, Jevning 2002: 206–208), również tej dotyczącej intuicji i jej wagi w konstruowaniu nauki. Artykuł kończy konkluzja, że „słowniki finalne” (*final vocabulary*), jakimi operujemy, także mogą zostać podane w wątpliwość, a nawet obalone.

Bibliografia

- Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.
- Balzac de Honoré (b.d.) *Facino Cane* [dostęp 8 stycznia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.gutenberg.org/files/1737/1737-h/1737-h.htm>>.
- Battersby David (1981) *The Use Of Ethnography And Grounded Theory In Educational Research*. „McGill Journal of Education / Revue des sciences de l'éducation de McGill”, vol. 16, no. 1, s. 91–98.
- Bell Inge (1979) *Buddhist Sociology: Some Thoughts on the Convergence of Sociology and the Eastern Paths of Liberation* [w:] Scott G. McNall, ed., *Theoretical Perspectives in Sociology*. New York: St. Martin's Press, s. 53–68.
- Benedict Gerald (2011) *The Five-Minute Philosopher. 80 Unquestionably Good Answers to 80 Unanswerable Big Questions*. London: Watkins Publishing.

- Bergson Henri (1963) *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*. Przełożyli Paweł Bylin, Kazimierz Bleszyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bong Wu (1990) *Only Keep "Don't Know" Mind* [dostęp 7 grudnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.kwanumzen.org/?teaching=only-keep-dont-know-mind>>.
- Charmaz Kathy, Mitchell Richard (2001) *Grounded Theory in Ethnography* [w:] Paul Atkinson i in., eds., *Handbook of Ethnography*. London: Sage, s. 161–174.
- Chuang Rueyling, Chen Guo-Ming (2003) *Buddhist Perspectives and Human Communication*. „Intercultural Communication Studies”, vol. 12, no. 4, s. 65–80.
- Cicourel Aaron (1974) *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. New York: Free Press.

Cooley Charles H. (1909) *Social Organization. Study of Larger Mind*. New York: Schocken Books.

Davis Christine Salkin, Breede Deborah C. (2015) *Holistic Ethnography: Embodiment, Emotion, Contemplation, and Dialogue in Ethnographic Fieldwork*. „The Journal of Contemplative Inquiry”, vol. 2, no. 1 [dostęp 1 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <http://journal.contemplativeinquiry.org/index.php/joci/article/view/34>.

Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P. (2011) *Autoethnography: An Overview*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 12, no. 1, art. 10 [dostęp 9 stycznia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>.

Engler Barbara (2009) *Personality Theories*. Wadsworth: Cengage Learning.

Garfinkel Harold (2007) *Studia z etnometodologii*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Glaser Barney (1978) *Theoretical Sensitivity*. San Francisco: Sociology Press.

Glaser Barney, Strauss Anselm L. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine de Gruyter.

Goffman Erving (1956) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.

Goffman Erving (1963) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Shuster and Shuster.

Goode David (1994) *A World Without Words. The Social Construction of Children Born Deaf or Blind*. Philadelphia: Temple University Press.

Griffiths Paul J. (2010) *Buddhism* [w:] Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn, eds., *A Companion to the Philosophy of Religion*. Malden: Wiley-Blackwell, s. 13–22.

Hooper Carl (2007) *Koan Zen and Wittgenstein's Only Correct Method in Philosophy*. „Asian Philosophy”, vol. 17, no. 3, s. 283–292.

Immergut Matthew, Kaufman Peter (2014) *A Sociology of No-Self: Applying Buddhist Social Theory to Symbolic Interaction*. „Symbolic Interaction”, vol. 37, no. 2, s. 264–282.

Kacperczyk Anna (2014) *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–74 [dostęp 6 września 2014 r.]. Dostępny w Internecie: www.przegladsocjologiijakosciowej.org.

Kapleau Roshi P. (1967) *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, and Enlightenment*. Boston: Beacon Press.

Konecki Krzysztof T. (2010) *Procesy tożsamościowe a dialogiczność jaźni – problem anamnezis* [w:] Krzysztof T. Konecki, Anna Kacperczyk, red., *Procesy tożsamościowe. Symboliczno-interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nieładu społecznego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 331–339.

Konecki Krzysztof T. (2011) *Visual Grounded Theory: A Methodological Outline and Examples from Empirical Work*. „Revija za sociologiju”, vol. 41, no. 2, s. 131–160.

Kossakowski Radosław (2009) *Diamantowa droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*. Kraków: Nomos.

Kossakowski Radosław (2011) *Budda w kulturze konsumpcji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Loy David (2003) *A Great Awakening. A Buddhist Social Theory*. Somerville: Wisdom Publication.

Loy David (2008) *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution*. Somerville: Wisdom Publications.

Manis Jerome G., Meltzer Bernard N. (1978) *Symbolic Interaction. A Reader in Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.

McGrane Bernard (1993a) *Zen Sociology: Don't Just Do Something, Stand There!* „Teaching Sociology”, vol. 21, no. 1, s. 79–84.

McGrane Bernard (1993b) *Zen Sociology: The Un-TV Experiment*. „Teaching Sociology”, vol. 21, no. 1, s. 85–89.

Mead George H. (1934) *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Mills Wright C. (1940) *Situated Actions and Vocabularies of Motive*. „American Sociological Review”, vol. 5, no. 6, s. 904–913.

Moore Robert J. (1995) *Dereification in Zen Buddhism*. „The Sociological Quarterly”, vol. 36, no. 4, s. 699–723.

Nagarjuna Arya (2014) *Daśabhumika-vibhāsa. Traktat o Dziesięciu Stopniach* [dostęp 20 sierpnia 2014 r.]. Dostępny w Internecie: http://mahajana.net/teksty/nagarjuna_10st.html.

Nhat Hanh Thich (1976) *The Miracle of Mindfulness: An Introduction to the Practice of Meditation*. Boston: Beacon Press.

Nhat Hanh Thich (1999a) *The Heart of the Buddha's Teaching*. London: Rider.

Nhat Hanh Thich (1999b) *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*. Berkeley: Parallax Press.

Nhat Hanh Thich (2006) *Understanding Our Mind*. Berkeley: Parallax Press.

Nhat Hanh Thich (2012) *Awakening of the Heart. Essential Buddhist Sutras and Commentaries*. Berkeley: Unified Buddhist Church.

Pagis Michal (2010) *From Abstract Concepts to Experiential Knowledge: Embodying Enlightenment in a Meditation Center*. „Qualitative Sociology”, vol. 33, no. 3, s. 469–489.

Petitmengin-Peugeot Claire (2002) *The Intuitive Experience* [w:] Francisco Varela, Jonathan Shear, eds., *The View From Within. First-Person Approaches To The Study Of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic, s. 43–78.

Prus Robert (1996) *Symbolic Interaction and Ethnographic Research: Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. Albany: State University of New York Press.

Purser Ronald E., Milillo Joseph (2014) *Mindfulness Revisited: A Buddhist-Based Conceptualization*. „Journal of Management Inquiry”, vol. 24, no 1, s. 3–24.

Reason Peter, Rowan John, eds., (1981) *Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research*. Chichester: John Wiley.

Rorty Richard (1989) *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sahn Seung (1976) *Dropping Ashes on the Buddha*. New York: Grove Press.

Sahn Seung (1982) *Only Don't Know: Selected Teaching Letters of Zen Master Seung Sahn*. Boston: Shambhala Publications.

Scheff Thomas (1990) *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.

Scheff Thomas (2012) *Homage to Pascal*. „New English Review” [dostęp 13 listopada 2014 r.]. Dostępny w Internecie: http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/frm/128369/sec_id/128369.

Schipper Janine (2008) *Disappearing Desert: The Growth of Phoenix and the Culture of Sprawl*. Norman: University of Oklahoma Press.

Schipper Janine (2012) *Toward A Buddhist Sociology: It's Theories, Methods, and Possibilities*. „The American Sociologist”, vol. 43, no. 3, s. 203–222.

Shear Jonathan, Jevning Ron (2002) *Pure Consciousness: Scientific Explorations of Meditation Techniques* [w:] Francisco Varela, Jonathan Shear, eds., *The View From Within. First-Person Approaches To The Study Of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic, s. 189–210.

Soukup Charles (2013) *The Postmodern Ethnographic Flaneur and the Study of Hyper-Mediated Everyday Life*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 42, s. 226–254.

Strauss Anselm L. (1984) *Social Worlds and Their Segmentation Processes*. „Studies in Symbolic Interaction”, vol. 5, s. 123–139.

Strauss Anselm L. (1987) *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss Anselm L. (1993) *Continual Permutations of Action*. New York: Aldine de Gruyter.

Strauss Anselm L. (1997) *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Strauss Anselm L., Corbin Juliet (1997) *Grounded Theory in Practice*. Thousand Oaks: Sage.

Suzuki Daisetz T. (1964) *Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.

Suzuki Daisetz T. (1994) *The Zen Koan as a Means of Attaining Enlightenment*. Rutland: Charles E. Tuttle.

Szahaj Andrzej (2012) *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Uhan Samo, Malnar Brina, Kurdija Slavko (2013) *Grounded Theory and Inductive Ethnography: A Sensible Merging or*

a Failed Encounter? „Teorija in Praksa”, vol. 50, no. 3/4, s. 642–657.

Wyka Anna (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Varela Francisco J., Thompson Evan, Rosch Eleanor (1993) *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press.

Yen Sheng (2009) *Shattering the Great Doubt: The Chan Practice of Huatou*. Boston: Shambhala.

Zybertowicz Andrzej (2001) *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*. „Kultura i Historia”, t. 1, s. 118–134.

Cytowanie

Konecki Krzysztof T. (2015) *Jak socjologowie mogą skorzystać na praktyce medytacji?* „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 52–86 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

How Can Sociologists Make Use of Meditation?

Abstract: The aim of the article is to introduce the issue of meditation as a tool of assisting in the research and sociological analysis. The form of meditation adopted in the article comes from the tradition of Zen Buddhism. The meditation technique itself brings some epistemological and methodological inspirations that are derived from the tradition of Buddhist philosophy. The article describes the basic principles and practice of Buddhist meditation (Zen). In addition, these are referenced to some sociological concepts and methodology of sociological research. There is introduced the topic of deconstruction of concepts with the help of meditation practice and the development of intuition to support investigator / qualitative analyst in his/hers endeavors. At the end, qualitative methods to which meditation may be useful as part of research and data analysis have been shown.

Keywords: Meditation, Epistemology, Buddhism Zen, Qualitative Methods, Autoethnography, Ethnography, Mindful Grounded Theory, Sympathetic Introspection, Contemplative Sociology, Mindfulness

Monika Frąckowiak-Sochańska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznawcza i emocjonalna adaptacja do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie

Abstrakt Celem artykułu jest analiza poznawczych i emocjonalnych aspektów procesu przystosowania do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie. Pomiedzy wyżej wymienionymi aspektami istnieją zależności w postaci dodatnich i ujemnych sprzężeń zwrotnych. Istotnym elementem adaptacji poznawczej jest konstruowanie kategorii „choroby psychicznej” oraz „zdrowia psychicznego” tworzących ramy interpretacji przeżywanego doświadczenia. Proces ten jest uzależniony od uprzednich stanów afektywnych i wpływa na dalsze doświadczenia emocjonalne, zwrotnie oddziałując na aktywność poznawczą. Orientację teoretyczną i metodologiczną niniejszego opracowania wyznacza podejście konstruktywistyczne. Podstawę empiryczną prezentowanej analizy stanowią badania przeprowadzone w oparciu o metodologię teorii ugruntowanej. Badania te sprowadzają się do analizy i interpretacji opublikowanych narracji biograficznych członków rodzin osób zmagających się z chorobą psychiczną (Stark, Bremer, Esterer 2002; Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Przeprowadzona analiza dotyczyła zarówno treści wypowiedzianych przez narratorów, jak i charakterystycznych sposobów kategoryzowania doświadczeń. W efekcie przeprowadzonych badań odtworzony został proces przystosowania do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie wraz z jego wariantami, głównymi etapami i punktami zwrotnymi.

Słowa kluczowe zdrowie i choroba psychiczna, kryzys jako doświadczenie poznawcze i emocjonalne, adaptacja poznawcza i emocjonalna, konstruktywizm, teoria ugruntowana

Monika Frąckowiak-Sochańska, dr nauk humanistycznych w dziedzinie socjologii (2006), mgr socjologii (2002) i psychologii (2006), absolwentka szkoleń z zakresu psychoterapii systemowej w Wielkopolskim Towarzystwie Terapii Systemowej. Adiunkt w Zakładzie Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej w Instytucie Socjologii UAM. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną pt. „Społeczne konstruowanie kategorii zdrowia psychicznego i chorób/zaburzeń psychicznych w społeczeństwie refleksyjnej nowoczesności”. Jej zainteresowania naukowe

koncentrują się wokół: socjologii zdrowia psychicznego, pracy socjalnej zorientowanej na zdrowie psychiczne, terapii systemowej, socjologii wartości i socjologii płci społeczno-kulturowej.

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Szamarzewskiego 89 C, 50-568 Poznań
e-mail: monikafs@amu.edu.pl

Ogólnym celem niniejszego artykułu jest analiza procesu poznawczego i emocjonalnego przystosowania do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie. Cele szczegółowe sprowadzają się natomiast do poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jakie strategie poznawcze stosują jednostki zmagające się z chorobą psychiczną członka rodziny? Jakie emocje przeżywają w związku z tym i jak sobie z nimi radzą? Jakiego rodzaju powiązania występują pomiędzy procesem poznawczym i emocjonalnym przystosowania do sytuacji choroby psychicznej bliskiej osoby? Jaka jest dynamika obu procesów?

Postawienie powyższych pytań jest uzasadnione w kontekście danych wskazujących na rosnącą powszechność chorób i zaburzeń psychicznych. Z danych szacunkowych WHO wynika, że statystycznie co czwarty człowiek żyjący obecnie na świecie w którymś momencie swojego życia doświadczy jakiegoś problemu psychicznego (2001; CBOS 2008). Prognoza ta znajduje potwierdzenie w wynikach badań prowadzonych lokalnie, na przykład w Polsce w 2012 roku. Wyniki uzyskane w ramach projektu „Epidemiologia zaburzeń psychiatrycznych i dostępność psychiatrycznej opieki zdrowotnej EZOP – Polska”¹ pozwalają oszacować, że występowanie zdefiniowanych zaburzeń psychicznych

¹ Badanie EZOP było pierwszym w Polsce badaniem epidemiologicznym zaburzeń psychicznych przeprowadzonym zgodnie z metodologią Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) we współpracy z Konsorcjum World Mental Health (WMH). Zastosowano w nim Złożony Międzynarodowy Kwestionariusz Diagnostyczny (CIDI) w liczącej ponad 10 tysięcy respondentów próbie losowej osób w wieku 18–64 lata. Badaniem objęto najczęściej występujące zaburzenia psychiczne, zaliczające się głównie do zaburzeń związanych z używaniem substancji psychoaktywnych, zaburzeń nastroju, nerwicowych (w tym lękowych i neurastenii) oraz zaburzeń kontroli impulsów i zachowań autodestrukcyjnych (EZOP 2012: 267).

w populacji w wieku 18–64 lata wynosi około 23%, co daje liczbę około 6 milionów². Ekstrapolacja danych pozwala twierdzić, że doświadczenia z zaburzeniami psychicznymi są udziałem co najmniej co trzeciej polskiej rodziny. Badania dotyczące sposobów radzenia sobie z chorobą psychiczną członka rodziny pozwalają zatem zidentyfikować najistotniejsze problemy doświadczane przez bliskich osób chorujących psychicznie, co posłużyć może konstruowaniu adekwatnych form wsparcia oraz polepszaniu jakości życia chorych oraz ich rodzin. Analiza przedstawiona w niniejszym artykule stanowi część szerszych studiów teoretycznych i empirycznych poświęconych społecznemu konstruowaniu kategorii zdrowia psychicznego i chorób/zaburzeń psychicznych. Zawarte w tekście tezy można traktować jako punkt wyjścia dla budowania teorii wyjaśniającej wskazanego fragmentu życia społecznego.

Zmaganie się z chorobą psychiczną bliskiej osoby spełnia kryteria zdarzenia kryzysowego (krytycznego doświadczenia życiowego) – przekracza dotychczasowe sposoby radzenia sobie z trudnościami, powoduje intensywne napięcie emocjonalne i budzi silny dysonans poznawczy³. Krytyczne wydarzenia życiowe są opisywane w literaturze jako

² Omawiane badanie nie obejmuje wszystkich możliwych zaburzeń, w tym szczególnie dotkliwych i często przewlekłych zaburzeń psychotycznych, zaburzeń psychicznych o podłożu organicznym, a także osób w wieku poniżej i powyżej przyjętego kryterium włączenia do badań. Można zatem przypuszczać, że liczba osób doświadczających problemów w zakresie zdrowia psychicznego oraz ich rodzin jest jeszcze wyższa (EZOP 2012: 267–268).

³ Dysonans poznawczy definiuję zgodnie z tradycyjnym rozumieniem zakorzenionym w psychologii społecznej jako popęd spowodowany uczuciem dyskomfortu stanowiącego konsekwencję utrzymania dwóch lub więcej niezgodnych ze sobą elementów poznawczych (Aronson, Wilson, Akert 1997: 81).

emocjonalnie znaczące wydarzenia wyodrębnione w toku codzienności, mające istotne, często kluczowe znaczenie dla dalszego biegu życia (Sęk 2001: 14), wymuszające zmianę w dotychczasowym funkcjonowaniu osoby w rodzinie, w życiu społecznym, w stosunku do świata i własnej osoby (Badura-Madej 1996: 16), niosące z jednej strony ryzyko pogorszenia funkcjonowania i braku adaptacji, lecz z drugiej strony możliwość podwyższenia poziomu funkcjonowania w wyniku podjętych działań adaptacyjnych (Ogińska-Bulik 2013: 52). Równocześnie przewlekła choroba bliskiej osoby, w tym choroba psychiczna, pociąga za sobą znaczną liczbę obciążeń w znaczeniu codziennych trudności, przeszkód, utrapień (*daily hassles*) (Sęk 2001: 14). Kryzys związany z chorobą psychiczną członka rodziny doświadczany jest zarówno na poziomie poznawczym, jak i emocjonalnym, w skali indywidualnej oraz na poziomie całego systemu rodzinnego.

Istotnym elementem adaptacji poznawczej do sytuacji choroby psychicznej bliskiej osoby jest konstruowanie kategorii choroby psychicznej (i pośrednio – zdrowia psychicznego), tworzących ramy interpretacji przeżywanego doświadczenia. Proces ten pozostaje w ścisłym związku z adaptacją emocjonalną, ponieważ świadomość choroby psychicznej członka rodziny pociąga za sobą określone (niejednokrotnie skrajne bądź sprzeczne) stany afektywne.

Orientacja teoretyczno-metodologiczna

W niniejszym opracowaniu przyjmuję orientację konstrukcjonistyczną. Jak pisze D. Silverman, orientacja ta „przyjmowana przez wielu badaczy posiłkujących się metodami jakościowymi powo-

duje, że poświęcają oni uwagę raczej procesom, za sprawą których teksty opisują *rzeczywistość*, niż ustaleniu prawdziwości lub fałszywości zawartości analizowanych tekstów” (2008: 203; por. Oliwa-Ciesielska 2013: 91). Jak twierdzą A. Rogers i D. Pilgrim, podejście konstruktywistyczne jest skoncentrowane nie tyle na wskazywaniu realności bądź nierealności zjawisk społecznych, lecz na analizowaniu wpływu określonych sił społecznych na definiowanie zjawisk (2010: 15). Punktem wyjścia badań danego problemu jest wybór konkretnego aspektu rzeczywistości społecznej stanowiącego przedmiot analiz i interpretacji. Badacz pośrednio przyznaje zatem, że rzeczywistość społeczna jest bytem realnym. Tym samym zażegnany zostaje spór pomiędzy radykalnym konstruktywizmem a naiwnym realizmem dotyczący ontologicznego statusu rzeczywistości społecznej oraz możliwości jej poznawania. Społeczny konstruktywizm nie musi również oznaczać stanowiska opozycyjnego w stosunku do realizmu oraz społecznego kauzalizmu, zakładającego, iż siły społeczne generują realnie istniejące zjawiska (Rogers, Pilgrim 2010: 16). W kontekście prowadzonych analiz można zatem przyjąć, że to nie zdrowie czy choroba psychiczna są konstruowane społecznie, lecz sposoby ich opisywania i rozumienia. We wszystkich społeczeństwach ludzie zachowują się w sposób, który sygnalizuje dystres i którego inni nie są gotowi zrozumieć, więc z pewną dozą pewności możemy mówić o „realności” chorób i zaburzeń psychicznych. Tym, co wydaje się zmienne i możliwe do zakwestionowania z perspektywy czasu i przestrzeni są sposoby opisywania, rozumienia oraz wartościowania owych stanów (Rogers, Pilgrim 2010: 18).

Podstawę empiryczną prezentowanej analizy stanowią badania własne (analiza danych zastanych scharakteryzowanych szczegółowo w dalszej części artykułu) przeprowadzone w oparciu o metodologię teorii ugruntowanej, będącej konsekwencją założeń teoretycznych zawartych w paradygmacie interpretatywnym. Przedmiotem badań socjologicznych osadzonych w tym paradygmacie jest żywe doświadczenie aktorów społecznych. Dociekania badawcze dotyczą kodów, sensów, znaczeń, praktyk dyskursywnych oraz ukrytych, uznawanych za oczywiste reguł życia społecznego konstruowanych i rekonstruowanych przez jednostki w toku codziennych doświadczeń.

Zgodnie z kluczowym założeniem teorii ugruntowanej wszelkie teorie dotyczące danego fragmentu rzeczywistości społecznej oraz pojęcia używane do tego celu nie są odkrywane na podstawie danych empirycznych, lecz konstruowane w trakcie procesu analizy. Dane zastane są także konstruowane – najpierw przez badanych uczestników życia codziennego, a później przez badacza dokonującego selekcji danych będących przedmiotem analizy (Charmaz 2009a: X). Według K. Charmaz metoda teorii ugruntowanej stanowi zestaw „wskazówek analitycznych, które pozwalają badaczom na zgromadzenie danych i zbudowanie indukcyjnych teorii średniego zasięgu poprzez kolejne poziomy analizy danych i rozwoju pojęć” (2009b: 708; por. Oliwa-Ciesielska 2013: 95).

Co istotne, metodologia teorii ugruntowanej pozwala na dokonywanie uogólnień teoretycznych na podstawie analizy pojedynczych przypadków. Jak twierdzą B. G. Glaser i A. L. Strauss, „pojedyn-

czy przypadek może wskazywać ogólną pojęciową kategorię lub własność, a kilka dalszych przypadków może potwierdzać wskazówkę” (2009: 29). Zasadą generowania teorii jest również „nie posiadać żadnych wcześniejszych postawionych lub ocenianych hipotez, lecz zachowywać wrażliwość na wszystkie możliwe odniesienia teoretyczne wśród setek możliwych rozkładów dostarczonych przez szeroki sondaż” (Glaser, Strauss 2009: 97; por. Oliwa-Ciesielska 2013: 97). Przyjmowana w tradycyjnych badaniach hipoteza jest w teorii ugruntowanej rozumiana jako twierdzenie bądź teza (*preposition*) wskazująca na relacje pomiędzy pojęciami (Konecki 2000: 30; por. Oliwa-Ciesielska 2013: 96–97). Podsumowując, zastosowana metoda analizy pozwala opisać badany fragment rzeczywistości społecznej „na tyle żywo, aby tak czytelnik, jak i badacze mogli prawie dosłownie widzieć i słyszeć zamieszkujących go ludzi – lecz zawsze w powiązaniu z teorią” (Glaser, Strauss 2009: 176).

Badania własne

Materiał badawczy na potrzeby niniejszego artykułu stanowią narracje biograficzne członków rodzin osób zmagających się z chorobą psychiczną. Badane wypowiedzi zostały opublikowane w pracy pod redakcją M. F. Staraka, F. Bremera i I. Esterer – *Przecież ja nie zwariowałem. Pierwszy kryzys psychiczny* (2002) – oraz na stronie internetowej Stowarzyszenia Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź”⁴, podejmującego działania na rzecz osób po kryzysie zdrowia psychicznego oraz

⁴ Zob. http://www.archiwum.wiez.org.pl/moja_choroba_rodzina.html (dostęp 24 września 2015 r.).

ich bliskich⁵. Celem wyżej wymienionych publikacji było zaznajomienie szerszego grona odbiorców z doświadczeniami osób zmagających się z problemami zdrowia psychicznego oraz ich rodzin. Analizowane przeze mnie wypowiedzi miały zatem charakter świadomie konstruowanych, przemyślanych narracji formułowanych z intencjami, które uznać można za zbieżne z ogólnymi celami publikacji. Bezpośrednim celem wypowiedzi pochodzących z obu źródeł było przedstawienie perspektywy osób pozostających w bliskich relacjach z chorymi oraz ukazanie zmian w sposobie funkcjonowania rodziny pod wpływem choroby psychicznej jednego z jej członków. Wypowiedzi zamieszczone na stronie internetowej pełnią dodatkową funkcję promowania Stowarzyszenia, co w istotny sposób wpływa na dane (dostępne są bowiem jedynie wypowiedzi osób mających kontakt ze Stowarzyszeniem, przedstawiających jego działalność w korzystnym świetle – np. wskazujących na użyteczność świadczonych przez nie form pomocy). Stała świadomość potencjalnych zakłóceń z tym związanych pozwoliła zachować uważność badawczą w dążeniu do odkrywania uniwersalnych mechanizmów związanych z poznawczą i emocjonalną adaptacją do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie.

Ponadto można założyć, że autorzy badanych wypowiedzi realizowali również osobiste cele związane ze strukturalizacją własnych doświadczeń. Jak wskazuje G. Gibbs,

⁵ Ponieważ wyniki badań publikowane w niniejszym artykule stanowią część szerszego projektu teoretycznego i empirycznego, opis metodologii jest zbieżny z opisem pojawiającym się w innych publikacjach autorki (Frąckowiak-Sochańska w druku). Wyniki badań prezentowane w tym opracowaniu nie były wcześniej publikowane.

[b]udowanie narracji czy też opowiadanie historii (*storytelling*) jest jednym z podstawowych sposobów, w jaki ludzie organizują swoje rozumienie świata [...]. Przez opowieści nadają sens swoim przeszłym doświadczeniom, a także dzielą się tymi doświadczeniami z innymi. Uważna analiza tematów, treści, stylu, kontekstu i samego aktu opowiadania pozwala odkryć, jak ludzie rozumieją znaczenia kluczowych wydarzeń w ich życiu bądź w życiu ich społeczności oraz dotrzeć do kulturowych kontekstów stanowiących ramę ich życiowych doświadczeń. (2010: 108; por. Oliwa-Ciesielska 2013: 87)

Wypowiedzi biograficzne charakteryzują się znaczną dozą autorefleksji. Retrospektywna strukturalizacja doświadczenia dokonana przez autorów i autorki wypowiedzi pozwala na przeprowadzenie analizy treści wypowiedzi oraz metaanalizy dotyczącej sposobów, w jakie owe treści są włączane do narracji. Jest to o tyle istotne, że autorzy badanych wypowiedzi często starali się przekazać doświadczenia kryzysowe, niezrozumiałe czy przekraczające posiadane przez nich ramy interpretacji. Konstruowanie nowych ram interpretacji bądź korygowanie istniejących, po to, by pomieściły się w nich relacjonowane doświadczenia odbywało się na bieżąco – w toku wypowiedzi.

Materiał prezentowany przez Starka, Bremera i Esterer był pozyskany w bezpośrednim kontakcie z respondentami. Osoby badane wyraziły zgodę na publikację swoich wypowiedzi i zdawały sobie sprawę z jej celu (Stark i in. 2002). W przypadku narracji zamieszczonych na stronie Stowarzyszenia „Więź” członkowie rodzin osób zmagających się z chorobą psychiczną konstruowali swoje wypowiedzi samo-

dzielnie w formie pisemnej, po otrzymaniu ogólnej instrukcji dotyczącej tematu (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Analizowane narracje dotyczyły polskiego i niemieckiego kontekstu społeczno-kulturowego. Ze względu na bliskość geograficzną i kulturową zostały one włączone do wspólnej puli danych.

Łącznie analizie poddanych zostało jedenaście narracji, stanowiących kompletną reprezentację wypowiedzi członków rodzin osób chorujących psychicznie, zamieszczonych we wskazanych źródłach. Spośród badanych wypowiedzi większość stanowiły te pochodzące od rodziców, przede wszystkim matek osób zmagających się z chorobą psychiczną. Wśród badanych wypowiedzi znalazło się: osiem wypowiedzi matek, jedna wspólna wypowiedź matki i ojca, jedna wypowiedź ojca i jedna wypowiedź brata osoby chorej psychicznie⁶. W większości narracje dotyczyły choroby psychicznej syna (osiem przypadków), córki (dwa przypadki) i siostry (jeden przypadek). W analizowanych publikacjach zabrakło informacji pozwalających w precyzyjny sposób zidentyfikować cechy społeczno-demograficzne autorów badanych wypowiedzi (takie jak: wiek, poziom wykształcenia czy status społeczno-ekonomiczny) oraz podstaw do porównania takich zmiennych, jak: czas chorowania dzieci, zaangażowanie w konkretne czynności składające się na proces radzenia sobie z chorobą czy relacje z pozostałymi członkami rodziny. W związku z tym formułowane wnioski badawcze mają charakter hipotez

⁶ Informacje o płci oraz rolach rodzinnych narratorów wydają się znaczące w kontekście schematów płci społeczno-kulturowej, w tym składających się na nie powiązań kobiecych ról rodzinnych z funkcjami opiekuńczymi.

interpretacyjnych, wymagających systematycznego testowania w powiązaniu z wyżej wymienionymi zmiennymi w ramach dalszych projektów badawczych, stanowiących kolejne etapy studiów nad podjętym tematem. Ponadto należy mieć na uwadze fakt, że w przypadku wypowiedzi zastanych badacz nie ma możliwości oceny prawdziwości bądź fałszywości badanych wypowiedzi. Pomimo powyższych problemów możliwe było realizowanie głównego celu badań sprowadzającego się do próby ustalenia, w jaki sposób autorzy analizowanych wypowiedzi konstruują swoje narracje oraz nadają sens doświadczeniom, a w konsekwencji adaptują się poznawczo i emocjonalnie do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie. Ów cel jest związany z poszukiwaniami pewnych uniwersalnych mechanizmów psychospołecznych.

Punktem wyjścia analizy materiału badawczego było kodowanie otwarte, które miało na celu poznanie zawartości tekstu. Na jego podstawie przystąpiłam do kodowania skoncentrowanego (ukierunkowanego i selekcyjnego). Wybór najczęstszych i najistotniejszych z perspektywy wyłaniającej się teorii kodów posłużył całościowej kategoryzacji danych. Ze względu na specyfikę badanego materiału zdecydowałam się na kodowanie wersami. Zabieg ten umożliwił zachowanie stałej uważności na pojawiające się punkty zwrotne narracji, sygnalizowane przez kluczowe wyrażenia odnoszące się zarówno do sfery poznawczej, jak i emocjonalnej. Kierowałam się również zasadą teoretycznego nasycania kategorii, oznaczającą zbieranie danych do momentu, kiedy w kolejnych wypowiedziach pojawiają się dane podobne do już zebranych, a gromadzenie kolejnych danych nie prowadzi już do nowych

spostrzeżeń teoretycznych (Charmaz 2009a: 147). Konstruowane w toku analizy kategorie dotyczyły strategii radzenia sobie z dysonansem poznawczym wywołanym przez chorobę psychiczną członka rodziny oraz emocji przeżywanych w wyżej wymienionej sytuacji. Istotną częścią procesu badawczego było pisanie not teoretycznych pozwalających na bieżącą eksplanację problemów szczegółowych, wyłaniających się w trakcie konstruowania teorii. Prezentując materiał badawczy, posłużyłam się cytatami wyselekcjonowanymi pod względem istotności i trafności egzemplifikacyjnej dla wypowiedzi zawierających podobne treści (Oliwa-Ciesielska 2013: 105).

Poznawcza adaptacja do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie

Z przeprowadzonej przeze mnie analizy wynika, że choroba psychiczna członka rodziny budzi dysonans poznawczy. Bliska osoba zaczyna przejawiać zachowania niezgodne ze schematami jej dotychczasowego postrzegania przez przedstawicieli bezpośredniego otoczenia społecznego oraz z normami regulującymi przebieg codziennych interakcji. Przypuszczenie, że zachowania te mają związek z chorobą psychiczną powodują u zdrowych członków rodziny napięcie rzutujące zarówno na autopercepcję w rolach rodzinnych, jak i postrzeganie szerszego otoczenia społecznego, w którym funkcjonuje bliska osoba zdradzająca symptomy choroby.

Na podstawie analizowanych wypowiedzi można postawić tezę o nieostrości granic między zdrowiem a chorobą psychiczną w świadomości jed-

nostek zmagających się z kryzysem psychicznym bliskiej osoby. Ponadto wyodrębnić można kilka zasadniczych sposobów radzenia sobie z dysonansem poznawczym wywołanym przez chorobę psychiczną członka rodziny. Należą do nich: odrzucanie świadomości choroby bądź określonych informacji na jej temat, próby pośredniego ujmowania choroby poprzez nienazywanie choroby oraz ujmowanie jej za pomocą metafor, jak i przenoszenie uwagi z choroby na fakty towarzyszące pojawieniu się symptomów. Autorzy badanych wypowiedzi stosowali również retrospektywne wyjaśnianie zachowań związanych z chorobą, poszukiwali zewnętrznych warunków uzasadniających zachowanie osoby chorej oraz jednoznacznych przyczyn choroby. Ponadto dążyli do zachowywania zasad logicznego wyводу w relacjonowaniu objawów wymykających się zasadom codziennej racjonalności oraz usiłowali wyjaśnić stan bliskiej osoby w szerszej perspektywie poprzez próby zrozumienia ogólnych mechanizmów choroby. Powyższe strategie były relacjonowane przez narratorów w odniesieniu do różnych etapów zmagania się z sytuacją choroby psychicznej w rodzinie, co wskazuje na procesualność adaptacji. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszystkie spośród wyodrębnionych strategii były w równym stopniu obecne we wszystkich badanych narracjach, co oznacza, że analizowany proces może przebiegać w sposób zindywidualizowany.

Autorzy i autorki analizowanych narracji wskazywali na trudności w mówieniu o początkach choroby bliskiej osoby. Narratorzy podkreślali nieuchwytność i płynność granic pomiędzy zdrowiem a chorobą. Reprezentatywne dla tej kategorii są na-

stępujące wypowiedzi: „Jest mi bardzo trudno mówić o początkach psychozy mojego syna” (Stark i in. 2002: 28) oraz „Syn zachowywał się niby normalnie, ale jego wypowiedzi były dość dziwne” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Różnica pomiędzy zachowaniem osoby zdrowej i chorej jest zatem zauważalna, ale trudna do określenia. W związku z tym narratorzy posługują się ogólnymi kategoriami „dziwności” i „inności”. Są one używane do opisu zachowań członków rodziny wobec braku adekwatnych, precyzyjnych ram interpretacyjnych.

Jednym ze sposobów radzenia sobie z dysonansem poznawczym pojawiającym się w sytuacji choroby psychicznej członka rodziny jest odrzucanie świadomości choroby bądź niektórych informacji na jej temat. Przykład stanowi wypowiedź matki młodego mężczyzny, który otrzymał rozpoznanie schizofrenii: „Nie mogłam długo uwierzyć, że to choroba nieuleczalna” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Świadomość nieuleczalności choroby powoduje zagrożenie *status quo*. Perspektywa nieodwracalnych zmian, jakim musi poddać się rodzina, w połączeniu z niejasnością sytuacji, w jakiej się znalazła, nasila napięcie i uruchamia reakcje obronne. Przez pewien czas bliscy osób chorych próbują żyć tak jak dawniej i traktować osobę chorą tak jak przed rozwojem choroby, jednak nasilający się niepokój oraz pojawiające się obiektywne trudności czynią aktualne warunki nieporównywalnymi z warunkami sprzed wystąpienia choroby. Odrzucanie świadomości choroby jest paradoksalnie możliwe wówczas, gdy jednostka dostrzega już pierwsze przesłanki wskazujące na chorobę psy-

chiczną bliskiej osoby. Myśl o zagrożeniu chorobą psychiczną pojawia się w formie ogólnych, nieugruntowanych, fragmentarycznych przekonań i jest niemal natychmiast usuwana z pola świadomości. Można postawić tezę, że wstępna interpretacja obserwowanego zachowania członka rodziny w kategoriach choroby psychicznej pojawia się zanim jednostka nabędzie emocjonalną gotowość, by skonfrontować się z faktem choroby; brakuje jej skuteczności zaradczej, wiedzy oraz koncepcji dalszego życia w nowej sytuacji.

Relacjonując początki choroby członka rodziny, autorzy znacznej części badanych wypowiedzi stosowali **procedurę nienazywania choroby**. Schemat ten jest obecny w następujących wypowiedziach otwierających narracje: „**To wszystko** zaczęło się”, „**To wszystko**⁷ jest jeszcze bardzo świeżym, nie tak odległym przeżyciem”, „**To wszystko** było dla mnie nowe i obce” (Stark i in. 2002: 28, 37). Powyższe fragmenty wypowiedzi odnoszą się do niemożności dokładnego ujęcia doświadczenia choroby psychicznej bliskiej osoby oraz wskazują na jego złożoność. Procedura nienazywania pojawia się również w dalszych częściach narracji, zwykle w powiązaniu z relacjonowaniem bezradności wobec choroby członka rodziny. Przykład stanowi następująca wypowiedź: „Usilnie poszukiwaliśmy sposobu zaradzenia **tej sytuacji**” (Stark i in. 2002: 213). Nienazywanie choroby może wydawać się zaskakujące zważywszy na fakt, że rozpoczynając konstruowanie badanych wypowiedzi, narratorzy z reguły znali już kategorie diagnostyczne będące podstawą rozpoznania, jakie otrzymali ich bliscy. Za jedną

⁷ Wszystkie wyróżnienia w cytowanych wypowiedziach pochodzą od autorki.

z przyczyn nienazywania choroby uznać można lęk przed zwerbalizowaniem treści uznanych za zagrażające. Zdefiniowanie określonego problemu w kategoriach werbalnych oznacza bowiem konieczność konfrontacji, na którą jednostka może nie być w danym momencie gotowa.

Analizowane wypowiedzi odzwierciedlają proces stopniowego, powolnego budowania świadomości choroby psychicznej bliskiej osoby. W tym kontekście stosunkowo bezpiecznym rozwiązaniem jest **określanie choroby za pomocą metafor**. Metafora pozwala bowiem na zachowanie dystansu wobec problemu poprzez nienazywanie go wprost, lecz równocześnie daje możliwość względnie bezpiecznego osvajania się z nim. Używanie przenośni świadczy o próbach zrozumienia istoty doświadczanych problemów poprzez sprowadzenie ich do rozpoznawalnych, obrazowych reprezentacji poznawczych oraz formułowanie problemu w zrozumiałych kategoriach o charakterze ogólnym. Przykład metaforycznego ujęcia choroby zawarty jest w następującej wypowiedzi nastolatka, którego siostra doświadczała nawracających zaburzeń zachowania: „Czytała bardzo dużo, ale nigdy nie mówiła o uczuciach [...], a przecież umysł nie jest w stanie wszystkiego przerobić. **Kojarzy mi się to z placem, od którego odchodzi 17 ulic, a ty nie wiesz, w którą z nich masz wejść**” (Stark i in. 2002: 37).

Trudności w nazywaniu i precyzyjnym określeniu istoty choroby były kompensowane próbami możliwie szczegółowego i uporządkowanego **relacjonowania faktów** towarzyszących początkom zaburzenia zdrowia psychicznego bliskiej osoby.

Badane wypowiedzi zawierały typowe elementy pozwalające ustalić **co, kiedy i z czym udziałem** działo się w okresie poprzedzającym chorobę członka rodziny. Narratorzy podawali konkretne daty bądź ogólne ramy czasowe. Badane narracje porządkowane były zarówno w odniesieniu do obiektywnych kryteriów czasowych, jak i historii rodziny oraz istotnych wydarzeń w życiu osoby chorej (np. przejścia na kolejny etap edukacji, zmiany szkoły itd.). Narratorzy cyklicznie powracali do opisu zdarzeń w momentach, w których pojawiały się trudności w zinterpretowaniu (a tym samym w zrozumieniu sensu) relacjonowanych wydarzeń bądź w utrzymaniu zaproponowanych wcześniej interpretacji. Faktografia pełni w tym przypadku funkcję porządkującą i tworzy wrażenie panowania nad relacjonowanymi doświadczeniami. Pozwala zatem doraźnie ograniczyć niepokój związany z treścią wypowiedzi i utrzymać nadzieję, że wielokrotne opisywanie zachowań osoby chorej oraz ich kontekstu doprowadzi w końcu do zrozumienia sensu owych zachowań.

Stałym elementem analizowanych narracji było relacjonowanie trudności przeżywanych przez chorego członka rodziny. Narratorzy najczęściej odnosili się do deficytów motywacyjnych, kłopotów z koncentracją i nauką oraz trudności w nawiązywaniu i utrzymywaniu kontaktów społecznych. Zabiegiem powtarzającym się we wszystkich analizowanych wypowiedziach było **retrospektywne wyjaśnianie** zachowań członka rodziny w świetle późniejszej wiedzy o jego chorobie. Autorzy wypowiedzi relacjonowali wybrane przeszłe zachowania członka rodziny, zakładając *implicite* lub *explicite*, że to właśnie one stanowiły zwiastu-

ny choroby. Przykładowo narratorzy wspominali o kłopotach wychowawczych sprawianych przez dorastające dzieci, o ich wycofaniu z kontaktów społecznych bądź o eksperymentach z substancjami psychoaktywnymi. Wyżej wymienione zachowania umieszczone w innym kontekście mogłyby być interpretowane w kategoriach normy rozwojowej obejmującej kulturowo usankcjonowany bunt prowadzący do określenia własnej tożsamości, eksperymenty motywowane ciekawością czy zagubienie wynikające z przejścia na kolejny etap rozwoju psychospołecznego. Zabieg retrospektywnego wyjaśniania zachowań bliskiej osoby jest możliwy tylko w przypadku wypowiedzi konstruowanej *post factum*, w sytuacji gdy narratorzy znają już dalszy bieg wydarzeń oraz dysponują pewnym zasobem wiedzy na temat choroby członka rodziny. Ujawnianie informacji na temat chorego członka rodziny w badanych wypowiedziach było podporządkowane wskazywaniu różnic pomiędzy nim a osobami pod pewnym względem do niego podobnymi (np. rówieśnikami). Narratorzy próbowali również uwiarygodnić własne obserwacje poprzez odwoływanie się do perspektywy osób znaczących, które również mogły zauważyć zmianę w zachowaniu chorującego członka rodziny (np. nauczycieli czy znajomych osoby chorej).

Kolejnym wątkiem wyłaniającym się z analizy danych jest dążenie do ustalenia przyczyn choroby psychicznej. Narratorzy testowali hipotezy pozwalające wyjaśnić zachowanie bliskich osób wykraczające poza uznawane standardy. W tym celu **poszukiwali quasi-obiektywnych warunków** uzasadniających owe zachowania oraz powiązanych z nimi wypowiedzi i odczuć. Przekonanie, że

istnieją zewnętrzne, podlegające zmianie warunki, które „wywołały” chorobę, pociąga za sobą nadzieję, że choroba psychiczna jest odwracalna i nie staje się trwałą właściwością bliskiej osoby. Wątek ten porusza narratorka, której syn cierpiał z powodu nawracających epizodów psychotycznych: „Wszyscy mieliśmy nadzieję, że zachorował, ponieważ czuł się samotny w obcym mieście” (Stark i in. 2002: 29). Opisując zewnętrzne uwarunkowania kryzysu psychicznego członka rodziny, narratorzy przenoszą uwagę z osoby chorej na zewnętrzny kontekst stanowiący źródło hipotez dotyczących przyczyn jej niezrozumiałych zachowań. Mechanizm ten odzwierciedla fragment narracji rodziców młodego mężczyzny, zawierający interpretację wypowiedzi syna, które zgodnie z kryteriami obowiązującymi w psychiatrii i psychologii klinicznej wskazują na nastawienia paranoidalne:

„Rzucam się tutaj w oczy” – mówił. Faktycznie mógł zwracać na siebie uwagę wzrostem 1,96 cm, długimi włosami i gitarą, którą zawsze miał przy sobie. [...] Piętro wyżej nad nim mieszkali czarni. Kiedyś [...] powiedział: „Oni ciągle o mnie rozmawiają, ja to słyszę”. Kiedy to mówił, był bardzo wystraszony. „Słyszenie głosów” – tego pojęcia w tamtym momencie jeszcze nie znaliśmy. Mój były mąż uważał strach syna przed sąsiadami za uzasadniony. (Stark i in. 2002: 28)

Nastawienia osoby chorej są początkowo traktowane jako uzasadnione w kontekście rzekomych uwarunkowań zewnętrznych. Zdrowi członkowie rodziny próbują racjonalizować zachowania osoby chorej, jednak racjonalizacje te nie zostają przez nich przyjęte jako stabilne wyjaśnienia. W świetle dalszego ciągu wypowiedzi stwierdzić można,

że narratorzy werbalizują racjonalizacje, po czym przystępują do testowania kolejnych hipotez. Przytoczony powyżej cytat odnosi się również do problemu brakujących kategorii służących opisowi i zrozumieniu zachowań osoby doświadczającej zaburzenia zdrowia psychicznego.

Autorzy badanych wypowiedzi poszukiwali nie tylko zewnętrznych uwarunkowań choroby, lecz także starali się **wskazać konkretną przyczynę niestandardowego zachowania członka rodziny**. Przykładem niniejszego mechanizmu było dążenie do weryfikacji roli czynników genetycznych oraz środowiskowych w powstaniu choroby. Choroba psychiczna bliskiej osoby miała istotny wpływ na postrzeganie pozostałych członków rodziny. Wobec powyższych ustaleń symptomatyczna wydaje się następująca wypowiedź mężczyzny, którego córka doświadczyła nawracających kryzysów psychicznych:

Zastanawiam się nieraz, jaka była tego przyczyna, dlaczego zachorowała. Czyżby przejęła ją w genach? Staralem się to rozpoznać. Z przeprowadzonych badań i wywiadów, sięgając wstecz aż do pradziadków z obu stron, ustaliłem, że choroba taka w tych rodzinach nie występowała. Postanowiłem więc prześledzić życie Alicji sprzed wystąpienia u niej choroby psychicznej. (Stark i in. 2002: 212)

Ustalenie zakresu wpływu czynników genetycznych na konkretny przypadek zachorowania z reguły nie jest możliwe, ponieważ dziedziczeniu podlega jedynie podatność na określone spektrum chorób i zaburzeń, a nie sama choroba. Konkretnie przypadki zachorowań są efektem interakcji

czynników biologicznych (wrodzonych lub nabytych) oraz środowiskowych (Seligman, Walker, Rosenhan 2003: 140). Poprzez swe dążenia członkowie rodzin dają jednak wyraz przekonaniu, jakoby możliwe było wskazanie jednoznacznej przyczyny choroby bliskiej osoby. Przywiązanie do iluzji monokausalizmu w wyjaśnianiu można interpretować w kategoriach prób radzenia sobie z niepokojem związanym z niemożnością wypełnienia luk poznawczych oraz wieloznacznością doświadczeń. Problem ten nabiera szczególnego znaczenia w przypadku rodziców osób chorujących psychicznie. Zgodnie ze stereotypowymi wyobrażeniami istnieje tendencja do przypisywania odpowiedzialności za problemy psychiczne dzieci rodzicom. Świadczą o tym między innymi analizowane w kolejnym podrozdziale wypowiedzi dotyczące poczucia winy rodziców w sytuacji choroby psychicznej dziecka. Poszukiwanie niezależnego od własnych działań czynnika, który może zostać uznany za przyczynę choroby psychicznej dziecka, można interpretować jako przejaw działania mechanizmów chroniących pozytywne wyobrażenie narratorów o sobie w roli rodziców. Mechanizmy poznawcze służą w tym przypadku zmniejszaniu (tłumieniu lub czasowemu zawieszaniu) napięcia emocjonalnego.

Autorzy badanych wypowiedzi z jednej strony wskazywali na odmiennosc zachowania bliskich dotkniętych chorobą psychiczną. Z drugiej jednak strony odnosili ich zachowania do wspólnych, utrwalonych kulturowo, nawykowo stosowanych reguł potocznej racjonalności. Przykładowo **relacjonowali i interpretowali wypowiedzi osób chorych w sposób umożliwiający zastosowanie**

kryteriów logicznego wyводу, zasad przyczynowości linearnej oraz zachowanie wrażenia relewancji wypowiedzi do zewnętrznej rzeczywistości. Mechanizmy te zawarte są w następującej wypowiedzi opisującej zachowanie młodego mężczyzny chorującego na schizofrenię: „był to rodzaj oczyszczającego rytuału, którego wykonanie nakazały mu głosy. [...] Głosy nakazały mu [...] wskoczyć do jeziora, nic nie jeść i nic nie opowiadać o tym, co przeżywał, bo zagrożeni będą wówczas i ci, którzy się o tym dowiedzą” (Stark i in. 2002: 29). Powyższy zabieg polega na wprowadzeniu do narracji kategorii „głosów” z pominięciem komentarza, że stanowią one wytwór psychiki osoby chorej. Pojęcie to zostało użyte w sposób sugerujący odniesienia do obiektywnie istniejącego bytu. Powyższy zabieg pozwala na konstruowanie spójnego i formalnie racjonalnego opisu zachowań uznawanych za irracjonalne w odniesieniu do dominujących kryteriów. Przytaczanie argumentacji osoby chorej bez wyrażenia dystansu do jej toku rozumowania wskazuje na swoistą dezorientację narratorów w początkowej fazie zmagania się z chorobą psychiczną bliskich osób. Można założyć, że w ich świadomości pojawia się napięcie pomiędzy perspektywą osób zdrowych i charakterystycznymi dla niej zasadami spójności logicznej i intersubiektywności a światem choroby z przeżyciami determinowanymi psychozą łamiącą wyżej wymienione zasady.

Brak gotowości do konfrontacji z chorobą stanowi czynnik blokujący poszukiwanie fachowej wiedzy na jej temat. W kulturze zachodniej ten typ wiedzy jest reprezentowany przez paradygmat psychiatryczny. W większości analizowanych wypowie-

dzi perspektywa psychiatrii stanowi dla członków rodziny osoby chorej nową, nieznaną wcześniej ramę interpretacji zachowania. Nadanie etykiety klasyfikacyjnej w ramach postępowania diagnostycznego uruchamia próby wyjaśniania choroby. Dotyczą one już nie tylko samego zindywidualizowanego zachowania osoby chorej, lecz odnoszą się także **do prób zrozumienia ogólnych mechanizmów choroby**. Świadczy o tym następująca wypowiedź: „Psychiatra stan, który przeżył Ralph, nazwał «epizodem psychotycznym». Nie słyszałam o tym nigdy w życiu, teraz usiłowałam dociec, co to właściwie jest, czym jest psychoza” (Stark i in. 2002: 29).

Badane wypowiedzi wskazują, że narratorzy relacjonują proces poszukiwań stosownej wiedzy, które kontynuują do momentu znalezienia możliwych do zaakceptowania ram interpretacji. Co istotne, częstotliwość posługiwania się terminologią psychiatryczną wzrasta w miarę rozwoju narracji. Końcowe części wypowiedzi zawierają więcej odniesień do kategorii psychiatrycznych. Badani częściej nazywają chorobę wprost, posługując się etykietami klasyfikacyjnymi (np. depresja czy schizofrenia). Wzmianki o kolejnych nawrotach choroby pojawiają się często z pominięciem drobiazgowych opisów zachowań osoby chorej oraz ich kontekstu sytuacyjnego – zabiegów charakterystycznych dla relacjonowania pierwszego kryzysu psychicznego bliskiej osoby. Zmiana ta odzwierciedla proces stopniowej konfrontacji z sytuacją choroby psychicznej w rodzinie.

Równoległe z poszukiwaniem ram interpretacji stanu osoby chorej narratorzy poszukują wyjaśnienia

własnych reakcji związanych z silnym stresem i niestabilnością emocjonalną. W tym sensie choroba psychiczna jednego z członków rodziny powoduje zmiany systemowe. Zmiana jednego z elementów generuje zmianę pozostałych oraz wpływa na funkcjonowanie całego systemu. Podstawą sformułowania powyższego wniosku jest następująca wypowiedź matki młodego mężczyzny doświadczającego zaburzeń psychotycznych:

Przeglądałam encyklopedie, wertowałam różne książki dotyczące życia psychicznego, ale w żadnej z nich nie znalazłam definicji, która wyjaśniłaby mi to zjawisko [psychozy]. Książką, która pomogła mi w końcu to wszystko zrozumieć, było *Bogactwo głosów – opowieści o szaleństwie*. Było w niej to, o co mi chodziło, znalazłam **dokładny opis stanu, w jakim się aktualnie znajdowałam**. Poczułam się zrozumiana w moim strachu i bezradności, a tego bardzo mi brakowało. (Stark i in. 2002: 29)

Powyższa wypowiedź odzwierciedla również mechanizm poszukiwania wiedzy (aktywności poznawczej) w celu zrozumienia przeżywanych emocji, a co za tym idzie – obniżenia napięcia emocjonalnego.

Adaptacja emocjonalna do sytuacji choroby psychicznej członka rodziny

Pomimo analitycznego podziału na sferę poznawczą i emocjonalną procesy zachodzące w obu sferach przebiegają równolegle i są ze sobą nierozdzielnie związane. Emocje mogą motywować do aktywności poznawczej, hamować ją bądź przyczyniać się do selektywnego przyswajania informacji.

Z kolei aktywność poznawcza wpływa zarówno na treść, jak i na intensywność doznań emocjonalnych.

Z badanych wypowiedzi wynika, że czynnikiem wyzwalającym silne emocje są: zachowania członka rodziny, którego choroba nie jest jeszcze czytelna dla otoczenia, próby radzenia sobie z sytuacją choroby członka rodziny, napięcia w interakcjach z przedstawicielami szerszego otoczenia społecznego. Spektrum stanów afektywnych pojawiających się w wymienionych kontekstach obejmuje zarówno uogólnione napięcie emocjonalne (nieróżnicowany silny stres), jak i konkretne emocje, takie jak przede wszystkim lęk czy smutek oraz ich pochodne (poczucie winy, nadzieja, rozczarowanie i rozpacz). Powyższe stany emocjonalne są w analizowanych narracjach prezentowane z perspektywy intrapsychicznej (jako element indywidualnego zmagania się z kryzysem) oraz interpersonalnej (jako doznania pojawiające się w interakcji z innymi ludźmi). Badane wypowiedzi zawierają odniesienia do poszczególnych etapów adaptacji emocjonalnej i towarzyszących im procesów poznawczych. Na każdym z etapów dominuje określony rodzaj stanów afektywnych, lecz granice pomiędzy nimi są płynne. Emocje odczuwane wcześniej mogą powracać na kolejnych etapach, lecz z reguły ich intensywność jest mniejsza. Narratorzy i narratorki odnosili się również do czynników wpływających na doznawane emocje (np. braku wsparcia w otoczeniu nasilającym napięcie i przeciążenie psychiczne bądź zaangażowania religijnego pozwalającego na doznawanie ulgi emocjonalnej), a także do konsekwencji doświadczanych emocji (np. wpływu poczucia winy na tożsamość w roli rodzica chorującego psychicznie dorastającego dziecka).

Kategorie wyłonione na podstawie analizy wypowiedzi dotyczą zatem treści przeżyć emocjonalnych, dynamiki doświadczanych emocji, czynników wpływających na przeżywane emocje oraz pozostających pod wpływem owych emocji. Z uwagi na nakładanie się pewnych wątków w naturalnych wypowiedziach, na poziomie analizy wątki te są ze sobą również powiązane, choć uporządkowane według klucza pozwalającego na formułowanie hipotez (twierdzeń) dotyczących relacji pomiędzy wyodrębnionymi kategoriami. Szczególnie istotne znaczenie mają w tym kontekście powiązania pomiędzy emocjonalnym a poznawczym aspektem adaptacji.

Autorzy i autorki badanych wypowiedzi relacjonowali swoje reakcje emocjonalne na zakłócenia procesu interakcji z bliskimi doświadczającymi zaburzeń zdrowia psychicznego. Niekonwencjonalne zachowania, które nie są jeszcze interpretowane jako symptomy choroby, podważają etnometody i wymagają reakcji niemieszczących się w dotychczasowych schematach postępowania. Narastające w związku z tym napięcie pojawia się równolegle z próbami przykładania coraz mniej dopasowanych ram „normalności” do zachowania członka rodziny, u którego rozwija się choroba. Emocje relacjonowane przez narratorów w znacznym stopniu odzwierciedlają stan początkowej niepewności i dezorientacji poznawczej. W niezrozumiałej sytuacji pojawiają się bliżej nieokreślone odczucia lękowe, określane jako „**złe przeczucia**” (Stark i in. 2002: 34).

Narastające trudności, obejmujące między innymi niemożność skutecznej interpretacji zachowań

bliskiej osoby oraz podjęcia skutecznych działań w odpowiedzi na nie, powodują wzrost napięcia. W konsekwencji jednostki zaczynają poszukiwać pomocy (z reguły u lekarza pierwszego kontaktu), co pociąga za sobą konieczność przynajmniej częściowej konfrontacji z chorobą bliskiej osoby. Początkowe etapy tego procesu są z reguły określane w kategoriach punktów krytycznych. Narratorzy opisują dynamikę swoich przeżyć, odnosząc się do **silnego, uogólnionego stresu**. W niektórych przypadkach ów stres jest łagodzony jedynie poprzez czasowe przerwanie świadomości. Przykładem wypowiedzi odzwierciedlającej ten mechanizm jest relacja samotnej matki młodego mężczyzny chorującego na schizofrenię: „Jeszcze wtedy miałam nadzieję, że wszystko będzie dobrze, choć cała ta nowa sytuacja, spowodowana chorobą, była koszmarem. [...] Sen dawał mi chwile zapomnienia i odpoczynku, dlatego najbardziej nieszczęśliwa byłam rano, po przebudzeniu, bo ten koszmar stawał się rzeczywistością” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Z powyższej wypowiedzi wynika, że konfrontacja z obciążającą sytuacją nasila odczuwanie stresu. Mechanizm ten jest szczególnie intensywny na początku procesu zmagania się z chorobą psychiczną bliskiej osoby, kiedy jednostka nie dysponuje jeszcze skutecznymi sposobami radzenia sobie, a świadomość doznanych strat i lęk przed kolejnymi dominuje sferę doznań intrapsychicznych, co zwrótnie utrudnia przystosowanie.

Napięcie opisywane w badanych wypowiedziach dotyczy nie tylko sfery intrapsychicznej, lecz także interpersonalnej. Poniższy fragment wypowiedzi pozwala formułować wnioski dotyczące dynamiki

relacji rodzinnych uruchomionych przez kryzys psychiczny jednego z członków rodziny:

Dwa lub trzy tygodnie po urlopie zadzwonił do mnie mój były mąż: „Powiedz, czy coś się stało? Ralph jest jakiś dziwny. Myślisz, że rzeczywiście jest prześladowany?”. „Nie” – odpowiedziałam spontanicznie, zaczęłam się jednak zastanawiać. Opowiedziałam o urlopie i o tym, że uważałam to raczej za egocentryczne zachowanie. (Stark i in. 2002: 28)

Zmiana w sposobie funkcjonowania jednego z członków rodziny powoduje wzrost napięcia emocjonalnego pozostałych jej członków i stanowi impuls do podjęcia komunikacji pomiędzy nimi. Uczucie zdziwienia i niepokoju uruchamia interakcje prowadzące się do porównywania perspektyw postrzegania zachowania bliskiej osoby doświadczającej kryzysu psychicznego. Celem omawianych interakcji jest łągodzenie przeżywanych indywidualnie napięć. Podjęta komunikacja ma na celu wyjaśnienie, co się dzieje z osobą doświadczającą kryzysu zdrowia psychicznego oraz znalezienie adekwatnego sposobu reagowania na jej zachowania. Próby te nie zawsze jednak prowadzą do zakładanych rezultatów.

Szczególny obszar wewnątrzrodzinnych interakcji stanowi komunikacja na płaszczyźnie emocji pomiędzy zdrowymi i chorymi członkami rodziny. Traktuje o niej następujący fragment wypowiedzi matki młodego mężczyzny doświadczającego zaburzeń psychiatrycznych: „doskonale wyczuwał mój niewypowiedziany lęk, powiedział mi wtedy: «Nie musisz się bać, że popełnię samobójstwo, z pewnością tego nie zrobię»” (Stark i in. 2002: 30).

Partnerzy interakcji wzajemnie antycypują swoje napięcia i podejmują w związku z tym określone działania mające na celu przywrócenie równowagi emocjonalnej. Role skoncentrowane wokół prób niwelowania napięć są do pewnego stopnia pełnione wymiennie, pomimo różnic statusu zdrowych i chorych członków rodziny.

Na podstawie analizowanych wypowiedzi można postawić tezę, że choroba psychiczna bliskiej osoby jest doświadczana jako **emocjonalny kryzys całego systemu rodzinnego**. W niektórych spośród analizowanych wypowiedzi sytuacja ta była postrzegana nawet jako załamanie dotychczasowego sposobu funkcjonowania narratorów i ich rodzin. Reprezentatywne dla tej kategorii są następujące wypowiedzi: „Wydawało mi się, że moje życie legło w gruzach, że nieszczęście, które dotknęło moją rodzinę, jest nie do przewyciężenia” oraz: „Dla mnie – jako matki – było to trzęsienie ziemi. Długo nie mogliśmy pogodzić się z faktem, że to właśnie naszego syna dotknęła choroba” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.).

Destabilizacja emocjonalna w sytuacji choroby psychicznej bliskiej osoby może skutkować **poczuciem zagrożenia własnego zdrowia**. Wątek ten zawarty jest w następującej wypowiedzi: „To, że sama nie trafiłam do szpitala, zawdzięczam tylko temu, że oparłam się na Bogu” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Z powyższej wypowiedzi wynika również, że jedną ze strategii radzenia sobie z kryzysem wywołanym chorobą psychiczną w rodzinie stanowią poszukiwania duchowe. Ich cel sprowadza się między innymi do dociekań nad sensem obciążających doświadczeń.

Wskazuje to na wspomnianą już nierozzerwalność procesów poznawczych i emocjonalnych. Na podstawie badanych wypowiedzi można postawić tezę, że choroba psychiczna bliskiej osoby jest przez narratorów doświadczana zarówno w kategoriach kryzysu własnych zasobów odpornościowych, jak i kryzysu egzystencjalnego przejawiającego się niemożnością nadania sensu i znaczenia przeżywanej sytuacji. Źródłem wspomnianych sensów i znaczeń mogą być zarówno odniesienia transcendentalne, jak i racjonalna perspektywa naukowej psychiatrii.

Negatywne doznania emocjonalne dodatkowo potęguje świadomość braku wsparcia społecznego. Problem ten jedna z narratorek relacjonuje słowami: „Może dlatego tak mocno przeżywałam tę chorobę, że zmagalam się z nią zupełnie sama” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.). Brak wspierających relacji jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem dalszego nasilania się kryzysu. Jednostki zmagające się z chorobą psychiczną bliskiej osoby spotykają się z brakiem zrozumienia ze strony otoczenia. W związku z tym ograniczają kontakty społeczne, co wpływa na kurczenie się potencjalnej sieci wsparcia. Stan pogłębiającego się kryzysu i skrajnego przeciążenia emocjonalnego pociąga za sobą poczucie wyobcowania. W tym sensie choroba psychiczna zmienia nie tylko osobę chorą, lecz także jej bliskich. Różnica dotyczy kierunku, stopnia i odwracalności zmian. Proces ten ilustruje następująca wypowiedź: „Cierpienie było widoczne na mojej twarzy. Zmieniłam się i nie byłam podobna do reszty ludzi” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.).

Autorzy badanych wypowiedzi relacjonują swoje **przygnębenie i smutek** pojawiające się w reakcji na kryzys psychiczny bliskiej osoby. Szczególnie wyrazisty przykład stanowi w tym kontekście porównanie emocji doświadczanych w sytuacji choroby psychicznej córki do odczuć towarzyszących narratorowi w czasie żałoby: „Niewiele było sytuacji w moim życiu, oprócz dwóch przypadków śmierci, w których czułam się tak bezradny i nieszczęśliwy” (Stark i in. 2002: 35). Sens tego porównania sprowadza się do ujmowania choroby psychicznej w kategoriach utraty (metaforycznej śmierci) tożsamości zdrowej osoby.

Świadomość choroby psychicznej członka rodziny i stany afektywne z nią związane wpływają na poczucie tożsamości narratorów. Przykładowo – autoidentyfikacja w roli rodzica różni się w przypadku rodziców dzieci zdrowych i chorych psychicznie. Rodzice, których dzieci doświadczyły kryzysu zdrowia psychicznego, relacjonują odczuwanie **poczucia winy** będącego pochodną lęku, smutku i złości skierowanej na siebie. Wskazuje na to następująca wypowiedź: „Jako matka poczułam się wtedy bardzo zraniona – byłam przekonana, że to ja jestem wszystkiemu winna” (Stark i in. 2002: 28). Poczucie winy jest stanem przykrego napięcia, od którego jednostka pragnie się uwolnić. W tym kontekście poprawa stanu osoby chorej jest traktowana jako warunek poprawy samopoczucia pozostałych członków rodziny. Stan osoby chorej znajduje zatem bezpośrednie odzwierciedlenie w emocjach, procesach poznawczych oraz działaniach członków rodziny.

Z całościowej analizy badanych wypowiedzi wynika, że bliscy osób zmagających się z kryzysem

zdrowia psychicznego **oscylują pomiędzy nadzieją a rozczarowaniem i rozpaczą**. Narastające niepowodzenia w dążeniach do zrozumienia zachowania chorego członka rodziny oraz nieadekwatność podejmowanych na własną rękę prób niesienia pomocy przyczyniają się do uznania własnej bezradności. Wówczas rodzina zaczyna z reguły poszukiwać zewnętrznego wsparcia. Napięcie emocjonalne stanowi zatem źródło motywacji do działania. Zdrowi członkowie rodziny próbują nawiązać kontakt z osobami uznawanymi, na podstawie zróżnicowanych, zależnych od światopoglądu kryteriów, za kompetentne w zakresie udzielenia pomocy (z lekarzami, terapeutami, duchownymi reprezentującymi instytucje religijne oraz osobami praktykującymi alternatywne formy duchowości). Zgłaszają się także do kolejnych instytucji (szpitali, poradni, ośrodków terapeutycznych). Następujące po sobie próby leczenia wiążą się z odczuwaniem nadziei na poprawę zarówno stanu zdrowia osoby chorej, jak i interakcji w rodzinie, a co za tym idzie – jakości życia rodziny jako całości oraz poszczególnych jej członków. W większości analizowanych wypowiedzi pojawia się wątek swoistej „wędrowności” w poszukiwaniu miejsca, w którym osoby chore i ich rodziny otrzymałyby akceptowaną i subiektywnie uznawaną za użyteczną pomoc. Początkowe niepowodzenia w tym zakresie przyczyniają się do poczucia rozczarowania, zagubienia, przeciążenia, narastającego niepokoju i pogłębiającego się kryzysu. Obserwacja pogarszającego się stanu osoby chorej oraz pojawiających się ubocznych efektów leczenia pociąga za sobą stany emocjonalne określane przez autorów analizowanych wypowiedzi jako rozczarowanie, utrata nadziei oraz rozpacz.

Autorzy badanych wypowiedzi relacjonują **rozczarowanie kontaktami z przedstawicielami instytucji służby zdrowia**. Odczucia te są charakterystyczne dla początkowego stadium radzenia sobie z kryzysem wywołanym chorobą psychiczną członka rodziny. W tym okresie dopiero krystalizuje się wiedza jednostek na temat choroby psychicznej oraz ich oczekiwania wobec systemów wsparcia społecznego, w tym systemów eksperckich. Równocześnie napięcie emocjonalne i związana z nim potrzeba doznania ulgi są szczególnie silne. W związku z tym członkowie rodzin osób chorych mogą oczekiwać od przedstawicieli instytucji działań przynoszących odciążenie emocjonalne. Zderzenie oczekiwań z ograniczeniami pojawiającymi się na gruncie realiów powoduje poczucie rozczarowania i zwrótnie nasila negatywne reakcje afektywne. Mechanizmy te odzwierciedla następująca wypowiedź:

Jeszcze tego samego dnia [...] rozmawiałam z psycholog. [...] Powiedziała mi jednak, że nie może nic zrobić, bo nie leży to w zakresie jej kompetencji. W tym czasie nasz lekarz był na urlopie, a ambulatoryjna pomoc psychiatryczna okazała się bezradna. Czuliśmy się całkowicie zdruzgotani i nie wiedzieliśmy, co mamy zrobić. (Stark i in. 2002: 33)

Analizowane narracje odnoszą się do dynamiki odczuć i amplitudy doznań emocjonalnych na poszczególnych etapach procesu adaptacji do choroby członka rodziny. Znamienne są w tym kontekście wypowiedzi otwierające i zamykające narrację matki młodego mężczyzny cierpiącego na zaburzenia psychiatryczne:

Myślałam, że te dziwaczne zachowania miną i wszystko będzie OK. [...] [Syn] nie akceptował choroby i ja też jej nie akceptowałam. [...] Dziś widzę pewne plusy tej nowej dla nas sytuacji. Zaczęłam inaczej postrzegać świat i ludzi, a w szczególności tych chorych. Mam wrażenie, że to wielkie cierpienie wypaliło w moim wnętrzu różnego rodzaju paskudztwa, które nagromadziły się tam przez lata. Jestem jakby lżejsza, bardziej wolna wewnętrznie i mam więcej radości w sercu. (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.)

Powyższe fragmenty narracji odzwierciedlają proces przemiany sposobu odczuwania i skłaniają do postawienia pytania o czynniki mające wpływ na osiągnięcie względnej równowagi emocjonalnej po kryzysie.

W świetle przeanalizowanych danych można przyjąć, że warunki dla doznania ulgi emocjonalnej tworzy szereg elementów składowych, w tym: stopniowe osvajanie się z trudną sytuacją, zwiększanie zasobu wiedzy, poszukiwanie szerszych odniesień dla własnych doświadczeń, weryfikacja kontaktów społecznych i zastąpienie niesatysfakcjonujących relacji nową siecią wsparcia społecznego. Niektórzy spośród autorów badanych wypowiedzi relacjonują nawiązywanie nowych kontaktów społecznych w ramach grup wsparcia, stowarzyszeń i innych dobrowolnych zgrupowań nastawionych na wzajemną pomoc. Krok ten pozwala na przełamywanie izolacji, poczucia osamotnienia i braku zaufania do innych oraz – będącego ich konsekwencją – przeciążenia emocjonalnego. Więzy na bazie wspólnych doświadczeń tworzą się relatywnie szybko, a następnie zacieśniają i przenoszą na

rozmaite płaszczyzny. Jednostki nie muszą pokonywać wstępnych barier towarzyszących nowym kontaktom ani zastanawiać się, w jaki sposób przekazać innym swoje doświadczenia obłożone tabu społecznym (Frąckowiak-Sochańska w druku). Sam kontekst nawiązywania relacji pozwala zniwelować powyższe trudności. Budowanie nowych więzi wpływa na obniżenie napięcia emocjonalnego, co w istotny sposób przyczynia się do zwiększenia jakości życia. Świadczą o tym następujące wypowiedzi: „Nareszcie znalazłam ludzi, którzy mieli podobne problemy, którzy rozumieli, o czym mówię. [...] Powoli coraz bardziej angażowałam się w pracę społeczną na rzecz stowarzyszenia, co dawało mi poczucie, że robię coś pożytecznego”, „Dzięki kontaktom z osobami o podobnych problemach jakość mojego życia rodzinnego stała się lepsza” (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.).

Wnioski

Rezultaty prezentowanego procesu badawczego wskazują, że pomimo ograniczeń wynikających z analizy źródeł zastanych możliwe okazało się dotarcie do elementów wykraczających poza bezpośrednią treść przekazywaną werbalnie. Wśród nich najistotniejsze znaczenie mają określone strategie strukturalizacji doświadczenia osób zmagających się z chorobą psychiczną członka rodziny. Przeprowadzona analiza oraz metaanaliza pozwalają zauważyć obopólne zależności pomiędzy poznawczą a emocjonalną adaptacją do sytuacji choroby psychicznej członka rodziny. Proces przyswajania informacji niezbędnych do wytworzenia ram interpretacji doświadczeń przebiega sprawniej,

jeśli zostanie opanowany lęk oraz inne destabilizujące emocje. Posiadana wiedza zwiększa możliwości sprawowania kontroli oraz zdolności skutecznego działania, przez co złagodzeniu ulega napięcie emocjonalne. Z drugiej strony zbyt silny stres blokuje przyswajanie informacji skojarzonych z jego źródłem i sprawia, że napływające informacje mogą zwrotnie nasilać napięcie.

Przewlekła choroba bliskiej osoby (w tym choroba psychiczna) powoduje zaburzenie homeostazy rodzinnej i wiąże się z niepokojem o przyszłość całego systemu rodzinnego oraz jego poszczególnych członków. Jednostki dysponują określoną wiedzą wyjściową na temat chorób i zaburzeń psychicznych, mającą niejednokrotnie fragmentaryczny charakter. Pozostawanie w bliskiej relacji z osobą chorą psychicznie stanowi impuls do dokonywania zmian w obrębie struktur poznawczych (w tym do weryfikowania, poszerzania i pogłębiania posiadanej wiedzy) oraz do odnoszenia posiadanej wiedzy o charakterze ogólnym do konkretnej, osobistej sytuacji życiowej. W związku z powyższym dla osób zmagających się z sytuacją choroby psychicznej w rodzinie wiedza na temat zdrowia psychicznego i jego zaburzeń nie jest jedynie zbiorem neutralnych emocjonalnie schematów poznawczych, lecz jest „naładowana afektywnie”.

Kryzys zdrowia psychicznego bliskiej osoby jest przez autorów badanych wypowiedzi ujmowany jako źródło trudności w codziennym funkcjonowaniu oraz podstawa uzyskania statusu „innego” i „obcego” przez osobę chorą. Z badanych wypowiedzi wynika również, że choroba psychiczna budzi lęk (oraz powiązane z nim emocje) wśród part-

nerów interakcji osoby chorej oraz obserwatorów. Choroba psychiczna bliskiej osoby postrzegana jest jako czynnik generujący zmianę funkcjonowania na poziomie globalnym, obejmującą między innymi: zmianę postrzegania rzeczywistości, przeobrażenie tożsamości zarówno osoby chorej, jak i jej bliskich, a ponadto rozluźnienie więzi społecznych i będące jego konsekwencją poczucie alienacji.

Badane wypowiedzi oscylują pomiędzy perspektywami różnych podmiotów zaangażowanych w proces konstruowania wyobrażeń o chorobie psychicznej konkretnej osoby oraz chorobie psychicznej w rozumieniu ogólnym: narratorów, osób chorych, pozostałych członków rodzin, przedstawicieli dalszego otoczenia społecznego oraz ekspertów w zakresie zdrowia psychicznego. Analizowane narracje stanowią zarówno próbę zrozumienia przeżyć osoby chorej, jak i reakcji ich autorów na trudności pojawiające się w związku z chorobą członka rodziny.

W świetle analizowanego materiału badawczego refleksja nad chorobą ma charakter pierwszoplanowy, a spostrzeżenia dotyczące zdrowia są ujmowane w sposób pośredni (w relacji do choroby). Choroba psychiczna w doświadczeniu autorów badanych wypowiedzi jest złożonym stanem, którego nie można w prosty sposób odróżnić od stanu określanego mianem zdrowia. Zwiastuny choroby są nieoczywiste i niespecyficzne, co sprawia, że granice pomiędzy zdrowiem a chorobą są płynne. Autorzy badanych wypowiedzi wykazywali trudności w nazywaniu choroby oraz w interpretacji zachowań zwiastujących kryzys psychiczny. Wobec powyższych trudności choroba psychiczna bliskiej osoby stanowi czynnik uruchamiający ak-

tywność poznawczą zmierzającą do zrozumienia jej istoty. W tym celu narratorzy testują kolejne hipotezy dotyczące przyczyn choroby oraz rokowań. Choroba psychiczna wystawia również na próbę społecznie uznane zasady myślenia – logiki i intersubiektywności. Można przyjąć, że stanowi ona czynnik skłaniający do poszukiwań spójności logicznej na głębszym poziomie pomimo zewnętrznych sprzeczności.

Badane wypowiedzi stanowiły rejestrację drogi, jaką pokonują bliscy osoby chorej – od poczucia dezorientacji wywołanego pierwszymi objawami choroby psychicznej bliskiej osoby do wdrażania strategii adaptacyjnych wypracowanych w toku zdobywania doświadczeń. Ważnym elementem procesu adaptacji poznawczej jest dokonywanie przekształceń w obrębie istniejących schematów poznawczych, a w szczególności: włączanie nowych elementów, łagodzenie pojawiających się sprzeczności, kwestionowanie określonych elementów poznawczych oraz poszukiwanie brakujących informacji i ram interpretacyjnych pozwalających nadawać znacznie i sens pojawiającym się doświadczeniom.

W ramach analizowanego procesu przystosowania do choroby psychicznej członka rodziny można wskazać pewne etapy, lecz granice pomiędzy nimi są płynne, zmiany nie mają charakteru liniowego, a w ich trakcie pojawiają się kryzysy. Jednostki powracają do dawnych, ugruntowanych nawyków, zanim trwale zasymilują nowe sposoby myślenia o chorobie psychicznej. Przyczyną kryzysów w procesie adaptacji poznawczej są nierozzerwalne powiązania pomiędzy komponentami poznawczymi a emocjonalnymi. Z badanych wypowiedzi wyni-

ka, że wiedza na temat zdrowia psychicznego i chorób/zaburzeń psychicznych w kontekście choroby bliskiej osoby budzi silne emocje: lęk, złość, poczucie bezsilności, przygnębienie, lecz także nadzieję i wolę walki. Odczucia te pojawiają się w określonych konfiguracjach, w pewnych sekwencjach w zindywidualizowanym tempie, co wpływa na proces adaptacji poznawczej, na przykład decyduje o otwartości poznawczej bądź jej braku, selektywności przyswajania informacji oraz dokonywanych interpretacjach.

Na podstawie analizowanych narracji można postawić tezę o cykliczności mechanizmów służących redukowaniu napięcia, na przykład wielokrotne powracanie do opisów zdarzeń wobec doświadczenia trudności w interpretowaniu określonych zachowań osoby chorej. Ponadto w badanych wypowiedziach równolegle pojawiają się sprzeczne sposoby ujmowania doświadczenia choroby członka rodziny. Sprzeczności te mają jednak charakter pozorny i są możliwe do zintegrowania na głębszym poziomie.

Dysonans poznawczy wywołany chorobą psychiczną członka rodziny powoduje szereg działań kompensacyjnych. Autorzy badanych wypowiedzi w sposób intuicyjny formułowali hipotezy dotyczące przyczyn choroby członka rodziny, które następnie poddawali weryfikacji, dążąc do przyjęcia akceptowanego, relatywnie spójnego wyjaśnienia. Konstrukty formułowane *ad hoc* są doraźnie włączane w obręb struktur poznawczych w celu wyrównywania niedostatków wiedzy operacyjnej i zwiększania możliwości rozumienia otaczającej rzeczywistości. Dopóki adekwatne kategorie nie

zostaną włączone do struktur poznawczych narratorów, dążą oni do wypełniania luk poznawczych poprzez budowanie narracji w oparciu o zasady liniowej przyczynowości i przyjmowanie tymczasowych wyjaśnień. W tym kontekście można postawić tezę, że jednostki mają ograniczoną zdolność tolerowania niejasności poznawczej, a podtrzymywanie wrażenia monoprzyczynowości w poszukiwaniu źródeł choroby psychicznej bliskiej osoby daje namiastkę poczucia bezpieczeństwa wynikającego ze sprawowania kontroli poznawczej (lecz niekoniecznie z posiadania rzetelnej, złożonej wiedzy). Posługiwanie się pewnymi uproszczeniami pozwala przynajmniej czasowo uwolnić się od napięcia pojawiającego się wobec dysonansu, jaki budzi choroba psychiczna członka rodziny.

W świetle powyższych ustaleń można postawić tezę, że interpretacyjne ramy psychiatrii są przyjmowane z pewnym opóźnieniem (często nie bez trudności). Nieużywanie pojęć z zakresu psychiatrii na początku relacji można *post facto* interpretować w kategoriach zachowania swoistego realizmu poznawczego i emocjonalnego w rekonstruowaniu procesu adaptacji do choroby psychicznej bliskiej osoby. Istotną cechą tego procesu jest nieprzyjmowanie ram interpretacyjnych psychiatrii i kategorii pojęciowych wchodzących w ich skład w sposób automatyczny. Autorzy badanych wypowiedzi rekonstruują proces stopniowego, refleksyjnego i selektywnego dochodzenia do tych kategorii oraz łączenia ich z innymi sposobami ujmowania choroby psychicznej.

Omawiany proces adaptacji do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie rozpoczyna się w momencie stwierdzenia pierwszych niepokojących oznak

w zachowaniu bliskiej osoby. Na tym etapie świadomość choroby psychicznej nie jest jeszcze ugruntowana. Cykl reakcji emocjonalnych inicjuje uczucie zdziwienia, które uruchamia aktywność poznawczą mającą na celu ustalenie, co się dzieje z bliską osobą. Następnie pojawia się niepokój, którego źródło może być w większym bądź mniejszym stopniu uświadamiane i skonkretyzowane. W nowej sytuacji jednostki doświadczają również frustracji i złości, którą mogą wyrażać w sposób jawny bądź ukryty. Niemożność usunięcia źródeł frustracji i lęku pociąga za sobą smutek oraz towarzyszący mu spadek sił psychicznych i fizycznych. W konsekwencji jednostka ogranicza aktywność społeczną i wycofuje się z kontaktów. Równocześnie jej życie w coraz większym stopniu zaczyna być skoncentrowane wokół choroby bliskiej osoby.

Drugi etap zmagania się z chorobą psychiczną członka rodziny jest przede wszystkim skoncentrowany na próbach zachowania dotychczasowych wzorów życia i sposobów funkcjonowania rodziny. Usiłowania obrony *status quo* służą doraźnemu zmniejszeniu niepokoju i są motywowane nadzieją, że objawy choroby okażą się przejściowe. Chcąc obniżyć poziom niepokoju, jednostki odrzucają świadomość zaburzeń psychicznych członka rodziny⁸.

⁸ Akceptację choroby członka rodziny oraz bliskiej osoby w roli chorej psychicznie utrudnia świadomość istnienia uprzedzeń społecznych wobec osób dotkniętych chorobą psychiczną. Z reprezentatywnych ogólnopolskich badań przeprowadzonych przez CBOS (2012) wynika, że 73% badanych uważa, iż choroba psychiczna jest wstydliva. Zarejestrowano również znaczny (choć zmniejszający się od lat 90.) dystans społeczny w stosunku do osób chorych psychicznie. Równocześnie choroby i zaburzenia psychiczne stają się doświadczeniem powszechnym (WHO 2001; CBOS 2012: 3, 7–11; EZOP 2012). Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której obiektem uprzedzeń są osoby stanowiące znaczącą pod względem liczebności i stale powiększającą się zbiorowość.

Skuteczność tej strategii jest jednak ograniczona wobec rozwijającej się choroby, której objawów nie sposób dłużej ignorować.

Kluczowym doświadczeniem trzeciego stadium adaptacji jest konfrontacja z chorobą i koniecznością wprowadzenia trwałych zmian w interakcjach z osobą chorą oraz w sposobie funkcjonowania rodziny. Początkowy etap konfrontacji pociąga za sobą intensywne cierpienie emocjonalne. Doświadczenie to stanowi reakcję na świadomie przeżywaną stratę istotnych wartości: poczucia bezpieczeństwa, określonej wizji rodziny, dotychczasowego stylu życia, wyobrażeń na temat bliskiej osoby dotkniętej chorobą i jej przyszłości czy wreszcie własnej tożsamości w relacji z osobą chorą. Omawiane doświadczenie ma charakter całościowy i wpływa na rozmaite płaszczyzny funkcjonowania, w tym na postrzeganie siebie, relacje z innymi ludźmi, postrzeganie świata i system wartości. Po osiągnięciu punktu krytycznego stan emocjonalny jednostki ulega jednak pewnej poprawie. Zmniejszenie intensywności przeżywanych emocji pozwala podjąć skuteczne działania adaptacyjne na poziomie poznawczym i instrumentalnym, co w konsekwencji pozwala na dalsze opanowanie napięcia.

Ostatni – czwarty – etap wiąże się z szansą na osiągnięcie nowej jakościowo równowagi wobec braku możliwości przywrócenia stanu sprzed choroby członka rodziny. Powyższa zmiana wymaga względnej akceptacji nowej sytuacji, której osiągnięcie jest z reguły poprzedzone okresem intensywnego wysiłku poznawczego i emocjonalnego.

Adaptacja do choroby członka rodziny (podobnie jak sama choroba) przebiega w sposób zindywidu-

alizowany. Z analizowanych wypowiedzi wynika, że ich autorzy znajdują się na różnych etapach tego procesu. W związku z tym nie wszystkie spośród badanych narracji kończą się względnym domknięciem procesu poznawczego i emocjonalnego, prowadzącego do przystosowania. Niektóre z nich urywają się na niepoddanej żadnemu komentarzowi informacji (np. dotyczącej długości ostatniego okresu remisji choroby), co wskazuje na otwartość relacjonowanej sytuacji, a co za tym idzie – niemożność jej podsumowania (Stark i in. 2002: 34).

Część spośród narratorów dokonuje swoistej rekapitulacji przebytego procesu, zwracając uwagę na punkty wieńczące ów proces. Przykłady stanowią następujące wypowiedzi:

W międzyczasie uwierzyłam, że najważniejszą rzeczą dla osoby chorej jest samookreślenie, znalezienie swojej własnej drogi, nawet jeśli jest to tak bardzo trudne do zaakceptowania dla rodziny. Jesteśmy jednak skazani na odebranie nam przez profesjonalistów części odpowiedzialności za swoich bliskich, której mimo dobrej woli nie możemy przejąć. Ważne jest to, że możemy być pomocni. (Stark i in. 2002: 31)

Przez lata doświadczeń zrozumiałam, że bardzo ważna jest akceptacja choroby syna, jak również mobilizowanie go do wysiłku, do rozwoju, mimo trudności [...]. Już nie czuję się tak bezradna jak na początku, co nie znaczy, że nie mamy z synem stale nowych problemów na drodze. Mam świadomość, że muszę zadbać również o siebie, bo jestem potrzebna synowi silna, a nie wypalona. Nie tylko jemu zresztą, ale mężowi i młodszej córce też. (Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” b.d.)

Na podstawie powyższych wypowiedzi można postawić tezę, że proces adaptacji do choroby psychicznej w rodzinie można uznać za zakończony konstruktywnie, jeśli zdrowym członkom rodziny udaje się osiągnąć równowagę pomiędzy świadomością choroby bliskiej osoby a uznaniem jej autonomii (w zakresie na jaki pozwala choroba) oraz przyjąć ograniczenia rodziny jako wspólnoty i instytucji udzielającej wsparcia osobie chorej, co pomaga w zniwelowaniu napięcia pomiędzy rodziną a specjalistycznymi instytucjami oraz w określeniu realnych możliwości rodziny w zakresie wspomagania osoby chorej. Ponadto na konstruktywny przebieg procesu adaptacji wskazują: zmniejszenie poczucia bezradności wobec doświadczanych problemów, akceptacja chorego członka rodziny, stawianie adekwatnych wymagań osobie chorej oraz dążenie do zachowania równowagi między własnymi potrzebami a potrzebami innych członków rodziny (nie tylko osoby chorej). W kontekście istniejących koncepcji skutków przeżytej traumy (krytycznego wydarzenia życiowego) (Kallay 2007 za Ogińska-Bulik 2013: 52) można postawić tezę, iż omawiany powyżej stan konstruktywnego zakończenia procesu adaptacyjnego sprowadza się do *powrotu do równowagi* oraz – w niektórych przypadkach – do *wzrostu potraumatycznego* (w sytuacji gdy poziom funkcjonowania jednostki jest wyższy w porównaniu z okresem sprzed doświadczenia traumatycznego). Pozytywne zmiany składające się na potraumatyczny wzrost obejmują zmiany w relacjach interpersonalnych, percepcji siebie i filozofii życiowej. Jak pisze N. Ogińska-Bulik (2013):

Ludzie w efekcie przeżytej traumy są w stanie nawiązywać bliższe relacje z innymi, odkrywać w sobie

większe pokłady wrażliwości i współczucia dla innych, wykazywać większą skłonność do otwierania się przed innymi. Wiele osób pod wpływem traumatycznego doświadczenia odnajduje w sobie siłę, która pozwala im z dystansem przyrzeć się dotychczasowemu życiu, zmieniać je na lepsze. (s. 52–53)

Badane narracje odzwierciedlały również elementy pozostałych wariantów reakcji na traumę: *poddania się* – wiążącego się z brakiem adaptacji do zaistniałej sytuacji oraz *przetrwania* – kiedy poziom funkcjonowania jest niższy niż przed traumą (Ogińska-Bulik 2013: 52). Istotną część badanych wypowiedzi zawierała relacje odnoszące się do wszystkich możliwych konsekwencji doświadczonej traumy, przeżywanych na różnych etapach procesu adaptacji. W związku z tym cztery możliwe konsekwencje przeżytej traumy to nie tylko potencjalne zakończenia procesu zmagania się z krytycznym wydarzeniem życiowym (klasyfikowane rozłącznie), lecz także dominujące doznania w kolejnych fazach radzenia sobie z kryzysem. W tym kontekście możemy obserwować przechodzenie od stanu dezorganizacji poprzez radzenie sobie z dużym trudem, stopniowy powrót do równowagi, aż po wzrost i rozwój. Na podstawie analizy badanych wypowiedzi można postawić tezę, że proces ten może ulec zahamowaniu na każdym z etapów, lecz pod wpływem sprzyjających czynników (np. doświadczenia wsparcia) może zostać uruchomiony na nowo.

W literaturze przedmiotu znaleźć można również propozycje narzędzi analizy procesu adaptacji do zdarzeń krytycznych, uwzględniających: czynniki poprzedzające krytyczne wydarzenia życiowe, za-

soby i deficyty podmiotu zmagającego się z nimi, cechy szeroko rozumianego kontekstu społecznego, cechy wydarzeń krytycznych oraz nawykowe sposoby reagowania na nie (Sęk, Pasikowski 2001: 17). W tym kontekście można stwierdzić, że im więcej czynników sprzyjających (wzmacniających zasoby pozostające do dyspozycji jednostki i osłabiających działanie stresorów), tym większa szansa na osiągnięcie stanu nowej równowagi i konstruktywne zakończenie procesu adaptacji do sytuacji kryzysowej,

Bibliografia

Aronson Eliot, Wilson Timothy, Akert Robin (1997) *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Przełożyli Anna Bezwińska i in. Poznań: Zysk i S-ka.

Badura-Madej Wanda (1996) *Wybrane zagadnienia interwencji kryzysowej*. Warszawa: Interart.

CBOS (2008) *Polacy o niepokojach, zagrożeniach i oczekiwaniach dotyczących zdrowia psychicznego. Komunikat z badań*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.

CBOS (2012) *Stosunek do chorób psychicznych i chorych psychicznie*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej [dostęp 17 kwietnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_147_12.PDF>.

Charmaz Kathy (2009a) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Charmaz Kathy (2009b) *Teoria ugruntowana w XXI wieku. Zastosowanie w rozwoju badań nad sprawiedliwością społeczną*. Przełożył Konrad Miciukiewicz [w:] Norman K. Denzin, Ionna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, tom 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 707–746.

w tej, w tym do choroby psychicznej w rodzinie. Ponieważ analiza danych zastanych poważnie ogranicza możliwość kontrolowania wszystkich zmiennych wyszczególnionych w modelu teoretycznym, należy prowadzić dalsze, pogłębione studia pozwalające systematycznie testować hipotezy dotyczące powiązań pomiędzy zmiennymi współtworzącymi kontekst wystąpienia choroby psychicznej członka rodziny, właściwości jednostki oraz efektów radzenia sobie z wyżej wymienioną sytuacją.

EZOP (2012) *Podsumowanie – rozpowszechnienie, bariery i rekomendacje* [dostęp 13 lutego 2014 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.ezop.edu.pl/05-Podsumowanie.pdf>>.

Frąckowiak-Sochańska Monika (w druku) *Rodzina w procesie zmagania się z chorobą psychiczną – analiza z perspektywy interakcji*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. 24.

Gibbs Graham (2010) *Analizowanie danych jakościowych*. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L. (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Nomos.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ogińska-Bulik Nina (2013) *Potraumatyczny wzrost – różnicowanie ze względu na rodzaj doświadczonego zdarzenia oraz płeć i wiek badanych osób*. „Folia Psychologica”, t. 17, s. 51–66.

Oliwa-Ciesielska Monika (2013) *W poszukiwaniu kultury ubóstwa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Rogers Anne, Pilgrim David (2010) *A Sociology of Mental Health and Illness*. Berkshire: Open University Press.

Seligman Martin E. P., Walker Elaine F., Rosenhan David L. (2003) *Psychopatologia*. Przełożyli Joanna Gilewicz, Aleksander Wojciechowski. Poznań: Zysk i S-ka.

Sęk Helena (2001) *Stres krytycznych wydarzeń życiowych* [w:] Helena Sęk, Tomasz Pasikowski, red., *Zdrowie – Stres – Zasoby*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 13–21.

Sęk Helena, Pasikowski Tomasz, red. (2001) *Zdrowie – Stres – Zasoby*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Silverman David (2008) *Prowadzenie badań jakościowych*. Przełożyła Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Stark Michael F., Bremer Fritz, Esterer Ingeborg, red. (2002) *Przecież ja nie zwariowałem. Pierwszy kryzys psychiczny*. Przełożyły Maria Barabas, Zofia Orzechowska. Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii.

Stowarzyszenie Rodzin i Przyjaciół Osób Mniejszych Szans „Więź” (b.d.) Dostęp 24 września 2015 r. Dostępny w Internecie <http://www.archiwum.wiez.org.pl/moja_choroba_rodzina.html>.

WHO (2001) *Mental Health Report 2001. Mental Health: New Understanding, New Hope*. Geneva: World Health Organization.

Cytowanie

Frąckowiak-Sochańska Monika (2015) *Poznawcza i emocjonalna adaptacja do sytuacji choroby psychicznej w rodzinie*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 88–112 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologii-jakosciowej.org>.

Cognitive and Emotional Adaptation to Mental Disease Within Family

Abstract: This paper is aiming at an analysis of some aspects of the process of cognitive and emotional adaptation to the situation of mental illness within family. There have been observed mutual relations between the abovementioned aspects. The significant component of the cognitive adaptation process is the construction of categories of mental disease and mental health, which constitute the frames of interpretation of one's experience. This process depends on one's affective states and influences further emotional condition, which provides feedback to cognitive processes at more advanced stages.

Theoretical and methodological frameworks of this paper are based on the constructionist paradigm. The empirical research has been carried out according to the grounded theory assumptions. The research material consists of intentionally constructed and published (in a book and online) biographical narrations of mentally ill persons' family members.

The analysis of the abovementioned narrations is focused on the content, as well as on the forms of descriptions constructed by the relatives of the mentally ill persons. According to the presented analysis, the process of adaptation to the situation of mental illness within family, with its variations, stages, and turning points, has been reconstructed.

Keywords: Mental Health, Mental Disease, Crisis as a Cognitive and Emotional Experience, Cognitive and Emotional Adaptation, Constructionism, Grounded Theory

Magdalena Wojciechowska
Uniwersytet Łódzki

O działaniu w ramach konceptualnej niewidzialności. Przykład badań nad macierzyństwem jedнопłciowym w doświadczeniu matek niebiologicznych

Abstrakt Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się codziennemu życiu par jedнопłciowych wspólnie wychowujących dziecko poczęte w ramach związku z perspektywy matki niebiologicznej, która w świetle prawa polskiego jest osobą *obcą* zarówno dla swojej partnerki, jak i ich potomka. Akcent położono na kwestię możliwych następstw doświadczania braku „gotowych” skryptów roli – sprzężonego ze zinternalizowaną heteronormatywnością – z których badane mogłyby skorzystać, budując strategie funkcjonowania w przestrzeni publicznej. Sposób, w jaki kobiety rozumieją siebie w sytuacji działania w ramach konceptualnej niewidzialności i niesprzyjających warunków społeczno-kulturowych, wyznacza tu szerszą ramę analityczną konstruowania przez nie koncepcji interakcyjnych i doświadczeń macierzyństwa. Istotną sprawę stanowi w tym kontekście zagadnienie rozumienia określonych strategii funkcjonowania w przestrzeni publicznej – *uwidacziania* siebie oraz funkcjonowania na zasadach *pozornej niewidzialności* – bowiem, choć nakierowane są one na ochronę przed antycypowaną przemocą symboliczną, niektóre z podporządkowanych temu celowi działań mogą w istocie przyczynić się do nieintencjonalnego podtrzymywania norm uważanych przez badane za krzywdzące.

Słowa kluczowe macierzyństwo jedнопłciowe w Polsce, doświadczenia matek niebiologicznych, konceptualna niewidzialność, status prawny a kontekst lęku, widzialność vs. niewidzialność w przestrzeni publicznej

Magdalena Wojciechowska, mgr, asystent w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania IS UŁ. Wśród jej zainteresowań naukowo-badawczych ważne miejsce zajmuje metodologia badań jakościowych, symboliczny interakcjonizm, problematyka światów społecznych. Obecnie prowadzi badania poświęcone rodzicielstwu w doświadczeniu osób LGBT.

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania
Instytut Socjologii
Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: wojciechowska.ms@gmail.com

Związki partnerskie kobiet, w ramach których wychowywane jest dziecko, opisywane są w literaturze przedmiotu jako jedna z alternatywnych form życia rodzinnego, jakie realizowane są obok tradycyjnej rodziny (Coleman, Ganong 2004; Peterson, Bush 2013; Slany 2013), wpisując się w ramy pojęcia „rodzina kreowana” (*family of creation*) (Slater 1995 za: Majka-Rostek 2013: 12) czy „rodzina z wyboru” (*family of choice*) (Weston 1997; zob. też Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 11). I choć warto zauważyć, że poruszana w niniejszym tekście tematyka dopiero od stosunkowo niedawna stanowi przedmiot zainteresowania badaczy z kręgu nauk społecznych – co nie powinno dziwić w świetle faktu, że jedna z najbardziej uniwersalnych wartości społecznych, jaką stanowi macierzyństwo, tradycyjnie wpisywana była w doświadczenie kobiet o orientacji heteroseksualnej (zob. Wilson 2000) – analizowane zjawisko nie wydaje się być nowe (zob. Paldron 2014). Dawniej lesbijki z pewnością również zostawały matkami, choć – ze względu na specyficzny kontekst społeczno-kulturowy (do 1973 roku homoseksualizm klasyfikowany był jako zaburzenie psychiczne) – mogło mieć to miejsce w sytuacji ukrywania nieheteronormatywnej tożsamości – w następstwie wejścia w związek o charakterze heteroseksualnym (taki bieg wydarzeń mógł być również wpisany w doświadczenie mężczyzn) (zob. Clarke 2008). Jak zauważa Victoria Clarke (2008), wykreślenie homoseksualizmu z podręcznika z klasyfikacją zaburzeń psychicznych (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder* [DSM-II]) stanowiło jeden z czynników, który przyczynił się do wzrostu widoczności nieheteronormatywnego macierzyństwa w przestrzeni społecznej. Jednakże podstaw zasygnalizowanego powyżej zjawiska –

opisywanego w literaturze zachodniej jako *Lesbian Baby Boom* (Patterson 1995) – upatrywano przede wszystkim w: 1) działalności ruchu LGBT, 2) feminizmie drugiej fali, 3) epidemii AIDS (posiadanie dziecka jako symboliczna odpowiedź na strach przed chorobą i śmiercią – symboliczna nieśmiertelność), 4) rozwoju technologii reprodukcyjnych (Mezey 2008 za: Majka-Rostek 2014: 64). Analizując ramę konceptualną badań poświęconych rodzinom tworzonym przez pary jedнопłciowe kobiet wspólnie wychowujące dziecko, Victoria Clarke (2002) zwraca uwagę na ich osadzenie w obrębie czterech wymiarów „inności” (*difference*) – względem tradycyjnej rodziny – za pomocą których opisywano i teoretyzowano na temat eksplorowanego zjawiska w różnych jego kontekstach. Przytaczając zasygnalizowane powyżej nurty studiów, Clarke odnosi się w pierwszej kolejności do badań akcentujących znaczące podobieństwa tych dwóch form życia rodzinnego (zob. np. Golombok, Spencer, Rutter 1983), stanowiących pewien rodzaj przeciwwagi dla ujmowania macierzyństwa nieheteronormatywnego w kategoriach dewiacji. Z drugiej jednak strony warto zauważyć, że optykę tę można rozpatrywać jako o tyle niebezpieczną, iż postulowany w jej ramach model, który zdaje się „normalizować” opisywane zjawisko, stanowi w istocie instrument kontroli społecznej, akcentujący dostosowywanie się do dominujących wzorów społeczno-kulturowych (Polikoff 1986; Clarke 2002: 212). Przeciwną stroną kontinuum „inności” wyznaczona została przez nurt badań realizowanych między innymi przez Paula Camerona i Kirka Camerona (zob. np. 1998), w ramach których akcentowane są liczne i znaczące różnice pomiędzy tymi dwiema formami życia rodzinnego, przesądzające o niższej jakości życia

dzieci wychowywanych w rodzinach jedнопłciowych (np. w następstwie doświadczania emanacji homofobii). Mając na uwadze przytoczone powyżej nurty badań, w ramach których akcent położono właśnie na porównywanie funkcjonowania rodzin hetero- i nieheteronormatywnych, warto zauważyć, że u ich podstaw upatrywać można założenia o decydującym wpływie orientacji seksualnej matek – jako pewnej cechy jednostkowej – na treść życia rodzinnego. Tymczasem, jak podkreślają Judith Stacey i Timothy Biblarz (2001), kwestia orientacji seksualnej badanych odgrywa istotną rolę, gdy jest ulokowana w analizach szerszego kontekstu funkcjonowania rodzin nieheteronormatywnych w określonym układzie społeczno-kulturowym (zob. też Majka-Rostek 2014). Ów wymiar zdają się akcentować studia, w których kategoria „inności” budowana jest w odniesieniu do opresyjnego traktowania rodzin, w ramach których kobiety wspólnie wychowują dziecko (zob. np. Nelson 1996). Przy czym, jak wskazuje Stacey (1996), nurt ten pomija doświadczenia i aspiracje badanych, koncentrując się na wypuklaniu przekonania o tym, że rodziny nieheteronormatywne mogłyby wieść życie nie różniące się od tego, jakie rozgrywa się w ramach rodzin tradycyjnych, gdyby tylko ich obecność na arenie społecznej została powszechnie zaakceptowana. Kolejny nurt badań, jaki wyróżniła Clarke (2002), zdaje się kłaść akcent na traktowanie analizowanej tu „inności” w kontekście wyzwania, jakie przejawy tej kategorii stawiają patriarchalnemu społeczeństwu heteronormatywnemu, które jest szczególnie opresyjne względem kobiet (zob. np. Wells 2000). W tym kontekście prywatne życie jednostek może być rozpatrywane w kategoriach pewnej zbiorowej formy aktywności społecznej.

Choć z jednej strony warto zauważyć, że oparty na kategorii „inności” podział, jaki zaproponowała Clarke (2002), oddaje sytuację społeczno-kulturową, w jakiej funkcjonowały rodziny z wczesnego okresu *Lesbian Baby Boom*, zaś koncentracja na niej – jak wskazuje Janet Linder (2011: 29) – mogła być w dużej mierze podyktowana dążeniem do ochrony prawa matek do wspólnego wychowywania przez nie dziecka, to z drugiej – badania te zdają się traktować doświadczenia jednostek w sposób marginalny i mało specyficzny. Stacey i Biblarz (2001) zwracają ponadto uwagę na fakt, że studia te – w większości niezamierzenie – mogły przyczynić się do utrwalenia stereotypowego postrzegania takich konstruktów społecznych jak męskość, kobiecość czy rodzina. W tym miejscu warto także zauważyć, że o ile w bardziej współczesnych badaniach akcent analityczny w większym stopniu kładziony jest na problematykę doświadczeń jednostek tworzących rodzinę nieheteronormatywną (zob. np. Goldberg, Allen 2013), w dalszym ciągu mało jest studiów poświęconych sytuacji osób LGBT, które nie są biologicznymi rodzicami wychowywanych przez siebie dzieci, co do pewnego stopnia tłumaczyć można ich bardziej unormowaną sytuacją prawną w krajach, gdzie badania te są realizowane.

Choć na gruncie polskim trudno mówić o zjawisku zbliżonym do *Lesbian Baby Boom*, o funkcjonowaniu w kraju jedнопłciowych rodzin kobiet wspólnie wychowujących dzieci świadczą chociażby poświęcone im artykuły prasowe (opublikowane np. w „Newsweeku”), w których opowiadają o swoich doświadczeniach, ich obecność w Internecie czy działalność Stowarzyszenia Mediatorów Rodziny (<http://www.smr.org.pl/>) (zob. też Majka-Rostek

2014; Mizielińska, Stasińska 2014a), jak również obserwowalny na rodzimym rynku wydawniczym wzrost zainteresowania tą tematyką wśród teoretyków i badaczy (zob. np. Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014; Mizielińska, Stasińska 2014b). Warto jednak nadmienić, że trudno jest podać dane liczbowe odnoszące się do wielkości tej populacji w Polsce¹, co po części może być związane z niechęcią do podzielenia się doświadczeniami wychowywania dziecka w ramach rodziny jedнопłciowej ze względu na obawy przed antycypowanymi sankcjami społecznymi, głównie o charakterze symbolicznym (Fitzgerald 1999). Sytuacja ta przesądza oczywiście o braku możliwości odniesienia wyników realizowanych badań do szerszej populacji (Tomalski 2007). Przytaczając w tym miejscu własne dotychczasowe doświadczenia z zakresu badań terenowych nad rodzicielstwem osób LGBT, chciałabym zauważyć, że ze względu na to, iż analizowane w dalszej części tekstu zjawisko sytuuje się w obszarze rzeczywistości „ukrytej” (zob. Męćfal 2012), pozyskiwanie rozmówców jest niezwykle trudne. Sytuacja ta przekłada się bowiem nie tylko na oczywistą kwestię projektowania wielu alternatywnych

strategii docierania do rozmówców, ale i sposób realizacji projektu – kierowanie się przede wszystkim dostępnością danych w terenie (Silverman 2007), w mniejszym zaś stopniu określoną logiką rozwoju procesu badawczego (Hammersley, Atkinson 2000), co warunkuje nieustanne przeplatanie sondowania gruntu z dalszymi etapami procesu badawczego.

Wydaje się, że macierzyństwo od dawna stanowiło doświadczenie kobiet o tożsamości nieheteronormatywnej, jednak dopiero od kilku dekad obserwujemy wzrost społecznej widoczności związków intymnych dwóch kobiet, w ramach których poczęte zostało dziecko. Analiza doświadczeń matek – z których jedna spokrewniona jest z dzieckiem więzami krwi, druga zaś, choć obecna od momentu podjęcia wspólnej decyzji o powiększeniu rodziny, w żaden sposób nie jest powiązana z dzieckiem na płaszczyźnie biologicznej czy prawnej – wydaje się potrzebna nie tylko w odniesieniu do specyficznego kontekstu społeczno-kulturowego naszego kraju, lecz także tego, jak doświadczenia te są przez kobiety rozumiane (por. Prus 1997). Będąc bowiem niebiologiczną matką² swojego dziecka – w świetle prawa polskiego osobą dla

¹ We wprowadzeniu do publikacji zbiorowej pt. *Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny lesbijskie i gejowskie* wskazano, że „[s]zacunkowe dane podawane przez media mówią o ponad 50 tysiącach dzieci, które są w Polsce wychowywane przez rodziców tej samej płci” (Abramowicz 2010: 8), brak jest jednak informacji o dokładnym źródle przytaczanych oszacowań liczbowych. Raport z badań w ramach projektu pt. „Rodziny z wyboru w Polsce” mówi o zebraniu 7028 kwestionariuszy, z których 3038 zostało zakwalifikowanych do ostatecznej analizy (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 28). „Wśród respondentów 9% zadeklarowało, że ma dziecko, ponad dwa razy więcej kobiet (11,7%) niż mężczyzn (4,6%)” (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 130). W odniesieniu do analizowanej w niniejszym artykule sytuacji – poczęcia dziecka w ramach związku jedнопłciowego – „[w] 8% przypadków [w odniesieniu do 9% osób, które zadeklarowały, że mają dziecko – przyp. MW] dziecko zostało poczęte podczas trwania obecnego związku z osobą tej samej płci” (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 133–134).

² W literaturze przedmiotu funkcjonuje relatywnie wiele określeń opisujących kobiety uczestniczące w procesie wychowywania biologicznego dziecka partnerki, których nie łączy z nim więzy krwi ani nie są one jego rodzicami przysposobionymi (adopcyjnymi) (np. *co-mother, social mother* [zob. Brown, Perlesz 2007]). Ze względu na to, że w czasie wywiadów kobiety mówiły o sobie – po prostu – „matka”, zaś w przypadku niektórych kontekstów interakcyjnych przywoływały przede wszystkim biologiczny wymiar (bądź jego brak) relacji z dzieckiem, by oddać w tekście perspektywę badanych, zdecydowałam się na stosowanie terminu „matka niebiologiczna”, który pomimo negatywnego przedrostka „nie” wskazuje na formalne rozróżnienie pomiędzy dwiema matkami, z których jedna jest związana z dzieckiem na płaszczyźnie biologicznej, druga zaś nie. Te z badanych, które o słuszność tej decyzji zapytałam wprost, w kilku przypadkach stwierdziły, że „czują się po prostu matkami”, jednak na potrzeby przyjęcia w ewentualnych publikacjach określonego nazewnictwa skłaniają się ku terminom „matka biologiczna” i „matka niebiologiczna”.

niego obcą – kobieta staje się niejako nosicielką podwójnego piętna symbolicznego, często doświadczając przy tym nowego wymiaru niewidzialności, o tyle bolesnego, iż już nie tylko „narzuconego”, ale i w wielu kontekstach interakcyjnych „akceptowa(l)nego” i podtrzymywanego. Z tego też względu niniejszy tekst stanowi próbę odwzorowania tego, w jaki sposób matki niebiologiczne wychowujące dziecko w ramach rodziny jedнопłciowej radzą sobie w sytuacji określania własnego statusu – w kontekście konceptualnej niewidzialności ich roli – zarówno w obszarze prywatnym, jak i społeczno-instytucjonalnym, oraz jak ich sposób rozumienia siebie w tym kontekście przekłada się na wypracowywanie określonych strategii funkcjonowania zarówno w prywatnej, jak i publicznej przestrzeni społecznej. Przy czym wartym zaakcentowania jest tu fakt, że – ze względu na specyfikę badanej grupy, obejmującej kobiety, których dzieci są jeszcze bardzo małe (w wielu przypadkach nie ukończyły jeszcze roku) bądź dopiero mają przyjść na świat – przytaczane w niniejszym tekście analizy nie obejmują swym zakresem tych obszarów sfery publicznej, w których dzieci rodzin jedнопłciowych występują jako świadomi aktorzy interakcyjni, koncentrując się za to na tym etapie konceptualizowania rodziny, gdy badane, wypracowując określone sposoby jej prezentowania w ramach niesprzyjających warunków społeczno-kulturowych, niejednokrotnie doświadczają wewnętrznych sprzeczności w toku konstruowania doświadczeń macierzyństwa.

Koncepcja siebie w kontekście nierozpoznanej społecznie roli – rozważania teoretyczne

Przedstawiona w niniejszym tekście próba uchwycenia i opisu doświadczeń macierzyństwa jedнопł-

ciowego, jakie są udziałem matek niebiologicznych, wyłania się z refleksji nad problematyką konstruowania rzeczywistości społecznej (Berger, Luckmann 2010), które wpisują się w ramę teoretyczną symbolicznego interakcjonizmu. Z tego względu akcent analityczny położony został na odwzorowanie tego, w jaki sposób, interpretując otaczający je świat, badane nadają znaczenia temu, co zachodzi (*whatness*) oraz jak zachodzi (*howness*) (za: Kleinknecht 2007: 251–253). Przyjmuję tu, za Herbertem Blumerem (1969), że wpływ wszelkich elementów świata zewnętrznego, jakie oddziałują na jednostkę, zapośredniczony jest przez ustawiczny proces interpretacji, w toku którego nadaje ona swym doświadczeniom i odczuciom określone znaczenie. W tym kontekście ludzkie zachowanie wyłania się w toku ciągłego konstruowania i nadawania znaczeń, przy czym znaczenia, jakie jednostka przypisuje działaniu, są niestabilne, bowiem – tak jak każdy uświadomiony element rzeczywistości społecznej – działanie jest nieustannie definiowane i dopasowywane do wytwarzanych przez jednostkę interpretacji (por. Prus 1997: 11–17). Z tego też względu ludzkie doświadczenia ujmuję tu w kategoriach pewnych wytworów społecznych – wyłaniających się lub trwających konstruktów (Prus, Grills 2003: 22).

Kontekst przywołanych powyżej rozważań wyznacza ścieżki analityczne, jakimi podążam w dalszej części tekstu, poddając namysłowi doświadczenia jednostek, które – działając w obrębie (o)kreślonych ram symbolicznych – odnoszą się do kwestii rozumienia nowej sytuacji, w jakiej się znalazły, nie tyle w kategoriach „przecierania szlaków”, co raczej funkcjonowania w kontekście „nieodkodowanych” społecznie znaczeń. By naświetlić isto-

tę zarysowanego tu problemu, warto osadzić go w szerszym kontekście odnoszenia się do sprawy rodzicielstwa jedнопłciowego w polskim dyskursie publicznym w kategoriach oksymoronu, a od niedawna także – realizowania własnych potrzeb kosztem dobra dziecka (zob. Mizielińska, Stasińska 2014a: 120). Konceptualna złożoność sytuacji matek lesbijek w dużej mierze wynika bowiem z tego, że choć treści określonych ról społecznych żadną miarą nie można przyrównać do specyficznego zestawu wskazówek, których przestrzeganie przesądzałoby o jedynej właściwej realizacji danej roli, jednostkowe działania podporządkowane są regule intersubiektywności, co implikuje zachowywanie się ludzi w taki sposób, jakby pewne uniwersalne role istniały (por. Turner 2001). W tym miejscu istotne wydaje się zatem wskazanie na pewien rys w obszarze koncepcji siebie, jaki – na skutek socjalizacji genderowej – może pojawić się u kobiety o tożsamości nieheteronormatywnej. Z jednej bowiem strony komunikaty kulturowe zdają się gloryfikować rolę matki, ujmując macierzyństwo w kategoriach oczywistego etapu życia *każdej* kobiety, przy czym z drugiej – okazuje się, że możliwość legitymizowanej realizacji tej roli zarezerwowana jest dla jednostek mieszczących się na społecznej skali „normalności” w wielu jej wymiarach. I o ile społeczeństwo heteronormatywne skłonne jest przymknąć oko na pewne „skazy” matek heteroseksualnych (bardzo młody wiek, niezamężność, niepełnosprawność fizyczna itp.), a nawet okazać im zrozumienie – większe, jak się wydaje, niż na przykład kobietom bezdzietnym z wyboru – macierzyństwo jedнопłciowe, jako zagrażające tradycyjnemu porządkowi społecznemu, traktowane jest w najlepszym razie jako nieod-

powiednie. Pogląd taki stanowi pokłosie patriarchalnego podejścia do macierzyństwa, które może być w tym ujęciu udziałem jedynie „zdrowych” (heteroseksualnych) członkiń społeczeństwa, których orientacja seksualna nie zagraża właściwej socjalizacji genderowej i seksualnej dziecka (por. Majka-Rostek 2014: 61–62). Na tym poziomie marginalizacji macierzyństwa jedнопłciowego kobiety konfrontowane są z koniecznością uzgadniania obrazu siebie, bazując na wykluczających się elementach roli matki-lesbijki, które wyznacza w tym przypadku *próba* przerwania symbolicznie zuniifikowanego związku pomiędzy płcią biologiczną jednostki (w domyśle też genderową) a jej orientacją seksualną. Sytuacja ta – rozgrywająca się w ramach kontekstu zinternalizowanej heteronormatywności – rozpatrywana może być w kategoriach przejawu kontroli społecznej stojącej na straży tradycyjnego porządku, której pewna skuteczność egzemplifikowana jest chociażby tym, że rozważając powiększenie rodziny w ramach związku jedнопłciowego, kobiety – w pierwszej kolejności – podejmują intensywną pracę emocjonalną i tożsamościową nakierowaną na udzielenie sobie odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle mają moralne prawo do tego, by zostać matkami (zob. Wojciechowska 2014). Przy czym warto tu zauważyć, że sytuacja matki niebiologicznej zdaje się być jeszcze bardziej skomplikowana. Kobieta znajduje się bowiem w specyficznej sytuacji zagrożenia podwójnym wykluczeniem (i podwójną niewidzialnością) – nie tylko jako matka-lesbijka, ale także – a raczej przede wszystkim – jako „obca” wychowująca niespokrewnione z nią dziecko innej kobiety, z którą „żyje”. Wspomniana tu „obcość” jest wynikiem uwikłania matek niebiologicznych w specyficzny

kontekst instytucjonalny, w ramach którego ich więź z dzieckiem może być zrelatywizowana jedynie do płaszczyzny rodzicielstwa społecznego, niemającego żadnego umocowania formalno-prawnego³. Sytuacja ta stanowi swoiste odbicie systemu wartości społeczeństwa heteronormatywnego, w którym przyjmuje się, że jedno dziecko może mieć tylko jedną matkę⁴, co zdaje się dodatkowo komplikować i tak niełatwe położenie matki niebiologicznej wychowującej wraz z partnerką dziecko poczęte w ramach związku. Kobieta staje bowiem przed trudnym zdaniem skonstruowania spójnego obrazu siebie, uwzględniając w narracji tożsamościowej kwestię tego, że elementy roli, jaką buduje, w zasadzie nie posiadają podbudowy społeczno-kulturowej. Nie będąc ani matką biologiczną, ani – co zdaje się oczywiste – ojcem dziecka, kobieta konfrontowana jest z szeregiem dylematów o podłożu konceptualno-interakcyjnym, które przyjdzie jej rozwiązać w toku generowania strategii funkcjonowania w przestrzeni publicznej. Z jednej strony przyjdzie jej zmierzyć się z określeniem siebie, swojego miejsca w ramach relacji ro-

³ Wątek ten rozwijam w dalszej części tekstu, nawiązując do „kontekstu lęku”, w ramach którego funkcjonują w Polsce rodziny jedнопłciowe kobiet z dzieckiem. W tym miejscu warto jednak nadmienić, że polskie prawo nie przewiduje możliwości nabycia praw rodzicielskich w stosunku do biologicznego dziecka partnera czy partnerki przez osobę tej samej płci co rodzic – opiekun formalny – dziecka, nie ma również możliwości adopcji dziecka przez parę jedнопłciową. Oznacza to, że choć partnerka matki biologicznej partycypuje w wychowywaniu ich wspólnego dziecka, nie może podjąć żadnej prawnie usankcjonowanej decyzji dotyczącej jego losów, dziecko nie dziedziczy po niej, w sytuacji rozstania się kobiet dziecko nie otrzyma prawnie ustanowionych alimentów, zaś w przypadku śmierci matki biologicznej może ono zostać odebrane matce niebiologicznej (wola matki biologicznej wyrażona w testamencie może nie zostać w tym względzie wzięta pod uwagę).

⁴ Abstrahuję tu od złożonych sytuacji, jakie mogą mieć miejsce w następstwie trafienia dziecka pod opiekę systemu pomocy społecznej.

dzinnych w kontekście społecznej marginalizacji roli drugiej matki, co zdaje się wyznaczać pewną symboliczną niesymetryczność zakresu kontroli nad procesem wychowawczym, z drugiej – skonfrontowana zostanie z koniecznością rozwiązywania konfliktów wewnętrznych, jakie mogą pojawić się w toku generowania określonych strategii funkcjonowania w publicznej przestrzeni życia codziennego. Szczególnie ważne wydaje się w tym kontekście zwrócenie uwagi na dwie ze wspomnianych powyżej strategii, jakie kobiety mogą obrać. Pierwsza z nich, związana z symbolicznym przekraczaniem granic *tabu* macierzyństwa jedнопłciowego – w wymiarze społecznym i jednostkowym – to *uwidacznianie* siebie (szczególnie w kontekście rodzinnym), poprzez które jednostka, w następstwie sukcesów interakcyjnych, zyskuje zewnętrzne wsparcie umożliwiające jej budowanie poczucia „normalności” nie tylko na gruncie rodzinnym, lecz także – w dłuższej perspektywie czasu – w szerszej perspektywie społecznej. Druga – uwikłana w kontekst zinternalizowanej heteronormatywności – wiąże się z uciekaniem się w toku konstruowania określonych praktyk życia codziennego – realizowanych w zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej – do funkcjonowania na zasadach *pozornej niewidzialności* (por. Goffman 2007: 84–87), umożliwiającej właśnie pozorną integrację społeczną na zasadach gry, jakie wyznacza norma heteronormatywności, co – w dużej mierze – możliwe jest ze względu na niewidoczne – czy przynajmniej trudne do zauważenia – piętno „tej drugiej” matki-lesbijki. Warto tu jednak zasygnalizować, że o ile z jednej strony realizowanie takiej strategii może do pewnego stopnia „wyzwolić” jednostkę od antycypowanych następstw ujawnie-

nia inności, z drugiej może także – w dłuższej perspektywie czasu – przyczynić się do powstawania konfliktów wewnętrznych w związku z odkodowaniem takiego zachowania w kontekście partycypacji w podtrzymywaniu dominujących norm społeczno-kulturowych, które kobiety uważają za krzywdzące.

Powyższe rozważania wyznaczają tory analizy, jakimi podążam w dalszej części tego tekstu.

Nota metodologiczna – opis badania

Dane, na których oparto przytaczane w niniejszym tekście wnioski, pochodzą z szerszego projektu badawczego, poświęconego rodzicielstwu w doświadczeniu osób LGBT. Początkowo jego zakres był szerszy, obejmujący swymi ramami sytuację funkcjonowania rodzin jedнопłciowych w Polsce, jednak ze względu na to, że w toku realizacji badań kwestia rodzicielstwa okazała się dla wielu osób sprawą ważką⁵, często istotnie determinującą dynamikę związku, zdecydowałam się na skonkretyzowanie dociekań badawczych i odniesienie ich właśnie do tego obszaru życia społecznego. Badania w obecnym kształcie prowadzone są od końca 2012 roku na terenie dwóch miast wojewódzkich.

Ze względu na to, że badane zjawisko wpisane jest w obręb rzeczywistości „ukrytej”, trudnodostępnej dla badacza, nawiązywanie kontaktu z rodzinami

⁵ Początkowo temat ten nie był przeze mnie wywoływany – w czasie wywiadów starałam się w taki sposób formułować pytania ogólne, by zapewnić rozmówcom możliwość budowania narracji w odniesieniu do kwestii, które sami uznali za istotne.

jedнопłciowymi, które wychowują dziecko poczęte w ramach związku, nie jest sprawą łatwą. Dlatego też moje działania w tym zakresie są w dużej mierze oparte na sieci znajomości, zaś pozyskiwanie kolejnych kontaktów do osób spełniających kryteria próby przebiega metodą „kuli śnieżnej”. Odnosząc się do specyfiki badanego zjawiska i sposobów docierania do badanych, warto zauważyć, że kobiety często poszukują informacji na temat macierzyństwa jedнопłciowego (w tym przede wszystkim tych o charakterze praktycznym⁶, których mogłyby dostarczyć osoby w podobnej sytuacji) w przestrzeni wirtualnej. W niektórych przypadkach prowadzi to do nawiązywania bliższych znajomości, niekiedy wychodzących poza obszar Internetu, z innymi parami matek lesbijek. Z jednej strony może to być ważna wskazówka w kontekście poszukiwania kolejnych osób do badania⁷, z drugiej – interesujący przykład tego, jak osoby doświadczające marginalizacji społecznej, z różnych względów odczuwające obawę przed zadaniem określonych pytań w ramach społecznie

⁶ Chodzi tu przede wszystkim o informacje dotyczące kwestii poczęcia i przyjścia na świat dziecka w ramach związku jedнопłciowego (np. którą klinikę wybrać, jak zachowywać się w czasie pierwszej i następnych wizyt w kontekście specyfiki związku, czy/gdzie w danym mieście istnieje możliwość porodu rodzinnego dla par kobiet itp.), jak i tego, w jaki sposób inne rodziny w podobnej sytuacji radzą sobie z antycypowanymi czy doświadczanymi problemami (np. czy istnieje możliwość choć częściowego sformalizowania opieki nad dzieckiem przez matkę niebiologiczną, czy/jak przygotować dziecko do pójścia do żłobka bądź przedszkola itp.). Do niektórych z nakreślonych tu kwestii odniosę się w dalszej części tekstu.

⁷ W przypadku niniejszego projektu poszukiwanie badanych w ramach przestrzeni wirtualnej zaowocowało nawiązaniem kontaktu z jedną parą, która w momencie przeprowadzania wywiadu spodziewała się dziecka. Warto tu podkreślić, że do tej pory badanie było realizowane jedynie w sytuacji bezpośredniego kontaktu z badanymi, nie wykluczam jednak możliwości prowadzenia wywiadów także za pośrednictwem komunikatora internetowego Skype. Kwestia ta, implikująca określone ograniczenia metodologiczne, nie zostanie tu jednak podjęta ze względu na ograniczoną objętość tekstu.

widzialnej przestrzeni, tworzą swoiste nieformalne „grupy wsparcia” w obszarze Internetu⁸.

Dane zbierane są przede wszystkim za pomocą techniki wywiadu swobodnego mało ukierunkowanego (Lutyński 1968; Przybyłowska 1978), który przeprowadzam w różnych konfiguracjach. Warto bowiem uściślić, że choć badanie poświęcone jednej rodzinie rozpoczynam najczęściej od wywiadu z dwiema kobietami – wyjątek stanowią sytuacje, gdy partnerki rozstały się bądź dziecko zostało poczęte w ramach wcześniejszego związku (małżeństwa) – kolejny krok – jeśli w czasie pierwszego spotkania uznaję, że jest to wskazane – stanowi indywidualna rozmowa z każdą z nich⁹. Taki sposób

⁸ By przybliżyć istotę funkcjonowania tego typu nieformalnych grup w Internecie w kontekście realizowania badań terenowych, warto pokrótce przywołać sytuację, gdy dotarłszy – za sprawą sieci znajomości – do kolejnej rodziny jedнопłciowej wspólnie wychowującej dziecko poczęte w ramach związku, dowiedziałam się, iż na decyzję kobiet o wzięciu udziału w badaniu pewien wpływ miała rozmowa (odbyta w przestrzeni Internetu) ze znajomą parą lesbijek, które wcześniej zgodziły się ze mną spotkać, dzieląc się tym wówczas z koleżankami. Przytoczona tu sytuacja jest oczywiście wynikiem ogromnego zbiegu okoliczności, przy czym warto podkreślić, że był to drugi przypadek, gdy dotarłszy do dwóch par rozmówczyń za pośrednictwem niezależnych kanałów, dowiedziałam się, iż rodziny te znają się, tym razem osobiście (informacja ta wypłynęła po jednym z wywiadów, gdy kobiety chciały skontaktować mnie ze swoimi znajomymi, z którymi – jak się okazało – byłam umówiona na spotkanie dwa dni później). Doświadczenia te do pewnego stopnia egzemplifikują, jak poczucie symbolicznego wykluczenia – sprzężone z brakiem wskazówek funkcjonowania w przestrzeni publicznej określonych grup osób – wpływa na formowanie nowych kręgów interakcyjnych, w ramach których możliwe jest nie tylko uzyskanie wiedzy o charakterze praktycznym, lecz także normalizacja własnej sytuacji.

⁹ Do tej pory dodatkowych wywiadów nie przeprowadziłam w przypadku pięciu par. Wpływ na to miało wiele czynników, jednak decydującym było dla mnie to, czy w czasie wywiadu odniosłam wrażenie, że poruszanie, kontynuowanie określonego wątku może niekorzystnie wpłynąć na którąkolwiek z badanych, a w konsekwencji także na ich związek. W przypadku narracyjnej współpracy partnerek, gdy kobiety poruszały określone problemy w sposób wskazujący na wspieranie się we wspólnym odtwarzaniu nadawania sensu relacjonowanym doświadczeniom, nie proponowałam dodatkowych spotkań w najbliższej przyszłości (w trzech

realizacji badań nie jest oczywiście wolny od ograniczeń, niemniej w świetle innych dylematów, jakie mogą pojawić się w następstwie wnioskowania o dynamice związku, relacjach rodzinnych jedynie na podstawie niezależnych narracji partnerek, uznałam, że możliwość zaobserwowania sposobu, w jaki badane odnoszą się do siebie czy swoich dzieci¹⁰, jest w kontekście problematyki badania na tyle cenna, by podjąć ryzyko, jakie wiąże się z decyzją o takim sposobie prowadzenia wywiadów. W czasie każdego spotkania z dwiema rozmówczyniami dbałam o to, by kwestie, które uznałam za drażliwe czy potencjalnie drażliwe, nie były zgłębiane w toku wywiadu, powracałam do nich w później, w czasie spotkania indywidualnego. Co więcej, ze względu na to, że część badanych nie ujawnia informacji o charakterze związku rodzinnego (w określonych kontekstach sytuacyjnych i przed pewnymi osobami), zadbałam o to, by nie narazić ich na jakiegokolwiek problemy na gruncie rodzinnym, towarzyskim, zawodowym czy instytucjonalnym (zob. Babbie 203: 516–520). By zapewnić czytelnikowi

przypadkach badane wychowywały dziecko, które nie ukończyło jeszcze roku, co dodatkowo komplikowało ewentualne dodatkowe spotkania na płaszczyźnie czasowo-logistycznej). Ze względu na to, że większość badanych zadeklarowała, iż jest otwarta na podzielenie się ze mną w przyszłości nowymi doświadczeniami, planuję realizację badania panelowego, które umożliwi uchwycenie dynamiki zmian, jakie zaszły w danej rodzinie.

¹⁰ Dziecko kobiet (chodzi o kilkumiesięczne dzieci) towarzyszyło nam niekiedy w czasie trwania wywiadu. Nie odnotowałam jednak, by jego obecność skłaniała badane do szybszego zakończenia spotkania (przeważnie, gdy maluch był np. głodny, matka biologiczna po prostu wychodziła z nim do innego pomieszczenia). Sytuacja taka mogła być podyktowana tym, że kobietom zależało na podzieleniu się ze mną swoimi doświadczeniami, gdyż – jak zauważyła jedna z rozmówczyń – istotne jest dla nich podnoszenie świadomości społecznej, czego upatrywały w ewentualnych publikacjach wyników badań z ich udziałem. W tym miejscu warto odnotować, że nie mogę oczywiście wykluczyć, iż kierowanie się przedstawionymi powyżej pobudkami nie pozostało bez wpływu na określony sposób prowadzenia narracji.

możliwość dokonania własnej oceny przytaczanych w tekście analiz, nie zrezygnowałam z cytowania fragmentów narracji rozmówczyń, pominęłam jednak wszelkie dane mogące zdradzić ich tożsamość¹¹.

Ze względu na specyfikę sposobu zbierania danych nie podaję w tym miejscu konkretnej liczby wywiadów, jakie do tej pory przeprowadziłam (ich liczba, jak zaznaczyłam we wcześniejszym fragmencie tego rozdziału, nie odpowiada bowiem liczbie rodzin, z którymi do tej pory rozmawiałam). Warto jednak odnotować, że w ramach opisywanego tu projektu dotarłam jak dotąd do 11 par kobiet, których dziecko zostało poczęte w ramach związku; 4 par, które w momencie realizowania wywiadu oczekiwały na przyjście ich dziecka na świat¹²; 3 par

¹¹ Wszystkie imiona pojawiające się w tekście zostały zmienione. Każdy cytowany fragment wywiadu opatrzony jest cyfrą rzymską, którą przypisałam danej rodzinie w kolejności chronologicznej. Większość przytaczanych w tekście fragmentów narracji pochodzi od matek niebiologicznych, co oznaczono literą N, jeśli natomiast obok cyfry rzymskiej zamiast litery N pojawia się litera W, oznacza to, że cytowany fragment wypowiedzi zaczerpnięto z wywiadu z dwiema kobietami (oznaczenie WN odnosi się do wywiadu z dwiema kobietami, gdy wypowiadała się matka niebiologiczna, zaś WM – matka biologiczna; w przypadku dialogu litera N odnosi się do matki niebiologicznej, M do matki biologicznej, zaś B – do badacza). Ze względu na to, że z niektórymi osobami przeprowadziłam więcej niż jeden wywiad indywidualny, po literze N pojawia się dodatkowo cyfra arabska, informująca o tym, który z kolei był to wywiad z daną kobietą. Dla przykładu – oznaczenie V_N_2 opisuje drugi indywidualny wywiad z matką niebiologiczną wychowującą dziecko poczęte w ramach piątej rodziny, do której dotarłam w toku realizacji badania. Pod żadnym z cytowanych fragmentów wywiadów nie pojawia się informacja o wieku badanych (na prośbę dwóch par).

¹² Wszystkie dzieci zostały poczęte w następstwie zabiegu inseminacji bądź metodą zapłodnienia *in vitro* (która stosowana była w sytuacji, gdy inseminacja nie doprowadziła do zapłodnienia). W momencie przeprowadzania pierwszego wywiadu z daną parą kobiety były w wieku od 30 do 35 lat, zaś ich dzieci – które przyszły już na świat – w wieku od 2 miesięcy do 3 lat. Przed podjęciem starań o powiększenie rodziny kobiety pozostawały w stałym związku od 1,5 roku do 5 lat (jedna z par rozstała się nim ich dziecko ukończyło rok, jednak kobiety nadal wspólnie je wychowują). Przed podjęciem rzeczywistych starań o powiększenie rodziny 3 pary zmieniły

kobiet i 1 pary mężczyzn, w przypadku których jedna osoba z pary jest biologicznym rodzicem dziecka poczętego w ramach zakończonego rozwodem małżeństwa¹³. Wnioski przytaczane w niniejszym tekście oparte zostały o analizę narracji oddających sytuację 8 rodzin, których dziecko zostało poczęte w ramach związku dwóch kobiet, zebranych w czasie trwania 13 wywiadów.

Drugą techniką zbierania danych jest obserwacja uczestnicząca jawna, którą – jak dotąd – prowadzę z udziałem jednej pary kobiet, planuję jednak – za zgodą badanych – rozszerzyć ten sposób gromadzenia materiału także na inne rodziny. Celem obserwacji jest uchwycenie tego, w jaki sposób kobiety (w szczególności matki niebiologiczne w relacji do partnerki i/lub dziecka) *prezentują i praktykują* rodzinę w ramach *widzialnej* (wspólnej oraz zinstytucjonalizowanej) przestrzeni publicznej oraz jak określone reakcje społeczne, na jakie mogą napotkać, przekładają się na przyjmowane przez nie strategie

miejsce zamieszkania, argumentując tę decyzję obawą o zły odbiór ich postępowania przez społeczność lokalną. W większości kobiety nie ukrywały przed najbliższymi (rodzice, rodzeństwo, dziadkowie, bliscy znajomi) swoich planów dotyczących powiększenia rodziny, a decyzja ta spotkała się z pozytywnym przyjęciem. Wyjątek stanowi tu para kobiet, których rodziny nie zaakceptowały ich wieloletniego związku (jedna z nich utrzymuje sporadyczny kontakt z matką i dwiema siostrami). Kobiety te zmieniły miejsce zamieszkania na trzy lata przed podjęciem starań o powiększenie rodziny. Warto tu wspomnieć, że pomimo odczuwania – w większości przypadków – wsparcia ze strony osób z najbliższego kręgu interakcyjnego, większość par stosuje na jakimś poziomie codziennego funkcjonowania strategię *pozornej niewidzialności*, szczególnie w obszarze zinstytucjonalizowanej przestrzeni społecznej, o czym piszę w dalszej części tekstu. Długość wywiadów waha się od ok. 3 do 5 godzin w przypadku wywiadów z obiema matkami oraz od ok. 1 do 2 godzin w przypadku wywiadów indywidualnych. Wywiady są nagrywane, a następnie transkrybowane i analizowane.

¹³ Poza 56-letnim mężczyzną, któremu była żona utrudniała – jak zauważył rozmówca – kontakt z obecnie pełnoletnim dzieckiem, biologiczni rodzice wspólnie sprawowali opiekę nad potomkami.

funkcjonowania w tym obszarze (kwestie te doprecyzowuję w czasie wywiadów konwersacyjnych [zob. Konecki 2000; Kleinknecht 2007]). Jak dotąd obserwacje prowadziłam w czasie, gdy matka niebiologiczna przebywała z dzieckiem w niezinstytucjonalizowanej przestrzeni wspólnej¹⁴. Wszelkie dane pozyskane w toku badania są opracowywane zgodnie z założeniami metodologii teorii ugruntowanej (zob. Glaser, Strauss 1967; Konecki 2000; Charmaz 2009).

Ze względu na to, że celem, jaki stawiam sobie w niniejszym artykule, jest próba przedstawienia i opisanie doświadczeń, jakie są udziałem matek niebiologicznych, które wspólnie ze swoimi partnerkami wychowują dziecko poczęte w ramach związku, by uchwycić i zrozumieć ich perspektywę analizowanych sytuacji i zjawisk, w tekście to właśnie im oddaję głos (por. Konecki 2000; Kvale 2004; Męcfal 2012).

Kim jestem? Rozumienie siebie w kontekście konceptualnej niewidzialności

W celu lepszego zrozumienia sytuacji matek niebiologicznych, które wspólnie ze swoimi partnerkami wychowują dziecko poczęte w ramach związku, warto rozpocząć niniejsze rozważania od przyjrzenia się temu, na jakich płaszczyznach życia codziennego i w ramach jakich kontekstów

¹⁴ Do tej pory zrealizowałam 3 obserwacje (2 w parku, 1 w centrum handlowym) z udziałem matki niebiologicznej oraz jej dziecka; w czasie jednej z nich towarzyszyła nam dodatkowo matka kobiety, która była ciekawa, na czym polega realizowany projekt. Każda z obserwacji trwała ok. godziny, a uzyskane dane zapisano w dzienniku obserwacji.

interakcyjnych ich status rodzica – drugiej matki – kształtowany jest w szerszym kontekście kulturowej koncepcji rodzicielstwa. Wydaje się bowiem, że w tradycyjnie pojmowaną – i legitymizowaną – konceptualizację tego terminu wpisane jest założenie o figurze matki oraz ojca (por. Lubbe 2013). Przy czym o ile status mężczyzny jako ojca rozpoznawany jest w przestrzeni społecznej – gdy dziecko nie przyszło jeszcze na świat – przede wszystkim w relacji do jego obecności u boku ciężarnej kobiety, o tyle jej zmieniające się ciało stanowi oczywistą wskazówkę nowego statusu. Co więcej, o ile ojcowie zdają się być – szczególnie na tym etapie – do pewnego stopnia marginalizowani w przestrzeni społecznej (por. Hauser 2015), choć oczywiście ich rola w kontekście bycia partnerem czy mężem oczekującej dziecka kobiety podlega społecznemu odkodowaniu i niemal automatycznemu osadzeniu w ramach tworzonej przez nich rodziny (co w kontekście niniejszego badania ma szczególne znaczenie w odniesieniu do zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej), to w przypadku kobiet można wręcz mówić o swoistej kulturze macierzyństwa, wyrażonej i podtrzymywanej poprzez specyficzne zachowania społeczne (np. ustępowanie miejsca, przepuszczanie w kolejce, zadawanie określonych pytań nawet przez nieznanym, dotykanie brzucha itp.) czy oczekiwania względem emocji bądź postępowania jednostki (por. Nelson 1999). W tym sensie społeczna *widzialność* nowego statusu kobiety zdaje się przyczyniać do łączenia macierzyństwa – przede wszystkim – z jego komponentem biologicznym, co prowadzi z kolei do budowania znaczenia tego pojęcia w odniesieniu do założenia monomaternalizmu (zob. Majka-Rostek 2014). W tym kontek-

ście obecność matki niebiologicznej w przestrzeni społecznej opisać można jako konceptualnie *niewidzialną*, co wiąże się oczywiście z brakiem kulturowego układu odniesienia względem tego, na jakich zasadach funkcjonuje ona w ramach różnych układów interakcyjnych.

N: Jak się potwierdziło, że wreszcie się udało, że Ola jest w ciąży, to była ogromna, przeogromna radość. No po prostu ja już do końca dnia, no odrywałam się po prostu od podłogi tak się cieszyłam i już miałam ochotę wszystkim się gdzieś pochwalić, że będę mamą. [...] Miałymy nikomu nie mówić, ale ja po prostu nie wytrzymałam i na fali tej euforii zadzwoniłam do mamy, żeby się tym szczęściem podzielić. Mama cała w skowronkach, bo też przecież wiedziała, ile nas to wszystko kosztowało, i mówi do mnie: „To pogratuluj Oli i wyściskaj ją ode mnie”. Takie światełko mi się wtedy załączyło i mówię: „Mamo, a mnie nie pogratulujesz?”. To wszystko żartem, nie, mama się zaraz zreflektowała, że mnie oczywiście też gratuluje, że nas kocha, ale mnie to jakoś, po prostu jakoś zabolowało. Takie mi się głupie myślenie gdzieś załączyło, że w takiej sytuacji to rodzicom się gratuluje, a ja, już swoje wiedząc, wiedziałam, że mnie to wcale tak ludzie widzieć nie muszą.

B: Myślałaś, że jak będą cię widzieć?

N: No właśnie nie wiem. Jak masz dwie panie z dzieckiem, to raczej każdy myśli, że jedna to mama, a druga ktoś tam. [...] Gdzieś tam myślałam, że będzie więcej jakichś przejawów nietolerancji, na szczęście tak nie jest... Ale yyy no właśnie ludzie to się raczej w tym nie orientują. [VII_N_1]

Powyższy fragment wypowiedzi zwraca uwagę na wątki narracyjne, jakie kobieta integruje w toku

odnoszenia się do kwestii rozumienia swojej sytuacji w kontekście optyki, którą postrzega jako dominującą. Na pierwszy plan wysuwają się tu dwie ścieżki analityczne – kontekst zinternalizowanej heteronormatywności (zob. Wojciechowska 2014: 134–138) oraz doświadczanie braku kulturowych skryptów funkcjonowania w przestrzeni społecznej matek lesbijek („Myślałaś, że jak będą cię widzieć? No właśnie nie wiem”) – których uzgodnienie wyznacza spektrum działań interpretacyjnych jednostki, ograniczone w tym przypadku tradycyjnie nakreślonymi ramami rodzicielstwa. Niemożność zunifikowania dwóch płaszczyzn rozumienia siebie w roli matki (ja jako matka vs. ja widziana jako matka) – egzemplifikowana specyficznym przykładem antycypowania nieprzekładalności własnej perspektywy na optykę zgeneralizowanego innego (społeczeństwa), co wyraża się w mówieniu o sobie w odniesieniu do tego, kim się *jest* („będę mamą”), a o wyobrażonej percepcji społecznej swojej roli – w relacji do tego, kim się *nie jest* („rodzicom się gratuluje, a ja [...] wiedziałam, że mnie to wcale tak ludzie widzieć nie muszą”) – wyznacza w tym przypadku swoisty *kontekst podejrzliwości*, gdy kobieta zakładając możliwość doświadczenia marginalizacji (i nie mając wskazówek co do typowego postępowania [także tego względem niej]), skłonna jest zinterpretować pewną – być może – przypadkową wypowiedź w kategoriach zagrożenia dla jej społecznie nierozpoznanego statusu. Przy czym na uwagę zasługuje tu fakt, że jest to swego rodzaju pułapka interpretacyjna. Uwzględniając bowiem przekonanie kobiety, że „ludzie to się raczej w tym nie orientują”, trudno – w tym przypadku – odnosić się do ewentualności unaocznienia statusu.

Przytoczony powyżej fragment narracji zwraca ponadto uwagę na to, jak silnie relacjonowane przez jednostkę doświadczenia mogą być uwikłane w kontekst interpretowania własnej sytuacji w relacji do dekodowania dyskursu publicznego dotyczącego osób LGBT, w ramach którego często traktowane są one w sposób wrogi czy pogardliwy¹⁵ (zob. np. Oliwa 2012; Struzik 2012; Mizielńska, Stasińska 2013).

Refleksje te warto uzupełnić, przywołując w tym miejscu doświadczenia dwóch innych kobiet, które również podniosły w swych wypowiedziach problem odczuwania marginalizacji w sytuacji społecznej *nieokreśloności* ich statusu. W obu przypadkach kobiety zwróciły uwagę na to, że w czasie rozmów na temat ciąży ich partnerek (głównie z osobami trzecimi) zdarzało im się odczuwać napięcie emocjonalne w związku z tym, że ich doświadczenia były w nich pomijane. Poniżej przytoczono fragment wypowiedzi jednej z badanych.

Pomyślałam sobie o facetach, nie, jak to u nich ta sprawa wygląda, i chyba yyy to tak po prostu jest w tym naszym świecie, że najpierw masz w głowie, co z tą kobietą, która yyy po której już widać, że dziecko trochę zajmuje miejsca w tym brzuchu. No bo to o to

chodzi, że widać, że coś się zmienia, że brzuszek rośnie, hormony buzuja [śmiech]. No to oni też myślę yyy nie mają tak wcale łatwo [śmiech]. Chociaż, no to jest zupełnie inna sytuacja w tym znowu sensie, że yyy tu jest mama, jest tata i tu wszystko jest jasne, tak. Nikt się nie zastanawia, co to znaczy yyy jak mnie się nikt o te sprawy nie pyta, więc... Czasem to w ogóle człowiek się tak zakreśli w tym niepotrzebnie, że już nie wie, co ma myśleć. Muszę chyba o tym z kimś pogadać, z jakimś facetem, nie [śmiech], to może się dowiem, jak się mam z tym czuć. [II_N_1]

Odsyłając nas do zagadnienia konstruowania rzeczywistości społecznej (Berger, Luckmann 2010), w tym społecznego odkodowywania doświadczanych emocji, które mogą okazać się trudne do osadzenia w ramach „właściwego” kontekstu interpretacyjnego (por. Shott 1979), wypowiedź ta obrazuje interesujący proces narracyjnego określania własnej sytuacji w kontekście swoistego uzupełniania „brakujących” elementów skryptów doświadczeń poprzez odwołanie się do wyobrazonego usytuowania interakcyjnego konceptualnej figury ojca. Na pierwszy plan ponownie wysuwa się tu problem bolesnego doświadczania przez matkę niebiologiczną *niewidzialności* w przestrzeni społecznej, przy czym tym razem zdaje się on być lokowany – przede wszystkim – w kontekście założenia monomaternalizmu. Zilustrowany tu efekt pracy interpretacyjnej zdaje się być wynikiem dążenia do normalizacji własnych doznań poprzez osadzenie ich w ramach wyobrazonego kontekstu doświadczeń będących udziałem ojców, których społeczna widoczność także jest w tym zakresie ograniczona. Przy czym zabieg ten – egzemplifikujący problematyczność sytuacji matki niebiologicznej – może

przyczynić się do jeszcze silniejszego uwypuklenia ramy interpretacyjnej, która macierzyństwo lesbijskie (szczególnie zaś niebiologiczne) ujmuje w kategoriach oksymoronu. Bowiem choć kobieta racjonalizuje marginalizujące jej doświadczenia reakcje społeczne w kontekście odmienności sytuacji swojej i partnerki, podkreślając przy tym pewną „naturalność” tych reakcji w kontekście widzialności ciąży i wiązanych z nią zmian, nie podejmuje przy tym próby przeramowania (Goffman 2010) znaczenia swojej sytuacji, lecz interpretuje ją przez pryzmat norm, które w szerszej perspektywie uważa za krzywdzące i które w odniesieniu do założenia monomaternalizmu przesadzają o „naturalnie” wpisanej w jej sytuację nierówności względem dominującej i społecznie legitymizowanej roli matki biologicznej dziecka.

W tym miejscu warto zauważyć, że w nawiązaniu do – między innymi – kontekstu zmiany statusu, jaka mediowana jest poprzez zmieniające się ciało ciężarnej kobiety, w literaturze przedmiotu wskazuje się na zjawisko zazdrości, jaką matka niebiologiczna odczuwa względem stanu swojej partnerki, ale i więzi, jaka w późniejszym okresie kształtuje się pomiędzy matką biologiczną a dzieckiem (zob. Pelka 2009). Następstwem doświadczenia zazdrości może być pragnienie czy wcielany w życie plan, by w przyszłości kobieta również mogła doświadczyć macierzyństwa biologicznego. Zasygnalizowany powyżej wątek zazdrości nie pojawił się jak dotąd w narracjach matek niebiologicznych, niemniej wartym uwypuklenia wydaje się być, że część kobiet, z którymi rozmawiałam, odniosła się w czasie wywiadu do planów związanych z powiększeniem rodziny o (przynajmniej) jeszcze jed-

no dziecko¹⁶, tym razem wydane na świat właśnie przez nie¹⁷. Przy czym w decyzji takiej upatrywały one możliwości symbolicznego „scementowania” rodziny, które nie jest możliwe na gruncie prawa polskiego.

Przedstawione powyżej rozważania zwracają uwagę na ogrom pracy interpretacyjnej – i niewątpliwie emocjonalnej – jaką matki niebiologiczne muszą podjąć w celu określenia swojego statusu w kontekście funkcjonowania w przestrzeni publicznej. W wielu przypadkach punkt wyjścia do przeramowania znaczenia sytuacji stanowi dla nich budowanie koncepcji – i treści – roli rodzica na płaszczyźnie prywatnej, gdy w ramach związku przypisują podejmowanym przez siebie działaniom o charakterze kompensacyjnym określone znaczenia symboliczne (por. Hayman i in. 2013).

Z jednej strony kobiety dbały o to, by – na łonie rodziny – partycypować we wszystkich sprawach związanych z przygotowaniem się do przyjścia dziecka na świat („chwilami aż czułam tą ciążę całą sobą [śmiech]” [IX_N_2]) oraz jego pielęgnacją w pierwszych miesiącach życia (np. wybór ubrań czy sprzętów dla dziecka, poszukiwanie informacji na temat przebiegu ciąży, dbałość o stan zdrowia partnerki, uczestniczenie w procesie

¹⁵ Interesujący przykład stanowią w tym względzie także komentarze internautów, które pojawiają się pod artykułami prasowymi opublikowanymi w Internecie. Abstrahując w tym miejscu od często niskiego poziomu przytaczanej w nich argumentacji określonych poglądów, ich recepcja także może nie pozostać bez wpływu na jednostkowe poczucie adekwatności społecznej matki lesbijski w społeczeństwie heteronormatywnym. Zob. np. komentarze pojawiające się pod artykułem „Łodzianka skarży Polskę. Łódzki urząd nie dał aktu urodzenia jej córce, bo wychowuje ją z kobietą” (<http://www.dzienniklodzki.pl/artykul/3912205,lodzianka-skarzy-polske-lodzki-urząd-nie-dal-aktu-urodzenia-jej-corce-bo-wychowuje-ja-z-kobieta,id,t.html?cookie=1> [dostęp 25 lipca 2015 r.]).

¹⁶ Plany te snute były jeszcze na etapie myślenia o powiększeniu rodziny w ogóle. Jedna para zastanawiała się na przykład, czy obie kobiety nie powinny poddać się zabiegowi sztucznego zapłodnienia w tym samym czasie, ostatecznie jednak uznały, że ze względu na ewentualne komplikacje, jakie mogą pojawić się w czasie ciąży, lepiej będzie zweryfikować ów plan.

¹⁷ Odnosząc się do kwestii decyzji, która z partnerek zostanie matką biologiczną ich dziecka, kobiety wskazały na sprawy o charakterze praktycznym (np. wiek czy sytuacja zawodowa).

karmienia itp.), z drugiej zaś – dążyły do symbolicznego *uwidaczniania* siebie w świecie w kontekście relacji rodzinnej¹⁸. Przy czym warto tu odnotować, że strategia ta odnosi się zarówno do sytuacji, gdy kobiety *prezentując* rodzinę (i siebie w niej) w sposób *otwarty*, niejako przełamują *tabu* macierzyństwa jedнопłciowego i wypracowują w toku interakcji zachodzących w sferze publicznej określone skrypty nieskonceptualizowanej społecznie roli, jak i do działań, które można odczytać w kategoriach symbolicznej kompensacji niemożności budowania relacji z dzieckiem w odniesieniu do wymiaru biologicznego, zarezerwowanego dla spokrewnionych z nim członków rodziny. W tym sensie działania nakierowane na zapewnienie warunków do tego, by pomiędzy dzieckiem a jego niebiologiczną matką mogło wystąpić pewne podobieństwo biologiczne mogą być odczytane w kategoriach symbolicznego „cementowania” rodziny (ale także mogą posiadać pewien walor praktyczny, umożliwiający społeczne „odkodowanie” relacji kobiety z dzieckiem).

N: Bardzo chcieliśmy uniknąć takich stresujących spraw, bardzo chcieliśmy zadbać właśnie o to, żeby początek tego macierzyństwa był yyy w samych pozytywach. Dlatego też zdecydowałyśmy się na poród w prywatnej klinice, żeby dla wszystkich było oczywiste, że...

M: Już miałyśmy umowę w X [usunięta nazwa kliniki – przyp. MW] podpisaną.

N: obie chcemy uczestniczyć w tym na sto procent, żeby każdy wiedział i nie robił z tego jakiegokolwiek problemu.

B: Chciałyście mieć poród rodzinny?

M: Tak, tak. [IV_W]

Dostałyśmy taką dosyć, dosyć długą listę, żeby faktycznie z niej wybrać [dawcę nasienia – przyp. MW]. No to takie podstawowe fizyczne rzeczy, czyli typu kolor oczu, kolor włosów, wzrost osoby [...], było też wykształcenie, przedział wiekowy, w jakim ma być i nawet zdaje się, że zainteresowania, hobby. I tak naprawdę wybierałyśmy tak bardziej po kątem tego, żeby ta osoba była jak najbardziej do nas podobna. Asia nawet chciała żeby bardziej, żeby podobna była ta osoba do mnie. [VI_N_1]

Dużą rolę w procesie budowania rozumienia siebie w kontekście doświadczania macierzyństwa niebiologicznego – oraz wychodzenia poza ramy pewnego uwzorowania emocjonalnego (Shott 1979) – odgrywa oczywiście postawa partnerki, której określone działania – szczególnie w publicznej przestrzeni społecznej – mogą przyczynić się do przenoszenia konstruowanego przez matkę niebiologiczną obrazu siebie jako rodzica na obszary wychodzące poza prywatną sferę rodziny. W tym sensie relacje rodzinne mogą być rozpatrywane jako jedna z kotwic, która umożliwia kobiecie konceptualizowanie swojej *widzialności* w przestrzeni społecznej, a także – za sprawą jawnego w niej funkcjonowania – przyczynia się do konceptualnego *uwidaczniania* statusu jednostki w szerszym kontekście publicznym.

To dlatego, że Anka po prostu jest znacznie odważniejsza ode mnie, i tam, gdzie ja się zawsze starałam jakoś po prostu ukryć, to ona otwarcie mówiła: „To jest Iza, moja partnerka, to jest Zosia, nasza córka”. Bardzo mi to dało dużo siły do takiego yyy

innego działania, nawet jak światu tym nie zmienię. [IX_N_2]

Zgłosiłyśmy się do kliniki [...] pytanie, które padło, zupełnie naturalne, ponieważ pojawiłyśmy się w klinice leczenia niepłodności yyy to było pytanie o to, jak długo staramy się z moim obecnym parterem o dziecko, że zdecydowałam się na przyjscie tutaj. Na co ja mu wprost od razu powiedziałam, że yyy jestem w związku z kobietą, tak że inny sposób zapłodnienia w moim przypadku nie jest możliwy. [IV_WM]

Niezwykle istotne w procesie nadawania znaczenia nowej, społecznie nierozpoznanej roli jest także symboliczne wsparcie, jakiego kobieta doświadcza ze strony osób należących do tak zwanego „normalnego” środowiska, szczególnie gdy nie zaliczają się one do jej najbliższego kręgu interakcyjnego. Ich zrozumienie sytuacji – materializowane w *języku afirmatywnym* – umożliwia kobiecie progresywną normalizację rozumienia siebie na różnych poziomach życia społecznego.

Jest bardzo fajna taka doktor, do której głównie ją lubimy prowadzić yyy to jest naprawdę taka bardzo sympatyczna pani, nie wiem, tak myślę, że około pięćdziesiątka, może troszkę po pięćdziesiątce [...] jest na tyle fajna, że jak jeździmy razem, to właśnie mówi „Jak te mamy o ciebie dbają” i tak dalej i tak dalej, więc w ogóle bez problemu. [VIII_WN]

M: Na przykład pani pediatra to ona w ogóle, chyba dla niej to jest oczywiste. Znaczący, w zasadzie od samego początku yyy miałyśmy dużo szczęścia, że trafiłyśmy na bardzo myślę, że właściwych ludzi, to może nie jest najlepsze określenie, ale takich, którzy nam bardzo pomogli

w tej sytuacji, bo nawet pani doktor ginekolog, która dokonywała inseminacji, od samego początku wiedziała, że planujemy dokładnie w taki sposób założyć rodzinę. Agata była przy inseminacji i dla niej to było tak, już nie chodzi o to, że normalne, tylko ona była po prostu yyy jak to nazwać, zupełnie otwarta, w ogóle nie widziała w tym żadnego problemu, nie. Nawet jakby wręcz odwrotnie, zadowolona, to też złe określenie, ale...

N: Znaczący nie, to w ogóle do tego doszło, że kiedyś tam Marta, jak sama była na wizycie, bo zazwyczaj to ja byłam na wszystkich, to sobie pozwoliła z Martą pogadać [...] i wyraziła swoją opinię, że jesteśmy jej ulubioną parą, nie. I zaczęła gadać na te pary, co przychodzą, panie z mężami, i się wkurzała, że tak, że się jej, mąż się pyta, czy żonie te rozstępy to znikną, jak ona już nie będzie w ciąży. Nie interesuje się swoim dzieckiem w monitorze – tylko, czy te rozstępy znikną. [IV_W]

Ze względu na to, że w wielu przypadkach kobiety odnosiły się do przejawów symbolicznego wsparcia, jakie otrzymały w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej, w kategoriach szczęścia, w dalszej części tekstu – by nieco wyjaśnić tę kwestię – postaram się przybliżyć, jak wygląda sytuacja matki niebiologicznej w świetle prawa polskiego.

Kim jestem w świetle prawa? Funkcjonowanie w kontekście lęku¹⁹

Tytułowy *kontekst lęku* to jedno z pojęć uczulających (Charmaz 2009), które opisuje stan, jakiego –

¹⁸ Ze względu na większą złożoność analityczną zjawiska *uwidaczniania* matki niebiologicznej w przestrzeni publicznej, wątek ten zostanie rozwinięty w dalszej części tekstu.

¹⁹ Niniejszy rozdział powstał na podstawie danych zaczerpniętych z fragmentu artykułu pt. „Uczenie się «normalności» w sytuacji doświadczania symbolicznego wykluczenia – przykład badań nad rodzicielstwem jedнопłciowym kobiet w społeczeństwie heteronormatywnym”, który w 2014 r. ukazał się w „Studiach Socjologicznych” (zob. Wojciechowska 2014).

niekiedy niemal na co dzień – doświadcza matka niebiologiczna w sytuacji niemożności prawnego uregulowania jej statusu względem dziecka. I choć w niektórych przypadkach zrelatywizowany jest on „jedynie” do antycypowania określonych trudności, oddanie głosu kobiecie, która doświadczyła niezwykle bolesnych sytuacji interakcyjnych w kontekście instytucjonalnym, gdy jej partnerka przeszła w czasie ciąży operację, która – na skutek komplikacji – doprowadziła ostatecznie do przedwczesnego przyjścia na świat ich dziecka, z pewnością przybliży skalę problemu, z jakim mierzą się w Polsce niebiologiczne matki dziecka poczętego w ramach rodziny jedнопłciowej.

Ja jej szukałam tam, przyjechałam do tego szpitala, szukałam jej na tych porodówkach, powiedzieli mi, że jest na porodowej. Tam mnie jakaś pani wyrzuciła. Ja ją słyszałam, że jest na tej sali, bo słyszałam, jak krzyczy. Pani mi otworzyła, pyta się mnie, kto ja jestem, a ja jej powiedziałam, że mam to upoważnienie i że mogę być przy wszystkim, mam być informowana. A pani mi mówi: „To proszę mi pokazać”, a ja mówię: „To chyba ma pani to w komputerze, bo to zabrałście”, nie. Ona mówi: „Ja nie mam teraz czasu, żeby w komputerze szukać” i mi drzwi zatrzasnęła przed nosem. No to tam takie metalowe drzwi były, to stałam i pięściami nawalałam, aż ktoś raczył przyjść i otworzyć, i po prostu wlałam tam na chama, nie. [IV_WN]

B: Mogłaś wejść i zobaczyć Adasia?

N: Nie, skąd. Zeszłam tam, Marta powiedziała, że napisała upoważnienie, że mają. Poszłam tam do pokoiku, w którym leżał, i panie pielęgniarki powiedziały, że nie, ja nie mogę, w ogóle tam na drzwiach

jest napisane, że nawet dziadkowie nie mogą, tylko wyłącznie rodzice [...], w ogóle, kto ja jestem. Ale ja mówię, że mnie matka upoważniła, żeby dziecko widywać, „No to trzeba iść do lekarza, z lekarzem porozmawiać”. No to poszłam do tego lekarza i mówię, że tu też, że mam to upoważnienie, tere fere, pani mi mówi, że dobrze, że jeśli jest takie upoważnienie, to będę mogła dziecko widywać, ale w tej chwili to ona tego upoważnienia nie widziała, bo jeszcze do nich nie dotarły dokumenty [...], więc na razie nie mogę wejść. No to ja wyszłam z gabinetu tej pani doktor i weszłam sobie od razu do Adasia i odegrałam przed tą pielęgniarką, że wszystko już załatwione, że mogę. [IV_W]

Powyższe fragmenty narracji – choć stanowią skrajny przykład sytuacji, w jakiej znaleźć się mogą matki niebiologiczne – zostały tu przywołane nie w celu wzbudzenia emocji, lecz zwrócenia uwagi na kwestię funkcjonowania kobiet w *zamkniętym kontekście lęku*, który generowany jest na skutek nieustannego mnożenia się niemożliwych do wygaszenia obaw o los dziecka w sytuacji, gdy – z różnych przyczyn i w różnym kontekście znaczeniowym – zabraknie przy nim matki biologicznej. Tak badane relacjonują ten problem w odpowiedzi na pytanie o to, jak wygląda sytuacja ich rodziny w świetle prawa:

N: To jest problem, to właśnie nie wygląda. No i to jest takie właśnie kłopotliwe. Właściwie to nawet nie wiemy, jak to ugryźć, nie. I czy w ogóle da się coś z tym zrobić. Chciałyśmy pojechać do Warszawy, właściwie na to spotkanie między innymi, dlatego że tam jest taki radca prawny, który już w zasadzie, on zajmuje się takimi sprawami yyy... Co można zrobić i jak to

zrobić. [...] Na razie to mamy tak „formalnie” tylko z rodziną ustalone, nie.

M: Gdyby mi się coś stało, tak, to moja mama wie, że gdyby mi się coś stało, to żeby przez przypadek yyy nie przyszło jej przez myśl, żeby jakkolwiek walczyć o prawa rodzicielskie z Agatą.

N: Też mamy problem, już się zastanawiamy nad tym, jak my mamy pozapisywać te, żeby nie, nie dostało się komuś innemu, a nie dziecku, bo ja na przykład nie mam biologicznie spadkobiercy, więc poszłoby, no nie wiem, na rodziców czy na kogoś, moje rzeczy, jak to teraz zrobić. Bo wiesz, jak to jest, to jest tak, że testament to jest mało.

M: Związek nie jest uregulowany prawnie, jakby gdzieś tam przez całe życie budujemy wspólny majątek, w którymś momencie jednej z nas brakuje i nagle druga zostaje z niczym, bo nagle jedynymi osobami, które mają prawo do tego, co po sobie pozostawiłam, to jest moja rodzina i to nie jest bardzo w porządku. To znaczy, ogólnie rzecz biorąc, notariusz, ponieważ ja przy okazji yyy umawiania wizyty, kiedy kupowałam ziemię, próbowałam właśnie tak ogólnie zapytać o kwestie jakichkolwiek uregulowań prawnych, jeżeli chodzi o dziecko, to oni w ogóle nie posiadają takiej wiedzy, w ogóle nic. [IV_W]

Podobnie widzi tę kwestię inna matka niebiologiczna, której sytuacja komplikuje się dodatkowo przez fakt rozstania z partnerką. Kobiety w dalszym ciągu wspólnie wychowują dziecko poczęte w ramach związku, niemniej, choć wypracowały między sobą zasady opieki nad nim oraz dołożyły starań, by prawnie uregulować sprawę ich formalnych relacji z dzieckiem, rozmówczynie nie ma pewności co do niepodważalności woli matki biologicznej.

Napisała też właśnie testament [biologiczna matka – przyp. MW]. Tak dyskutowaliśmy, że yyy jakby jej się coś stało yyy przed ukończeniem pełnoletności przez Kasię, to wyraża taką wolę, że chciałaby, żebym była jakby jej opiekunem, żeby sąd nie przyznawał jej żadnej rodzinie, tylko żebym ja była tym opiekunem i wszelkie Ewy jakieś tam dobra i mieszkanie przede wszystkim, żebym mogła zarządzać, zanim Kasia skończy osiemnaście lat, do momentu przekazania, bo testamentalnie przechodziłoby to na Kasię, no to żebym była jakąś taką osobą odpowiedzialną za to, która by tego dopilnowała. I to właśnie notariusz mówił, że on, że jak najbardziej możemy to napisać, że taka jest wola i tak dalej, ale już pod kątem jakiegoś opiekuna i tak dalej, on nie gwarantuje, że sąd będzie brał coś takiego pod uwagę. Bo to jest wola. Wola wola, prawo prawem i jakieś rodziny zastępcze czy coś, tak że mówię, musi się Ewa pilnować. [III_N_1]

Konceptualna *niewidzialność*, jakiej matka niebiologiczna doświadcza w wymiarze społeczno-kulturowym w związku z funkcjonowaniem poza obszarem ram pojęciowych terminu „rodzina”, znajduje swoje odbicie także na płaszczyźnie prawa. Przedstawione powyżej narracje, ilustrując kolejny typ barier, jaki napotyka na swojej drodze kobiety, zwracają także uwagę na kwestię swoistego zakotwiczenia świadomościowego badanych na pewnym poziomie bezradności, który wyznacza trajektorię *domykania się kontekstu lęku*. W tym sensie doświadczenie nierównego traktowania na poziomie prawa stanowi bodaj najbardziej dotkliwy – ale i najwyraźniej *zmaterializowany* – element symbolicznej marginalizacji jednostki, która odbiega od kulturowego modelu „normalności”. To

właśnie na tej płaszczyźnie kobiety – w sposób niemal namacalny – doświadczają bowiem zarówno swojej „obcości” względem dziecka oraz partnerki, jak i podwójnej niewidzialności. W doświadczenia te wpisane jest także poczucie braku kontroli nad życiem rodzinnym w wymiarze publicznym, co niewątpliwie nie pozostaje bez wpływu na przebieg narracji tożsamościowej badanych, wklajając je w spiralę wątpliwości w kontekście budowania strategii funkcjonowania w przestrzeni publicznej. Pomimo prób sformalizowania swojego statusu – podejmowanych także w przestrzeni Internetu – kobiety znajdują na gruncie prawa jedynie doraźne sposoby rozwiązania nurtujących je problemów²⁰, co w kontekście braku widoków na pożądaną zmianę w pewnym stopniu wyjaśnia, dlaczego to właśnie tę kwestię większość badanych uznała za jeden z najdonioślejszych problemów, z jakim muszą się zmierzyć.

Strategie funkcjonowania w przestrzeni publicznej – widzialność versus niewidzialność

Mając na względzie, że „treść” rodziny formułowana i wyrażana jest bardziej za sprawą jej prakty-

²⁰ W czasie wywiadów część kobiet odniosła się do problemu słabego zaplecza instytucjonalnego, w ramach którego mogłyby otrzymać pomoc prawną, a także braku wystarczającej wiedzy radców prawnych w kwestii możliwości uregulowania sytuacji rodziny jedнопłciowej z dzieckiem, co uwidacznia lukę, jaka istnieje w polskich przepisach w odniesieniu do sytuacji dziecka poczętego i wychowywanego w ramach rodziny jedнопłciowej. Co więcej, biorąc pod uwagę, że wiele badanych korzysta (bądź bierze pod uwagę taką możliwość) z pomocy psychologa – w celu wyjaśnienia pewnych wątpliwości w związku z wychowywaniem dziecka w ramach rodziny jedнопłciowej – warto zapoznać się z pracą Jowity Wycisk pt. „Postawy przyszłych psychologów wobec rodzin nieheteroseksualnych z dziećmi” (2014).

kowania niż po prostu *bycia* (proces vs. struktura) (Morgan 1996), warto przyjrzeć się w tym miejscu tym praktykom życia rodzinnego par jedнопłciowych z dziećmi, które – ze względu na poruszaną w niniejszym tekście problematykę – w największym stopniu odnoszą się do kwestii prezentowania siebie, swojej rodziny w przestrzeni publicznej. Istotnym wydaje się bowiem przesłedzenie, jak konstruowanie i realizowanie określonych strategii funkcjonowania w obszarze społecznie widzialnym – zinstytucjonalizowanym bądź nie – wpływa na proces rozumienia siebie w szerszym kontekście mniej czy bardziej intencjonalnego *uwidaczniania* (lub *zaczieniania*) konceptualnie *obcych* struktur rodzinnych. Rozważania te warto uzupełnić o konstatację, że przestrzeń publiczną ujmuję tutaj w odniesieniu do dwóch wymiarów *widzialności* (widoczności) jednostki – w ramach przestrzeni zinstytucjonalizowanej (np. służba zdrowia) oraz niezinstytucjonalizowanej przestrzeni wspólnej (np. centrum handlowe, park). Wydaje się bowiem, choć oczywiście nie jest to regułą, że o ile układ przestrzeni zinstytucjonalizowanej zdaje się w wielu przypadkach „wymuszać” dokonanie *jakiejś* (auto)prezentacji, o tyle przestrzeń wspólna oferuje w tym zakresie znacznie większą anonimowość.

Strategia pozornej niewidzialności a uwidacznianie siebie w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej – konteksty i działania

Biorąc pod uwagę, że w świetle prawa polskiego matka niebiologiczna jest dla swojego dziecka w zasadzie *obcą* osobą, wypracowywanie oraz realizowanie określonych strategii funkcjonowa-

nia w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej może stanowić dla kobiety duże wyzwanie. By przybliżyć spektrum oraz znaczenie, jakie badane przypisują określonym działaniom, w pierwszej kolejności warto przyjrzeć się sytuacji ukrywania istnienia (przyszłej) matki niebiologicznej, gdy obawiając się, że ujawnienie przez jej partnerkę chęci poczęcia dziecka, które będzie wychowywać się w rodzinie nieheteronormatywnej, mogłoby zaprzepaścić ich wspólne plany, przyjmuje ona strategię *pozornej niewidzialności* (umożliwiając tym samym partnerce odwołanie się do społecznie uznanej wartości, jaką jest [*powinno być*] dla kobiety macierzyństwo [jestem kobietą, więc to *normalne*, że chcę zostać matką]).

B: A kiedy Ewa była na wizycie, to ty też przy tym byłaś?

N: Nie, nie, ja czekałam, wtedy na nią czekałam. No niestety, ze względu właśnie na to yyy tak, jak kolega nas nastawiał, bo sytuacja była przedstawiona, no że Ewa jest samotną osobą. Ona jest już w wieku, ona chyba miała trzydzieści dwa, trzydzieści trzy lata, jak yyy jak chciała zająć w ciążę, no chyba żeby sobie szansy nie marnować, to niestety nie mogliśmy powiedzieć, że po prostu to my chcemy mieć dziecko, tak. Mówiła, że jest samotną osobą, chce mieć dziecko. No właśnie takie miałyśmy szczęście, że przez tego kolegę, który gdzieś tam wspominał temu lekarzowi, on jakoś szczególnie jej nie badał, nie wysyłał jej też do psychologa, bo to też są badania psychologiczne i tak dalej yyy szczególnie, jak są samotne osoby, dlaczego i tak dalej. Ale udało się, wszystko w porządku. Ewa wypowiada się bardzo pozytywnie o tym doktorze, że też był całkiem w porządku. [III_N_1]

Inny przykład (samo)marginalizacji wpisanej w strategię *pozornej niewidzialności* stanowią sytuacje, gdy badane, choć oficjalnie występują w roli *opiekuna* dziecka, nie ujawniają natury łączącej go z nim relacji, a wręcz – dzięki domyślnie przyjmowanej normie monomaternalizmu (kobieta z dzieckiem *najpewniej* jest jego matką [biologiczną]) – liczą (zazwyczaj ze względu na obawę, że w innym przypadku mogą zostać uznane za osoby niemogące decydować o dziecku) na możliwość wprowadzenia partnerów interakcyjnych w błąd.

U lekarza to, szczerze mówiąc, już nieraz sama byłam i na początku, jak Asia już wróciła do pracy, no to właściwie ja z Alkiem cały czas jeździłam. Powiem tak, do zarejestrowania przedstawiałam Asi dowód. Nigdy tam nikt na twarz czy cokolwiek nie zwracał uwagi, o nic nie pytał. [VI_N_1]

Przy czym w sytuacji zweryfikowania tak zakrojonych działań – nawet posiadając stosowne upoważnienie – mogą zdecydować się na kontynuowanie interakcji nadal podporządkowanej zasadzie „nie pytaj, nie mów”, udzielając w tym przypadku minimum informacji w kwestii relacji, jaka łączy je z dzieckiem.

N: Raz miałam taką sytuację, że yyy jedna pani doktor coś powiedziała, to właśnie, właśnie wtedy skorzystałam z tego upoważnienia [notarialnego – przyp. MW] i powiedziałam, że akurat nie jestem mamą biologiczną, tylko jestem z rodziny i mam takie upoważnienie.

B: Powiedziałaś, że jesteś mamą Zosi?

N: Nie, nie, tylko że jestem z rodziny.

B: Czemu akurat tak?

N: Wiesz co yyy no to jest nadal jedna wśród tych rzeczy, które my cały czas po prostu yyy walczymy, że tak to ujmę. Na pewno jest to złe rozwiązanie, i mówię to z pełną świadomością, bo yyy no nikt na tym po prostu nie, nic nie zyskuje, tak, i w przyszłości na pewno bym czegoś takiego nie chciała, dla Zośki w szczególności, tylko że, no widzisz, są takie niektóre sytuacje, że tak yyy no jest to z różnych względów łatwiejsze wyjście po prostu, żeby tej naszej sytuacji, teraz przynajmniej, dodatkowo nie komplikować. [IX_N_1]

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ze względu na specyfikę sytuacji rodzinnej badanych kobiet, których dzieci – w momencie przeprowadzania wywiadów w zdecydowanej większości – nie były jeszcze aktorami mogącymi świadomie uczestniczyć w określonej interakcji, a ich partycypacja w sytuacjach, które przytoczono tu za pośrednictwem narracji matek, ograniczała się do samego ich bycia w przestrzeni, w której sytuacji te miały miejsce, przywoływane w niniejszym rozdziale konkretne przykłady strategii *pozornej niewidzialności* dotyczą – przede wszystkim – działań (realizowanych przez matki w obecności dziecka) w obszarze służby zdrowia. Przy czym, mając na uwadze konceptualny wymiar określania siebie oraz projektowania strategii działania w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej, warto wskazać, że badane, także te, które uciekały się do opisanego tu zestawu działań, odnosiły się do niego w kategoriach swoistych „praktyk zastępczych” – co ilustruje powyższy fragment narracji – których aplikacja – choć potencjalnie niebezpieczna dla dziecka w kontekście jego dalszego rozwoju, gdy stanie się już świadomym interakcyjnie akto-

rem – umożliwia im uniknięcie antycypowanych trudności interakcyjnych i w tym sensie zapewnia – przynajmniej w niektórych kontekstach interakcyjnych – pewien margines bezpieczeństwa ontologicznego (Giddens 2010). I choć strategia ta wydaje się być „kuszająca” jedynie w perspektywie krótkofalowej, czego badane są świadome („w żłobku na przykład wystarczy podać nazwisko osoby upoważnionej do odbioru dziecka, więc do któregoś momentu tu też nie widziałabym tego typu problemów” [VI_WM]), dotychczasowe wyniki badań, które realizuję, pokazują, że wiele matek ucieka się do niej z większą czy mniejszą częstotliwością i w większym czy mniejszym zakresie. Ciekawy przykład takich działań stanowi w tym kontekście podawanie się matki biologicznej za kobietę samotnie wychowującą dziecko, co wiąże się z możliwością uzyskania określonych korzyści (np. dziecko ma wówczas większą szansę na przyjęcie do żłobka czy przedszkola). Przy czym warto podkreślić, że badane – choć oczywiście nie wszystkie – często odnoszą się do przywołanej tu strategii z przekąsem – w kategoriach postępowania zgodnie z literą prawa, które nie uznaje ich partnerek za rodziców dziecka.

Mając na uwadze powyższe rozważania, kwestią otwartą pozostaje na razie pytanie o to, czy i w jakim stopniu pozorna integracja na zasadzie przyjęcia reguł gry podporządkowanych normie heteronormatywności (zob. Prus 1999; Goffman 2008) zostanie trwale włączona w repertuar działań kobiet w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni społecznej. W tym miejscu warto natomiast bliżej przyjrzeć się jej znaczeniu w kontekście określania siebie poza obszarem prywatnej sfery życia rodzin-

nego. Warto bowiem zauważyć, że przedstawione tu przykłady działań stanowią egzemplifikację symbolicznego *zacieniania* obecności matki niebiologicznej w przestrzeni publicznej, które zdaje się wykluczać możliwość skonceptualizowania jej statusu w perspektywie społecznej. I o ile trudno oczekiwać, by prywatne życie (każdej) jednostki stanowiło – poprzez jej działania – swoisty wyraz aktywizmu na rzecz zmiany takiego stanu rzeczy, szczególnie w sytuacji, gdy – z różnych względów – silnie chroni ona swoją prywatność, warto zauważyć, że tak zakrojone postępowanie generuje specyficzny kontekst interakcyjny, w ramach którego, dążąc do uniknięcia przykrych następstw wyobrażonej – ale i doświadczanej – marginalizacji, jednostka sama zaczyna się – na jakimś poziomie – marginalizować (zob. Goffman 2007; Czykwin 2008), co z kolei może mieć negatywne przełożenie na sposób interpretacji doświadczeń, jakie wpisane są w kontekst interakcyjny (współ)wytwarzanej przez nią sytuacji.

N: Jak matka jest samotna yyy mówi, że jest samotną matką, to właściwie wiele spraw yyy ułatwia.

B: Na przykład?

N: No na przykład dostaje się jakieś punkty [dziecko ma większe szanse dostania się do żłobka czy przedszkola – przyp. MW]. [...] Kasia ma dwie mamy, ale yyy... No tak yyy można mieć coś, jakieś z tego korzyści. No to jest zaleta yyy w naszej sytuacji.

B: Odpowiada ci to?

N: Tak, tak yyy... Razem wychowujemy Kasię, ale tak jest w różnych sprawach łatwiej. [III_N_1]

Na uwagę zasługuje tu sposób, w jaki rozmówczynie konstruuje swoją wypowiedź (np. częstsze niż

w innych fragmentach wywiadu zawieszanie głosu, wahanie, podkreślenie swojej obecności w procesie wychowawczym), który może skłonić do refleksji na temat doświadczeń jednostki (i sposobu, w jaki są one przez nią interpretowane) funkcjonującej w ramach kontekstu *pozornej niewidzialności*. Przy czym istotne jest tu wskazanie, że sytuacja ta może być szczególnie dotkliwie odczuwana przez jednostkę, która rozstała się ze swoją partnerką, tracąc w ten sposób symboliczną podstawę – w postaci odniesienia rodzinnego – do konstruowania swojej – i tak konceptualnie *niewidzialnej* – roli, który to proces przebiegać może teraz w ramach innego jeszcze wymiaru niewidzialności – podbudowanego literą prawa. Co więcej, przytoczony powyżej fragment narracji odsyła do pytania o to, czy strategia *pozornej niewidzialności* – mająca w założeniu ułatwić kobietom zachowanie anonimowości i umożliwić „normalne” funkcjonowanie – nie przyczynia się w istocie – w jakimś stopniu – do generowania kontekstu niemożności doświadczenia „autentycznej” adekwatności społecznej.

W kontekście powyższych rozważań szczególnie ciekawa wydaje się sytuacja, gdy antycypując różnego rodzaju formy wykluczenia w następstwie ujawnienia tożsamości nieheteronormatywnej, jednostka unika zachowań konformistycznych poprzez symboliczne – lecz autentycznie doświadczane – przejmowanie kontroli nad sytuacją. Działania takie – rozgrywane się w ramach specyficznego kontekstu instytucjonalnego – nie tylko przyczyniają się do symbolicznego *uwidaczniania* roli i statusu matki niebiologicznej w przestrzeni społecznej – co nie pozostaje bez wpływu na kształt narracji tożsamościowej kobiety – lecz także umożliwiają

jednostce – w następstwie sukcesów interakcyjnych – przenoszenie wypracowanych wzorów postępowania na mniej specyficzne obszary życia codziennego, które rozgrywa się w przestrzeni publicznej. Przykład przytoczonej powyżej strategii kontrolowanego *uwidaczniania* siebie stanowią przywołane już w tekście narracje, w których rozmówczynie zwróciły uwagę na *otwarty* sposób funkcjonowania w przestrzeni publicznej jako rodzina (np. przyznanie, że kobieta chce wychowywać dziecko wspólnie z partnerką, poród rodzinny). Warto bowiem zauważyć, że mówiąc w czasie wywiadów o *otwartym* prezentowaniu siebie w kontekście rodzinnym w ramach przestrzeni publicznej, badane wskazywały najczęściej na podejmowanie takiej właśnie strategii – w celu zminimalizowania stresu – w klinikach prywatnych, w których, pisząc wprost, jako *klientki* mogły – w dużym stopniu – kontrolować przebieg spotkania.

Wcześniej, zanim zaszłam w ciążę, to najpierw musiałyśmy wszystko tak sobie zaplanować, żeby później już nie było tych wszystkich problemów. [...] Ja na przykład nie chciałam [podać się inseminacji – przyp. MW], dopóki nie będziemy miały odłożonej pewnej sumy pieniędzy, bo powiedziałam sobie, że jednak, wiesz, żyjemy w takim, a nie innym kraju i jednak trzeba być gotowym na każdą ewentualność. [II_WM]

Powyższa narracja wprost zwraca uwagę na kwestię, która wpisuje się w doświadczenie każdej z par, z którą rozmawiałam, a mianowicie na materializowanie się obaw w związku z antycypowaniem *miejsca* rodzin jedнопłciowych w strukturze „normalnego” społeczeństwa w postaci zapewniania

sobie zaplecza finansowego, dzięki któremu kobiety – w sytuacji ewentualnego pojawienia się różnego rodzaju czynników interweniujących – będą mogły działać w ramach określonych sytuacji interakcyjnych ze świadomością sprawczości.

Choć z jednej strony nakreślony tu kontekst analityczny zwraca uwagę na niebezpieczeństwo podtrzymywania przez badane pewnego uwzorowania emocjonalnego (zob. Shott 1979), z drugiej wskazuje na szerszą ramę interpretacyjną ich sytuacji – następstwo antycypowania „zagrożenia”, skłaniającego kobiety do konceptualnego, ale i rzeczywistego, rozwiązywania wyobrażonych trudności dzięki zasobom określonego kapitału, często gromadzonego właśnie na tę ewentualność, może stanowić wspomniane już dążenie do przejmowania (symbolicznej) kontroli nad poszczególnymi elementami rzeczywistości, w toku którego kobiety będą konstruować takie schematy działania w życiu codziennym, których realizacja umożliwi im „rzeczywista” – choć często ostrożną – integrację społeczną jako *otwarta* rodzina nieheteronormatywna.

N: Moja mama to jest emerytowana już nauczycielka, więc początkowo to w ogóle nie było mowy o żadnym żłobku, bo ona już, od razu się chciała wnuczką zajmować [śmiech]. A że nauczyła yyy zajmowała się nauczaniem początkowym, to już w ogóle...

M: Tak, przy czym też ma swoje sprawy, swoje życie. No i tak, tak się właściwie ten pomysł zrodził, że, okej, poszukamy opiekunki.

N: Zrodził [śmiech]... Raczej to był wywiad środowiskowy, bo i znajomi, i rodzina, no wszyscy po prostu

byli zaangażowani, i pytałyśmy się wszystkich po prostu...

M: Tak, no to jest chyba naturalne, że chce się dla swojego dziecka jak najlepiej...

N: Dokładnie, więc to było dość, dość gruntowne były te poszukiwania. [...] I tak mamy Kasię [opiekunkę do dziecka – przyp. MW]. [...]

B: Okej. A chciałam jeszcze na chwilę wrócić do sprawy żłobka, bo powiedziałaś, że twoja mama chciała się zająć Kacprem, a co dla was było istotne, że jednak zdecydowałyście się na Kasię? Brałyście żłobek pod uwagę?

N: Wiesz co, wtedy to jeszcze nie...

M: Raczej nie...

N: bo nie wiedziałyśmy po prostu, jak to będzie yyy jak się różni ludzie mogą w takiej sytuacji zachować. [...] Czyli myślałyśmy w ogóle o takiej opcji, natomiast to nie był jeszcze ten etap.

B: To znaczy?

M: To jest trochę tak, jak Ania zaczęła już wcześniej mówić, że my, w naszej sytuacji, małymi, małymi kroczkami wydeptujemy swoje ścieżki. [...] Będzie przedszkole, będzie szkoła, bo i o tym już rozmawiamy, natomiast wszystko po kolei, bo, nie oszukujmy się, nietolerancja nie bierze się znikąd. Na pewno nie chciałybyśmy, żeby Kacper był w swoim życiu narażony na jakieś przykre sytuacje, więc my ze swojej strony musimy mu takie warunki zapewnić, czy to będzie opiekunka, czy przedszkole prywatne. Bo na ten moment mamy jasną sytuację. Nie ma jakiejś cioci czy koleżanki, tylko jest mama...

N: Dwie mamy.

M: Tak. Przy czym to jest zasługą naszej pracy, tego, że pracujemy na takie a nie inne relacje. [VII_W]

Choć w przytoczonym powyżej fragmencie wywiadu rozmówczynie nie odnoszą się do kwestii

faktycznego *uwidaczniania* rodziny w przestrzeni publicznej, ich narracje koncentrują się wokół zagadnienia projektowania (i ich odpowiedzialności w tym zakresie) określonych warunków działania, zwracając uwagę na to, jak poprzez włączanie w sferę życia prywatnego (dom) „elementów” reprezentujących wpływy świata zewnętrznego (opiekunka do dziecka), kobiety „małymi, małymi kroczkami” budują swego rodzaju symboliczny – podbudowywany poczuciem sprawczości – pomost pomiędzy tymi dwoma obszarami funkcjonowania w życiu codziennym, niejako przygotowując się do *otwartego prezentowania* rodziny w ramach przestrzeni publicznej – przede wszystkim zinstytucjonalizowanej – na ich warunkach.

Podsumowując ten wątek, warto zauważyć, że symboliczne *uwidacznianie* siebie jest dla narracji tożsamościowej jednostki w tym sensie kluczowe, iż status i rola matki niebiologicznej zyskują – za sprawą legitymizacji dokonywanej (auto)prezentacji – zewnętrzne potwierdzenie, niezbędne w procesie budowania poczucia „normalności” i adekwatności społecznej²¹.

„Niewidzialność” w ramach wspólnej przestrzeni publicznej

Przytaczane tu refleksje warto zacząć od uwagi, że o ile kwestia projektowania strategii funkcjonowania

²¹ Warto zauważyć, że stosowanie jednej ze strategii nie wyklucza oczywiście możliwości odwołania się także do drugiej. W wielu przypadkach kobiety – działając w ramach określonych kontekstów sytuacyjno-interakcyjnych – stosują je naprzemiennie, kalkulując przy tym, która z nich okaże się dla nich w danej sytuacji bardziej skuteczna. Ze względu na ograniczoną objętość tego tekstu wątek ten nie zostanie tu jednak rozwinięty.

rodziny jedнопłciowej z dzieckiem w ramach zinstytucjonalizowanej przestrzeni publicznej stanowi dla kobiet pewne wyzwanie, to w czasie wywiadów badane podkreślały, że specyficzne zasady, jakimi rządzi się przestrzeń wspólna, umożliwiając im *prezentowanie* rodziny bez konieczności czynienia deklaracji na temat jej struktury²². W praktyce pozwalało to badanym na dość swobodne rozwijanie określonych sposobów partycypacji we wspólnej, społecznie *widzialnej* opiece nad dzieckiem²³ (np. spacer, robienie zakupów, wizyty na placu zabaw itp.), przy zachowaniu poczucia pożądanej – w tym przypadku – *niewidzialności*.

W tym kontekście wydawać by się mogło, że wspólna przestrzeń publiczna – szczególnie w przypadku dużych miast – gwarantuje jednostce pewien poziom anonimowości. Co jednak w sytuacji, gdy dana osoba jest stałym bywalcem określonych miejsc w przestrzeni wspólnej? Odpowiedzi na to pytanie postaram się udzielić, przytaczając poniżej fragment notatek terenowych, jakie sporządziłam po obserwacji przeprowadzonej w parku, do którego wybrałam się w godzinach przedpołudniowych w towarzystwie jednej z badanych oraz jej dziecka²⁴. Zapis dotyczy momentu, gdy siedząc na ławce, przyglądałam się ich wspólnej zabawie.

Dziwna sytuacja... Przesiadła się do mnie kobieta w wieku ok. 65–70 lat. Bez zwyczajowego „dzień dobry” i kilku słów o pogodzie zapytała, czy często przychodzę tu z **siostrą** (ta konotacja rodzinna miała chyba związek z tym, że obie mamy ciemne włosy...). Odpowiedziałam, że A. nie jest moją siostrą, a znajomą, „jaki ładny park”... Pytań ciąg dalszy... Nie chcę stawiać A. w niewygodnej sytuacji (jakoś nie podobała mi się ta „rozmowa”), kieruję ją na inne tory. Pani przychodzi do parku z wnuczką, bo córka i zięć pracują (wnuczka nie widzę...). Następnie dowiaduję się, że pani tu czasem widuje **koleżankę** (jakoś dziwnie mówi to słowo) z dzieckiem, ale też z inną panią, „Czy to opiekunka, bo córka...” LITOŚCI! Rozmowa zmierza w naprawdę „ciekawym” kierunku, już spodziewam się pytania o „**szwagra**” (a może to moje przewrażliwienie?)... Nie czuję się upoważniona do jakichkolwiek rozmów o A. (+ jestem zła, bo też mam w sobie niezdrową ciekawość), mówię pani, że idę i życzę jej miłego dnia. Pani też sobie idzie, może poszukać wnuczka... Dowiaduję się, że to jedna z pań z „kółka różańcowego”, które chodzi i „filuje”, co ludzie robią. A. już ich zna, to nie pierwsze takie podchody. „Możesz być laską albo facetem, starym albo młodym, zdrowym albo chorym, nic pomiędzy”. „Już przywykłam”. A. wróci jutro do parku, „kółko” pewnie też... [notatka terenowa]

Fragment przytoczonej powyżej notatki ilustruje specyficzny przejaw kontroli społecznej, która we wspólnej – *widzialnej* – przestrzeni publicznej zapośredniczona jest w tym przypadku przez ludzką ciekawość względem życia Innego. Celem przytoczenia w tym miejscu zapisków poczynionych bezpośrednio po zakończeniu obserwacji było – między innymi – zwrócenie uwagi na emo-

cje (wciąż widoczne w tekście), jakie pojawiły się w następstwie doświadczenia zaistniałej sytuacji. Z jednej strony zastanawiałam się bowiem, na ile *intuicyjne* podejrzenia względem podjęcia ze mną rozmowy pod pretekstem zdobycia informacji na temat prywatnego życia kobiety nie stanowiły wyniku pewnego „przeczulenia”, jakie mogło wykrytalizować się w toku realizacji badania, z drugiej – niezależnie od przyczyn nałożenia określonych ram interpretacyjnych na tę sytuację interakcyjną – uczestnictwo w niej dało mi pewne wyobrażenie na temat niepokojów, jakie mogą na co dzień towarzyszyć kobietom wspólnie wychowującym dziecko w ramach związku jedнопłciowego. Okazuje się bowiem, że pomimo konceptualnej *niewidzialności* matki-lesbijki, Inny (by nie napisać – inność) jest widoczny, zaś poczucie bycia *ogładanym* i *widzianym* w kontekście „odmienności” z pewnością nie pozostaje bez wpływu na generowanie określonych strategii funkcjonowania w przestrzeni publicznej (por. Prus, Grills 2003; Goffman 2008).

Widzialność zapośredniczona przez język

Ostatnią kwestią, do której warto się w tym miejscu odnieść, jest swoisty pomost symbolicznie łączący i osadzający codzienne życie realizowane w przestrzeni prywatnej w kontekście jego *praktykowania* i *prezentowania* na poziomie publicznym. Pomostem tym – (*naturalnie*) implikującym *widzialność* rodziny – jest sposób, w jaki dzieci zwracają się do każdej z matek, ale i to, jak – wprost czy milcząco – „przedstawiana” struktura rodziny jest społecznie potwierdzana poprzez właściwe jej odczytanie i symboliczną legitymizację (np. mówienie o kobietach „mamy” w czasie wizyty lekarskiej dziecka).

Przy czym mając na uwadze, że w ramach wszystkich badanych rodzin obie kobiety mówią o sobie „mamy”, istotnym jest tu wskazanie, że ten aspekt ich życia, jakim jest nazewnictwo rodzinne, łączony jest – w dużej mierze – przez rozmówczynię z jego wymiarem praktycznym (do której z matek zwraca się dziecko czy o której z nich mówi osoba trzecia), w mniejszym zaś stopniu z kwestią symboliczną – zapośredniczoną przez język – *widzialności* rodziny w przestrzeni publicznej²⁵.

[...] ustaliłyśmy między sobą, że obie jesteśmy mamami yyy po prostu dwie mamy, i tak to będziemy Ani mówić. [...] Moja mama to na przykład mówi „mama Ola” i „mama Kasia”, i tak się już przyjęło u nas w rodzinie. Chociaż mała to jeszcze mało co z tego rozumie [śmiech] bo na razie to jeszcze za malutka jest. [...] Żeby się w tej główce nie pokręciło, to generalnie na mnie to mówimy tak: „X”, „Y” [zdrobnienia imienia rozmówczyni – przyp. MW], a do Oli „mama”. [X_WN]

Generalnie mamy tak, że ok, jesteśmy dwoma mamami. W momencie, gdy Kasia gdzieś tam zapyta się yyy o to, to jak najbardziej będę ja czy Ala jej mówić, że tak, jesteśmy obydwie mamą. Natomiast sam po-

²² Pewien udział może mieć w tym względzie także tolerancja społeczna względem czułości („czułościowości”), jaką mogą publicznie okazywać sobie kobiety (zob. Mizieleńska 2007: 98).

²³ Warto nadmienić, że odnosząc się do kwestii widoczności macierzyństwa jedнопłciowego w najbliższej okolicy miejsca zamieszkania, większość badanych zauważyła, że w tych ramach przestrzennych – z różnych względów – raczej nie czuje się zagrożona możliwością doświadczenia przejawów nietolerancji.

²⁴ Na użytek analityczny treść i forma notatek nie zostały zmienione, korekcie poddałam jedynie błędy interpunkcyjne i literówki.

²⁵ Sytuacja ta może być po części związana z faktem, że większość dzieci, które wychowywane są w rodzinach, z którymi rozmawiałam, w chwili przeprowadzania badania nie ukończyła jeszcze roku, w związku z czym nadawanie znaczenia symbolicznemu wymiarowi nazewnictwa rodzinnego na płaszczyźnie publicznej może być chwilowo odsuwane na dalszy plan czy osadzone w szerszym kontekście sytuacyjno-interakcyjnym („Nieraz ludzie to się nas pytają: «Co mu będziecie mówić?» [...] jakoś się w to nie angażujemy, nie zastanawiamy się nad tym jeszcze, bo można sobie mieć jakieś założenia, później to i tak wszystko życie weryfikuje” [IV_WN]). Przy czym warto tu odnotować, że w narracjach części badanych kwestia ta została podniesiona przy okazji wymieniania spraw, jakie kobiety chciałyby poruszyć w czasie rozmowy z psychologiem na tematy wychowawcze.

dział taki, tak, jest mama, jest Ala. Na pewno nie ciocia, nie żadne jakieś dziwne. [III_M_1]

Niemniej w świetle wypowiedzi jednej z badanych, która rozstała się ze swoją partnerką, kwestia ta wydaje się istotnym elementem zestawu strategii publicznego *prezentowania* rodziny.

[...] jak Ewa była w ciąży, jak tak siedziałyśmy, to w sumie, że Kasia będzie miała dwie mamy, że tak to będzie mówione. Może później nawet, dziecko jakby chciało mówić i zwracać się, to już yyy to już, jak będzie chciało. Ale na zasadzie, że, tak, że byliśmy w związku i że zdecydowałyśmy się i że ma dwie mamy, tak. Nie było taty. I tak samo poruszyliśmy już delikatnie ten temat teraz jakiś czas temu, bo Ewa mówi, że sama nie wie, jak ma w sumie tak do Kasi się zwracać, bo też widziała, że yyy mówi, że ja tak powiem czasami o sobie „mama”, czasami nie i jak ona ma mówić. Ja mówię, że właśnie, że ja tak zaczęłam mówić, bo sama zaczęłam się zastanawiać, ale to ze względu na to, żeby yyy no żeby po prostu Kasi gdzieś tam yyy nie robić jej jakiś takich problemów, tak. [III_N_1]

Powyższy fragment narracji, ilustrując kwestię pewnej niekonsekwencji w stosowaniu określonego nazewnictwa rodzinnego, zwraca uwagę na kluczowy wymiar problemu *uwidaczniania* powiązań rodzinnych w przestrzeni publicznej za pośrednictwem języka. Antycypując ewentualne nieprzyjemności, na jakie może zostać narażone dziecko w sytuacji publicznego (w żłobku) zwracania się do dwóch różnych kobiet „mamo”, jednostka intencjonalnie wychodzi poza ustalone uprzednio ramy językowe, przyjmując strategię pozorowanej integracji na wyobrażonych zasadach gry społeczeństwa heteronorma-

tywnego (zob. Prus 1999; Goffman 2008). Działanie to, choć niezamierzenie, doprowadza jednak do wytworzenia się swoistego kontekstu konfuzji interakcyjnej, której następstwa, w przypadku braku rewizji strategii, mogłyby okazać się – na poziomie poznawczym – kłopotliwe także dla dziecka, szczególnie w kontekście budowania u niego silnego poczucia własnej wartości, na co kobieta kładła nacisk w innych fragmentach narracji. Co więcej, warto zauważyć, że przyjmowanie strategii, w którą wpisana jest pewna symboliczna marginalizacja matki niebiologicznej, może – w dłuższym okresie – zaburzyć proces prowadzenia narracji tożsamościowej, uniemożliwiając jednostce doświadczenie „autentycznej” adekwatności społecznej.

Sygnalizując znaczenie symbolicznego wymiaru *uwidaczniania* rodziny za pośrednictwem języka, rozważania te – z jednej strony – zwracają uwagę na ważny obszar konceptualizowania siebie, z drugiej zaś – na istotę konkretyzowania i uzgadniania określonych strategii funkcjonowania w przestrzeni publicznej w relacji do możliwych następstw działania w kontekście wyobrażonej *widzialności* czy *niewidzialności* w ramach – mimo wszystko – *widzialnej* przestrzeni życia codziennego.

Podsumowanie

Droga ku świadomemu rodzicielstwu dla każdej jednostki stanowi z pewnością pewien rodzaj wyzwania, przy czym – jak starano się zobrazować w niniejszym tekście – sytuacja ta wydaje się szczególnie trudna w przypadku *drugiej* matki, której obecność w świadomości społecznej opisać można w kategoriach konceptualnej *niewidzialności*, co

oczywiście nie pozostaje bez wpływu na „przypisanie” jej – w świetle prawa – *niezbywalnego* statusu *obcej*. Kobieta staje bowiem przed wyzwaniem określenia siebie – i poradzenia sobie z towarzyszącymi jej w tym procesie emocjami – w toku doświadczania swoistego rozszerzania się jej społecznej *niewidzialności* na nowe obszary życia społecznego – gdy konfrontowana jest z „koniecznością” symbolicznego *wypełnienia* przestrzeni konceptualnej, jaką wyznacza w społeczeństwie heteronormatywnym (*stale*) towarzysząca biologicznej matce dziecka figura ojca. Nadanie nowych ram interpretacyjnych tak zdefiniowanej sytuacji umożliwia jej w tym zakresie kotwica, jaką stanowi kontekst życia rodzinnego rozgrywającego się w sferze prywatnej, bowiem to właśnie na tej płaszczyźnie kobieta buduje oraz doświadcza poczucia „normalności”. Konceptualna *niewidzialność* – materializująca się chociażby pod postacią niemożności zarejestrowania dziecka na wizytę u lekarza przez osobę *obcą* – wymusza na kobiecie projektowanie określonych strategii działania w przestrzeni publicznej, które – z jednej strony – mogą wesprzeć narrację tożsamościową jednostki (w następstwie symbolicznego *uwidaczniania* siebie, które często sprzężone jest z zewnętrznym potwierdzeniem statusu), z drugiej zaś – uwikłać ją w kontekst dostosowywania swoich działań do wyobrażonych reguł gry na zasadach społeczeństwa heteronormatywnego (strategia *pozornej niewidzialności*). Z tego też względu szczególnie istotną kwestią wydaje się w tej materii namysł nad określonymi sposobami prezentowania siebie w kontekście rodzinnym w ramach *widzialnej* przestrzeni publicznej.

Przytoczone w niniejszym tekście zjawiska, rzucające światło na prywatne życie osób, które łączy

ze sobą – w pierwszej kolejności – działanie poza społecznie wyznaczoną ramą heteronormatywności, zdają się stanowić odbicie pewnych zmian społecznych, jakie zachodzą powoli także na gruncie polskim. Świadectwo tej konstatacji wyraża się w działaniach, jakie – pomimo świadomości licznych *granic*, które przyjdzie im „przesuwać” zarówno na płaszczyźnie symbolicznej, jak i w praktyce życia codziennego – podejmują każdego dnia matki niebiologiczne dzieci poczętych w ramach rodzin jedнопłciowych, *uwidaczniając* swój status – nawet poprzez samą obecność w przestrzeni publicznej – w ramach społeczeństwa heteronormatywnego.

Poczyniona w niniejszym tekście próba uchwycenia i zobrazowania złożonej (i niewątpliwie trudnej) sytuacji matek niebiologicznych dzieci poczętych w ramach rodzin jedнопłciowych wyłania się z wciąż trwającego projektu badawczego, którego celem jest bliższe przyjrzenie się rodzicielstwu w doświadczeniu osób LGBT. Z tego też względu zaproponowane tu wnioski nie mają charakteru ostatecznego. I choć mam oczywiście świadomość, że opis tak ważnego obszaru ludzkich doświadczeń wymaga szerszej zakrojonej eksploracji, a przedstawione w niniejszym tekście kategorie – przede wszystkim – wytyczają dalsze ścieżki analityczne, jakimi planuję podążyć, pozwalają one jednak na wydobycie na powierzchnię głosów choć części badanych, które – na różnych poziomach życia społecznego i za pośrednictwem różnych metod – niemal każdego dnia podejmują *walkę* o uznanie ich statusu jako matek dzieci, których dobro – jak zdaje się każdy świadomy rodzic – stawiają na pierwszym miejscu.

Bibliografia

- Abramowicz Marta (2010) *Wprowadzenie do problematyki raportu* [w:] Monika Zima, red., *Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny lesbijskie i gejowskie*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, s. 7–11.
- Babbie Earl (2003) *Badania społeczne w praktyce*. Przełożyli Witold Betkiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger Peter, Luckmann Thomas (2010) *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Przełożył Józef Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blumer Herbert (1969) *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Brown Rhonda, Perlesz Amaryll (2007) *Not the "Other" Mother. How Language Constructs Lesbian Co-Parenting Relationships*. „Journal of GLBT Family Studies”, vol. 3, no. 2/3, s. 267–308.
- Cameron Paul, Cameron Kirk (1998) *Homosexual Parents: A Comparative Forensic Study of Character and Harms to Children*. „Psychological Reports”, vol. 83, no. 3c, s. 1155–1191.
- Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Clarke Victoria (2002) *Sameness and Difference in Research on Lesbian Parenting*. „Journal of Community & Applied Social Psychology”, vol. 12, no. 3, s. 210–222.
- Clarke Victoria (2008) *From Outsiders to Motherhood to Reinventing the Family: Constructions of Lesbian Parenting in the Psychological Literature – 1886-2006*. „Women's Studies International Forum”, vol. 31, no. 2, s. 118–128.
- Coleman Marilyn, Ganong Lawrence, eds. (2004) *Handbook of Contemporary Families. Considering the Past, Contemplating the Future*. Thousand Oakes: Sage.
- Czykwin Elżbieta (2008) *Stygmat społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fitzgerald Bridget (1999) *Children of Lesbian and Gay Parents: A Review of the Literature*. „Marriage and Family Review”, vol. 29, no. 1, s. 57–75.
- Giddens Anthony (2010) *Nowoczesność i tożsamość*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glaser Barney, Strauss Anselm (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Goffman Erving (2007) *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Przełożyły Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goffman Erving (2008) *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przełożyli Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak. Warszawa: Aletheia.
- Goffman Erving (2010) *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*. Przełożył Stanisław Burdziej. Kraków: Nomos.
- Goldberg Abbie, Allen Katherine, eds. (2013) *LGBT-Parent Families. Innovations in Research and Implications for Practice*. New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer.
- Golombok Susan, Spencer Ann, Rutter Michael (1983) *Children in Lesbian and Single-Parent Households: Psychosexual and Psychiatric Appraisal*. „Journal of Child Psychology and Psychiatry”, vol. 24, no. 4, s. 551–572.
- Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zys i S-ka.
- Hauser Orlee (2015) *Maintaining Boundaries: Masculinizing Fatherhood in the Feminine Province of Parenting*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 11, no. 3, s. 84–104.
- Hayman Brenda i in. (2013) *De Novo Lesbian Families: Legitimizing the Other Mother*. „Journal of GLBT Family Studies”, vol. 9, no. 3, s. 273–287.
- Kleinknecht Steven (2007) *An Interview With Robert Prus: His Career, Contributions, and Legacy as an Interactionist Ethnographer and Social Theorist*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 3, no. 2, s. 221–288.
- Konecki Krzysztof (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kvale Steinar (2004) *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*. Przełożył Stanisław Zabielski. Białystok: Trans Humana.
- Linder Janet (2011) *Lesbian Non-Biological Mothers During the Transition to Parenthood*. Niepublikowana praca doktorska. Berkeley: The Sanville Institute for Clinical Social Work and Psychotherapy.
- Lubbe Carien (2013) *LGBT Parents and Their Children: Non-Western Research and Perspectives* [w:] Abbie Goldberg, Katherine Allen, eds., *LGBT-Parent Families. Innovations in Research and Implications for Practice*. New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer, s. 209–223.
- Lutyński Jan (1968) *Ankieta i jej rodzaje na tle podziału technik otrzymywania materiałów* [w:] Zygmunt Gostkowski, Jan Lutyński, red., *Analizy i próby technik badawczych w socjologii. Tom II*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 10–56.
- Majka-Rostek Dorota (2013) *Lesbijki, geje i ich dzieci – różnorodność form rodzinnych*. „InterAlia”, t. 8, s. 11–20.
- Majka-Rostek Dorota (2014) *Macierzyństwo lesbijek – wybrane konteksty społeczne*. „Studia Socjologiczne”, t. 215, nr 4, s. 59–76.
- Męćfal Sylwia (2012) *Problemy badań terenowych – wybrane kwestie metodologiczne, praktyczne oraz etyczne przy badaniu zjawisk „trudnych”*. „Przegląd Socjologiczny”, t. 61, nr 1, s. 155–179.
- Mizieleńska Joanna (2007) *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Mizieleńska Joanna, Stasińska Agata (2013) *Od „wroga rodziny” do jednej z jej form: Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym*. „InterAlia”, t. 8, s. 105–128.
- Mizieleńska Joanna, Stasińska Agata (2014a) *Prywatne jest polityczne: strategie emancypacyjne rodzin z wyboru w Polsce. Studium wybranych przypadków*. „Studia Socjologiczne”, t. 215, nr 4, s. 111–140.
- Mizieleńska Joanna, Stasińska Agata, red. (2014b) *Socjologia płci i seksualności w perspektywie teorii queer i krytyki feministycznej*. „Studia Socjologiczne”, t. 215, nr 4.
- Mizieleńska Joanna, Abramowicz Marta, Stasińska Agata (2014) *Rodziny z wyboru w Polsce. Życie rodzinne osób nieheteroseksualnych*. Warszawa: Instytut Psychologii Polskiej Akademii Nauk.
- Morgan David (1996) *Family Connections: An Introduction to Family Studies*. Cambridge: Polity Press.
- Oliwa Radosław (2012) *Media i Internet. Z szafy do ramówki* [w:] Mirosława Makuchowska, Michał Pawłęga, red., *Sytuacja społeczna osób LGBT. Raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, s. 108–121.
- Nelson Fiona (1996) *Lesbian Motherhood: An Exploration of Canadian Lesbian Families*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nelson Fiona (1999) *Lesbian Families: Achieving Motherhood*. „Journal of Gay and Lesbian Social Services”, vol. 10, no. 1, s. 27–46.
- Paldron Morgan (2014) *The Other Mother: An Exploration of Non-Biological Lesbian Mothers' Unique Parenting Experience*. Niepublikowana praca doktorska. Minneapolis: The University of Minnesota.
- Patterson Charlotte (1995) *Families of the Lesbian Baby Boom: Parents' Division of Labor and Children's Adjustment*. „Developmental Psychology”, vol. 31, no. 1, s. 115–123.
- Pelka Suzanne (2009) *Sharing Motherhood: Maternal Jealousy Among Lesbian Co-Mothers*. „Journal of Homosexuality”, vol. 56, no. 1, s. 195–217.
- Peterson Gary, Bush Kevin, eds. (2013) *Handbook of Marriage and the Family*. New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer.

Polikoff Nancy (1986) *Lesbian Mothers, Lesbian Families: Legal Obstacles, Legal Challenges*. „Review of Law and Social Change”, vol. 14, no. 4, s. 907–914.

Prus Robert (1997) *Subcultural Mosaics and Intersubjective Realities. An Ethnographic Research Agenda for Pragmatizing the Social Sciences*. Albany: State University of New York Press.

Prus Robert (1999) *Beyond the Power Mystique. Power as Intersubjective Accomplishment*. Albany: State University of New York Press.

Prus Robert, Grills Scott (2003) *The Deviant Mystique. Involvements, Realities, and Regulation*. Westport, Connecticut, London: Praeger Publishers.

Przybyłowska Ilona (1978) Wywiad swobodny ze standaryzowaną listą poszukiwanych informacji i możliwości jego zastosowania w badaniach socjologicznych. „Przegląd Socjologiczny”, t. 30, s. 53–63.

Shott Susan (1979) *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*. „The American Journal of Sociology”, vol. 84, no. 6, s. 1317–1334.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper, Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Slany Krystyna, red. (2013) *Zagadnienia małżeństwa i rodzin w perspektywie feministyczno-genderowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Stacey Judith (1996) *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Post-Modern Age*. Boston: Beacon Press.

Stacey Judith, Biblarz Timothy (2001) *(How) Does the Sexual Orientation of Parents Matter?* „American Sociological Review”, vol. 66, no. 2, s. 159–183.

Struzik Justyna (2012) *Polityka. Konieczność polityczności* [w:] Mirosława Makuchowska, Michał Pawłęga, red., *Sytuacja społeczna osób LGBT. Raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, s. 122–144.

Tomalski Przemysław (2007) *Nietypowe rodziny. O parach lesbijek i gejów oraz ich dzieciach z perspektywy teorii przywiązania*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Turner Ralph (2001) *Role Theory* [w:] Jonathan Turner, ed., *Handbook of Sociological Theory*. New York: Springer, s. 233–254.

Wells Jess (2000) *Lesbians Raising Sons: An Anthology*. Los Angeles: Alyson Books.

Weston Kath (1997) *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.

Wilson Cassandra (2000) *The Creation of Motherhood: Exploring the Experiences of Lesbian Co-Mothers*. „Journal of Feminist Family Therapy”, vol. 12, no. 1, s. 21–44.

Wojciechowska Magdalena (2014) *Uczenie się „normalności” w sytuacji doświadczania symbolicznego wykluczenia – przykład badań nad rodzicielstwem jednopłciowym kobiet w społeczeństwie heteronormatywnym*. „Studia Socjologiczne”, t. 214, nr 3, s. 127–157.

Wycisk Jowita (2014) *Postawy przyszłych psychologów wobec rodzin nieheteroseksualnych z dziećmi*. „Studia Socjologiczne”, t. 215, nr 4, s. 141–158.

Cytowanie

Wojciechowska Magdalena (2015) *O działaniu w ramach konceptualnej niewidzialności. Przykład badań nad macierzyństwem jednopłciowym w doświadczeniu matek niebiologicznych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 114–145 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Acting Within the Context of Conceptual *Invisibility*. How Non-Biological Lesbian Mothers Experience Motherhood

Abstract: The aim of this article is to analyze—through the eyes of non-biological lesbian mothers who, according to Polish law, are related to neither their partners nor children—the everyday life of same-sex couples raising a child conceived within the relationship at hand. It has been emphasized how women under study experience the conceptual non-existence of “ready-made” role scripts—coupled with internalized heteronormativity—they cannot refer to while constructing acting strategies to be displayed in public sphere, and possible results thereof. The way women under study see themselves within the context of acting under unfavorable socio-cultural climate and conceptual *invisibility* outlines the broader analytical framework of how they build interactional concepts, as well as the experiences of motherhood. It is thus important to elucidate how they understand certain acting strategies they engage in public sphere—i.e., *demonstrating* and acting on a *false invisibility* basis—since, notwithstanding these are aimed at protecting them from anticipated symbolic violence, engaging in some actions conceptually corresponding to such goal may in fact—unintentionally—impact upon maintaining the norms they find unfair.

Keywords: Same-Sex Motherhood in Poland, Non-Biological Mothers’ Experiences, Conceptual *Invisibility*, Legal Status and *the Context of Fear, Visibility vs. Invisibility* in Public Sphere

Katarzyna Andrejuk
Polska Akademia Nauk

Czy brak naturalizacji wyklucza nową tożsamość narodową? Konstruowanie tożsamości w narracjach wieloletnich imigrantów bez obywatelstwa polskiego

Abstrakt Artykuł opisuje narracyjne konstruowanie tożsamości przez osiadłych w Polsce wieloletnich imigrantów, którzy spełniają kryteria naturalizacji, ale nie chcą starać się o obywatelstwo państwa przyjmującego. Wśród przyczyn rezygnacji z polskiego obywatelstwa najczęściej wymieniają uzyskanie statusu pośredniego (karty stałego pobytu), a także zakaz posiadania podwójnego obywatelstwa w państwie pochodzenia oraz trudności biurokratyczne towarzyszące naturalizacji w Polsce. Nie wyklucza to jednak nowej tożsamości narodowej związanej z krajem przyjmującym. Status i doświadczenia biograficzne badanych nie wspierają stabilnej, statycznej wizji przynależności narodowej. W narracjach denizenów to kompetencje kulturowe oraz okres pobytu w danym kraju ujmowane są jako czynniki kształtujące tożsamość i przywiązanie do państwa wysyłającego lub przyjmującego. Bycie na emigracji, nawet wieloletniej i osiedleńczej, oznacza jednak stałe negocjowanie pomiędzy utożsamianiem się z krajem pochodzenia a nową tożsamością wynikającą z zakorzenienia w społeczeństwie przyjmującym.

Słowa kluczowe denizeni, imigranci osiedleńczy, tożsamość narracyjna, obywatelstwo, brak naturalizacji

Katarzyna Andrejuk – socjolog i prawnik, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Ukończyła studia na Uniwersytecie Warszawskim oraz Queen Mary University of London. Jako migrantolog brała udział w stażach i stypendiach badawczych, m.in. w European University Institute we Florencji, Herder-Institut w Marburgu, Central European University w Budapeszcie. Jej zainteresowania badawcze to: migracje, wielokulturowość, przedsiębiorczość imigrantów, Unia Europejska i procesy europeizacji.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk
Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa
e-mail: kandrejuk@ifispan

Czasem imigranci rezygnują z przyjmowania obywatelstwa państwa osiedlenia, chociaż żyją w nim od lat i spełniają kryteria naturalizacji. Nie oznacza to jednak, że długotrwały pobyt w nowym kraju nie wpływa na ich poczucie przynależności, utożsamienie się z kulturą oraz społeczeństwem przyjmującym. Celem tego artykułu jest analiza narracji tożsamościowych wieloletnich imigrantów, którzy pomimo prawnych możliwości nie występują o obywatelstwo polskie. Pozwoli ona określić, jakie uwarunkowania – psychologiczne, prawne, kulturowe – sprawiają, że takie jednostki nie decydują się na przyjęcie nowego obywatelstwa. Drugim kluczowym aspektem jest

opis procesu negocjowania i kształtowania nowej tożsamości przez imigrantów, którzy zaadaptowali się w nowej kulturze, a jednocześnie w wymiarze bardzo podstawowym (przynależności państwowej) podtrzymują zakorzenienie w kraju wysyłającym¹.

W literaturze socjologicznej i migracyjnej naturalizacja uważana jest od dawna za jeden z podstawowych wskaźników integracji politycznej migrantów (Blumenthal 1971; Garcia 1981). Podkreśla się też, że przyjęcie obywatelstwa sprzyja poprawie pozycji socjoekonomicznej imigrantów oraz ich integracji na rynku pracy państwa przyjmującego, a także wzrostowi wynagrodzeń (Bevelander, Veenman 2006; Steinhardt 2012). W państwach Unii Europejskiej naturalizacja polepsza pozycję ekonomiczną i szanse na rynku pracy imigrantów z państw trzecich (spoza UE) wskutek znoszenia barier prawnych w dostępie do zatrudnienia, natomiast w przypadku imigrantów z innych państw członkowskich Unii pozostaje bez większego znaczenia (Steinhardt 2012). W krajach wielokulturowych, przyjmujących tradycyjnie duże grupy imigrantów z różnych regionów świata przedmiotem badań były również determinanty naturalizacji. Analizy danych urzędowych ze Stanów Zjednoczonych dowiodły, że skłonność do naturalizacji zależy od kraju wysyłającego i jego uwarunkowań społeczno-kulturowych, a także od stopnia koncentracji przestrzennej społeczności imigranckich w państwie przyjmującym (Yang 1994). Badania imigrantów meksykańskich otrzymujących oby-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/D/HS6/03430.

watelstwo USA pokazały ponadto, że naturalizacji sprzyja zakorzenienie w postaci dzieci wychowujących się w nowym kraju, rodziny, a nawet własności nieruchomości w państwie przyjmującym (Portes, Curtis 1987). Z kolei analizy danych z Europejskiego Sondażu Społecznego wskazały, że osiedlający się w Europie imigranci z krajów politycznie niestabilnych bądź biednych są bardziej skłonni do naturalizacji niż imigranci z państw należących do Unii Europejskiej lub EFTA (Islandii, Szwajcarii, Norwegii) (Dronkers, Vink 2012).

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Tomas Hammar upowszechnił w studiach migracyjnych koncepcję denizenów, czyli rezydentów od lat żyjących w państwie przyjmującym bez obywatelstwa tego państwa. Szwedzki badacz piszący w języku angielskim wywiódł ten termin z tradycyjnego angielskiego pojęcia używanego w XIX wieku na określenie cudzoziemców, którzy zostali uznani za poddanych Korony Brytyjskiej, jednak nie mogli piastować tam urzędów publicznych ani otrzymać nadania ziemi od króla. Hammar pisał o denizenach przede wszystkim w kontekście uczestnictwa politycznego w demokratycznych państwach przyjmujących, argumentując, że powinni oni posiadać prawo głosu w wyborach przynajmniej na szczeblu lokalnym, co pozwoli uniknąć antagonizmów społecznych i utrzymać reprezentatywny charakter instytucji państwa. Wyodrębniając kategorię denizenów, badacz zaznaczył też istnienie trzech etapów wkraczania imigrantów do społeczeństwa przyjmującego: pierwszy z nich obejmuje zgodę na przyjęcie imigranta, druga faza to pozwolenie na stałe zamieszkanie, a dopiero ostatnim etapem jest naturalizacja.

Oczywiście nie wszyscy imigranci przechodzą przez wszystkie trzy stadia, stąd na przykład obecność denizenów (Hammar 1990: 14–18, 215–219)². Z kolei Brubaker nazwał fenomen współistnienia różnych kategorii mieszkańców kraju „strukturą podwójnego uczestnictwa” w państwie narodowym: z jednej strony uczestniczą w nim pełnoprawni obywatele, z drugiej strony – członkami wspólnoty są również denizeni, cieszący się szerokim zakresem praw, choć wykluczeni ze sfery publicznej (politycznej) (1989: 160–162). W późniejszych pracach zaczęto podkreślać ich uprzywilejowany status na tle innych migrantów długoterminowych, nielegalnie przebywających w danym kraju z uwagi na bezprawne przekroczenie granicy lub utratę pozwolenia na pobyt bądź takich, którzy nie mają jasnego statusu, ponieważ na przykład dopiero starają się o uznanie ich za uchodźców. Tych „nieuprzywilejowanych” imigrantów długoterminowych, naznaczonych – w przeciwieństwie do denizenów – ryzykiem wykluczenia nie tylko politycznego, ale też ekonomicznego, zaczęto nazywać margizenami (*margizens*) (Martiniello 1994:

² Kategoria denizena wymaga tu doprecyzowania, ponieważ różni badacze proponują częściowo niespójne definicje. Niektórzy socjologowie używają tego terminu w szerszym znaczeniu, na określenie wszelkich kategorii imigrantów bez obywatelstwa państwa przyjmującego (zwłaszcza Benton [2010]). Tłumaczy się to koniecznością zastąpienia angielskiego terminu *alien*, mającego negatywne konotacje, bardziej neutralnym określeniem (Benton 2010: 14). W tym artykule pozostaną jednak przy „tradycyjnym” Hammarowskim ujęciu, w którym denizenów definiuje się jako szczególną kategorię imigrantów osiedleńczych z pełnymi prawami pobytu w państwie przyjmującym. Ponadto niekiedy badacze analizujący zjawisko ich obecności w Europie nie zaliczają do tej kategorii obywateli Unii Europejskiej migrujących w jej obrębie (zwłaszcza Martiniello [1994]). Wbrew temu podejściu w niniejszej pracy wieloletnimi imigrantami bez obywatelstwa państwa osiedlenia określane będą żyjący w Polsce imigranci zarówno z krajów UE, jak i pozaeuropejskich. Wynika to z chęci analizy ich sytuacji społecznej właśnie z perspektywy obywatelstwa narodowego, a co za tym idzie – z perspektywy państwa narodowego.

42; Castles, Davidson 2000: 95–96). Dla podkreślenia korzystnej pozycji denizenów na tle innych migrantów oraz podobieństwa pomiędzy ich statusem a posiadaniem obywatelstwa Castles i Davidson użyli też określenia „quasi-obywatelstwo” (2000: 94).

W latach dziewięćdziesiątych popularność statusu denizena wynikała zarówno z dostępności statusów pośrednich (permanentnego rezydenta), jak też ze stosunkowo trudnego dostępu do obywatelstwa w wielu krajach – na przykład w Niemczech, przed wprowadzeniem reformy prawa o obywatelstwie na początku XXI wieku, imigranci z Turcji, tworzący największą diasporę w RFN, mieli utrudniony dostęp do naturalizacji nawet w drugim pokoleniu. W kolejnych latach surowe normy dotyczące naturalizacji złagodniono, ale zjawisko wieloletnich imigrantów osiedleńczych nieubiegających się o nowe obywatelstwo pozostało obecne. Pojęcie denizena na stałe zadomowiło się też w literaturze socjologicznej. Popularność terminu tłumaczy się jego atrakcyjnością jako sformułowania „pomiędzy skrajnościami”, „pośrodku”, dobrze obrazującego zacieranie granic oraz stanowiącego zaprzeczenie dychotomicznej wizji świata społecznego dzielonego na obywateli i nie-obywateli, porządku narodowego i międzynarodowego, swoich i obcych (Walker 2008).

Do opisywania migracyjnego życia pomiędzy kulturami oraz pomiędzy państwami stosuje się też koncepcję transnarodowości (np. Portes, Guarnizo, Landolt 1999; Vertovec 2009). Oznacza ona sytuację, w której liczne, nieustające powiązania z różnymi krajami są stałym elementem życia

jednostek; tacy „transmigranci” są zaangażowani w szeroko rozumiane życie społeczne w więcej niż jednym państwie (Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc 1995: 48). Mimo kontrowersji co do tego, czy kategoria transnarodowości oznacza opisanie nowego zjawiska, czy jedynie nową nazwę zjawisk od dawna występujących w sytuacji migracji (Portes i in. 1999: 218; Bauböck 2002: 15), jest ona obecnie powszechnym podejściem teoretycznym stosowanym do analizy procesów migracyjnych. Jej zastosowanie do teorii obywatelstwa znalazło wyraz w koncepcji obywatelstwa transnarodowego, rozwijanej przede wszystkim przez R. Bauböcka, która opisuje zjawiska wielorakiej jednoczesnej przynależności państwowej migrantów osiedleńczych. Badacz ten podkreśla, że obywatelstwo transnarodowe jest czymś innym niż obywatelstwo „ponarodowe”, oparte na prawach człowieka przysługujących uniwersalnie każdej jednostce. Przeciwnie, obywatelstwo transnarodowe uznaje ważność i trwałość przynależności do poszczególnych wspólnot politycznych i zakłada, że migrantom jako jednostkom faktycznie partycypującym w wielu różnych wspólnotach należy przyznać adekwatne prawa formalnego uczestnictwa w każdej z nich (Bauböck 1994; 2002). W niniejszym artykule odwoływać się jednak będę przede wszystkim do koncepcji denizena. Podejście to jest bardziej skoncentrowane na perspektywie społeczeństwa przyjmującego, a w centrum zainteresowania jest tu jednostka w wymiarze socjologicznym i psychologicznym; tymczasem perspektywa obywatelstwa transnarodowego skupia się na politycznym wymiarze przynależności, a po części stanowi też (w ujęciu Bauböcka) pewien postulat normatywny.

Metodologia

Wątkiem, który nie doczekał się wystarczającego opracowania w literaturze przedmiotu, jest poczucie przynależności i autoidentyfikacji osób, które mimo możliwości nie przyjęły obywatelstwa nowego kraju, a jednocześnie spełniają wiele innych kryteriów „udanej integracji”: ich migracja ma charakter osiedleńczy, przebywają w państwie przyjmującym legalnie, znają język i kulturę kraju pobytu, a ponadto są dobrze zintegrowani na rynku pracy – mają zatrudnienie lub prowadzą własne firmy. Kwestie te wymagają skupienia się na subiektywnej perspektywie badanych jednostek, ich sposobie przeżywania sytuacji konfrontacji z nową kulturą i indywidualnych procesach adaptacyjnych. Ważnym aspektem poniższego artykułu jest również fakt, że badaniem objęci zostali imigranci w Polsce, kraju tradycyjnie postrzeganym jako państwo przede wszystkim wysyłające emigrantów, a nie przyjmujące cudzoziemców. Opis doświadczeń biograficznych wieloletnich imigrantów jest tym ciekawszy, że przez lata spędzone na emigracji towarzyszyli oni wykluwaniu się polskiej wielokulturowości, co musiało wiązać się ze zmieniającą się wrażliwością (świadomością) społeczeństwa przyjmującego na problemy, z którymi spotykają się cudzoziemcy.

Źródłem opisu wskazanych zjawisk są wywiady pogłębione. Opowiadanie o własnych doświadczeniach stanowi tutaj sposób interpretowania i tworzenia swojej tożsamości, któremu przygląda się badacz. Teoretycy zajmujący się narracyjnymi schematami poznawczymi oraz narracyjnym konstruowaniem rzeczywistości podkreślają, że narracyjna

tożsamość pozwala jednostce zrozumieć siebie (stworzyć spójny obraz własnej osoby) w procesie zmiany i przy zmieniających się okolicznościach zewnętrznych. Na poziomie opowieści snutych w wywiadach może to przybierać różne formy: wyjaśniania, uzasadniania i racjonalizowania własnych zachowań i emocji, reinterpretowania przeszłych doświadczeń, a także porównywania się z innymi (Trzebiński 2002: 37). W rezultacie wyłania się narracyjna tożsamość, którą definiuje się jako proces wypełniania osobistą, indywidualną treścią wzorców ze wspólnego kulturowego repertuaru (Stemplewska-Żakowicz 2002: 113). Tożsamość narracyjna wpływa również na kolejne działania jednostki, „ponieważ kształtuje rozumienie przez jednostkę jej celów, planów i otoczenia, w jakim próbuje je realizować” (Trzebiński 2002: 38).

Wywiady zostały przeprowadzone w ramach szerszego badania dotyczącego przede wszystkim trajektorii zawodowych oraz przedsiębiorczości imigrantów, które obejmowało zarówno osoby naturalizowane, jak i cudzoziemców bez obywatelstwa. Przeprowadzonych zostało ponad osiemdziesiąt wywiadów z imigrantami prowadzącymi działalność gospodarczą w Polsce lub pracującymi w przedsiębiorstwach innych imigrantów. Mimo tak zawężającego kryterium selekcji osób do badania, spektrum badanych było różnorodne: rozmówcy różnili się poziomem wykształcenia, wiekiem, krajem pochodzenia. Badanie obejmowało cudzoziemców z państw Unii Europejskiej oraz krajów europejskich nienależących do Unii, a także imigrantów z Azji Wschodniej, Centralnej i Południowej. Oprócz pytań o karierę zawodową w wywiadach zadawano również pytanie o przynależność

państwową oraz o powody starań o naturalizację bądź przyczyny decyzji o nieubieganiu się o obywatelstwo polskie. Na potrzeby niniejszego artykułu do analizy wybrano dwanaście wywiadów z osobami, które spełniają kryteria naturalizacji, ale deklarują, że nie zamierzają starać się o polskie obywatelstwo. Jest to grupa nieuchwytna dla statystyk (które pokazują co prawda liczbę wystawianych kart stałego pobytu, ale już bez możliwości ustalenia, czy osoby z nich korzystające spełniają kryteria naturalizacji i czy zamierzają się o nią starać). Tym bardziej uzasadnione jest przeprowadzenie badania jakościowego.

Wspólnym mianownikiem była dobra integracja badanych na rynku pracy – prowadzenie własnej firmy w chwili badania lub w przeszłości. Rozmówcy sprawnie posługiwali się też językiem polskim. To, co mogłoby zostać uznane za ograniczenie metodologiczne (wywiady przeprowadzono jedynie w grupie osób odnoszących sukcesy na rynku pracy), uważam jednak również za szansę tego badania: uchwyciono opinie na temat naturalizacji i procesy problematyzowania tożsamości w grupie, która zintegrowała się ze społeczeństwem przyjmującym zarówno w sferze ekonomicznej, jak i kulturowej. Tym bardziej warte analizy są przyczyny, dla których badani odmawiają pełnego uczestnictwa we wspólnocie politycznej, osiągalnego przez naturalizację. Stanowi to ich autonomiczną, swobodną decyzję. Sytuacja życiowa i status rozmówców pokazują, że pod względem ekonomicznym czy społecznym nie stanowią grupy zmarginalizowanej. Ich marginalizacja w sferze politycznej (brak obywatelstwa to wszak brak możliwości udziału w wyborach) wydaje się dobrowolna.

Wywiady przeprowadzono w języku polskim, bez udziału tłumacza, z wyjątkiem jednego wywiadu przeprowadzonego w języku chińskim, zgodnie z wyborem rozmówczynie (która jednak bardzo dobrze zna język polski). Analizowane rozmowy odbyły się w latach 2014–2015. Analiza dotyczy imigrantów długoterminowych, przebywających w Polsce od co najmniej piętnastu lat. Wielu z nich miało możliwość naturalizacji nawet wcześniej. Badani imigranci deklarowali, że nie mają polskiego obywatelstwa i obecnie nie starają się o nie.

Obywatelstwo i naturalizacja w polskim ustawodawstwie

Procedurę i warunki uzyskiwania obywatelstwa polskiego przez obcokrajowców reguluje ustawa z 2 kwietnia 2009 roku o obywatelstwie polskim, która weszła w życie 15 sierpnia 2012 roku. Reguluje ona cztery podstawowe sposoby uzyskiwania obywatelstwa: z mocy prawa, przez nadanie, przez uznanie za obywatela oraz przez przywrócenie obywatelstwa polskiego. Na potrzeby niniejszej analizy kluczowe jest omówienie procedury uznania za obywatela oraz nadania obywatelstwa. W artykule 30 ustawa przewiduje, że cudzoziemca uznaje się za obywatela polskiego, jeśli przebywa w Polsce na podstawie zezwolenia na pobyt stały, prawa stałego pobytu lub zezwolenia na pobyt rezydenta długoterminowego Unii Europejskiej przez co najmniej trzy lata. Jeśli taki cudzoziemiec na stałe mieszkający legalnie w RP jest małżonkiem obywatela polskiego albo nie ma żadnego obywatelstwa (jest bezpaństwowcem), wówczas wymagany okres stałego pobytu skraca się do dwóch lat. Niezależnie od powyższych kry-

teriów cudzoziemiec posiadający zezwolenie na pobyt stały, prawo stałego pobytu lub zezwolenie na pobyt rezydenta długoterminowego Unii Europejskiej może być naturalizowany po dziesięciu latach legalnego i nieprzerwanego zamieszkiwania w Polsce. We wszystkich wskazanych przypadkach, oprócz kryterium okresu legalnego pobytu, konieczne jest posiadanie przez obcokrajowca stabilnego i regularnego źródła dochodu oraz tytułu prawnego do zajmowania lokalu mieszkalnego. Ponadto obywatelstwo polskie może uzyskać osoba legitymująca się zezwoleniem na pobyt stały od dwóch lat, jeśli posiada status uchodźcy lub uzyskała prawo pobytu w związku z polskim pochodzeniem. Obcokrajowcy starając się o naturalizację, muszą ponadto udowodnić znajomość języka polskiego. Jak wynika z cytowanych przepisów, do spełnienia kryterium naturalizacji w postaci okresu pobytu w Polsce należy doliczyć czas konieczny do uzyskania prawa stałego pobytu, zezwolenia na stały pobyt lub pobyt rezydenta długoterminowego. Co do zasady, cudzoziemiec spoza UE uzyskuje status rezydenta długoterminowego po pięciu latach nieprzerwanego pobytu na terytorium RP. Obywatele Unii Europejskiej (oraz członkowie ich rodzin) uzyskują natomiast po pięciu latach prawo stałego pobytu. Z kolei zezwolenia na pobyt stały udziela się cudzoziemcowi pozostającemu w związku małżeńskim z obywatelem polskim przez co najmniej 3 lata przed złożeniem wniosku, jeśli bezpośrednio przed złożeniem tego wniosku przebywał on nieprzerwanie na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej przez okres nie krótszy niż 2 lata. Ponadto zezwolenia na pobyt stały udziela się osobom o polskim pochodzeniu, uchodźcom i obcokrajowcom korzystającym z podobnych form

ochrony (np. pobyt tolerowany), a także dzieciom cudzoziemców stale przebywających w Polsce.

Dodatkowo obywatelstwo polskie bez odrębnych wymagań w zakresie długości pobytu i znajomości języka mogą uzyskać małoletni obcokrajowcy, jeśli choć jedno z rodziców ma obywatelstwo polskie. Zupełnie odrębnym trybem naturalizacji jest nadanie obywatelstwa przez prezydenta (art. 18–29 ustawy). Z uwagi na fakt, że jest to prerogatywa głowy państwa, nie muszą być spełnione żadne wymagania, a przyznanie polskiego paszportu znajduje się w obrębie dyskrejonalnej władzy prezydenta.

Wybór racjonalny czy emocjonalny? Przyczyny braku zainteresowania naturalizacją

Z perspektywy badanych imigrantów kluczowym aspektem rezygnacji ze starań o polskie obywatelstwo jest atrakcyjność uprawnień oferowanych przez statusy pośrednie, takie jak karta stałego pobytu. Wpisuje się to we wspomnianą wcześniej, analizowaną już w badaniach migracyjnych od lat osiemdziesiątych, tendencję do spadającego zainteresowania naturalizacją w sytuacji, gdy łatwiejszy do uzyskania jest status stałego rezydenta (lub podobny), który oferuje podobne korzyści jak sama naturalizacja – w kontekście na przykład dostępu do świadczeń społecznych czy usuwania ograniczeń na rynku pracy (Brubaker 1989: 162; Schuck 1989; DeSipio 1987 za: Neuman 2001: 259). Ten proces opisywany jest jako „dewaluacja obywatelstwa” (Schuck 1989). Jak wskazuje wypowiedź poniżej, rozwiązania oferowane posiadaczom karty

stałego pobytu są postrzegane jako wystarczające do ograniczenia barier w dostępie do praw społecznych, kulturowych czy ekonomicznych imigrantów w Polsce. Obywatelstwo polskie nie stanowiłoby tutaj znaczącej wartości dodanej, ponieważ wiąże się jedynie z uzupełnieniem uprawnień o prawa wyborcze. Małe zainteresowanie polityką i uczestnictwem w wyborach sprawia, że jest to zbyt nikła zachęta do naturalizacji.

Mam chińskie obywatelstwo. Nie przyszło mi do głowy ubiegać się o polskie obywatelstwo, bo mam kartę stałego pobytu, która ułatwia mi życie. Ale mam chiński paszport, więc nie ma problemów z powrotami do kraju. Myślę, że zostawiłam sobie obywatelstwo głównie dla wygody. [kobieta, Chiny, od 29 lat w Polsce]

Odrębną kategorią osób, które deklarują brak dążenia do naturalizacji, są obywatele Unii Europejskiej, czyli imigranci z krajów członkowskich UE. Każdy obywatel państwa należącego do Unii jest automatycznie posiadaczem obywatelstwa nazywanego popularnie „europejskim”. Różni się ono od opisanych wcześniej statusów pośrednich tym, że nie nadaje go państwo przyjmujące imigranta; jest ono immanentnie wpisane w posiadanie obywatelstwa dowolnego kraju członkowskiego. Natomiast podobnie jak w przypadku statusów pośrednich wiąże się z uprawnieniami i przywilejami wcześniej gwarantowanymi tylko obywatelom. W szczególności zapewnia szersze możliwości na rynku pracy: możliwość podejmowania zatrudnienia bez odrębnych zezwoleń oraz prowadzenia działalności gospodarczej na tych samych zasadach co Polacy. Tym samym status ten osłabia

dążenie do pełnej integracji. Wątek ten pojawiał się w licznych rozmowach, również z imigrantami, którzy w niedalekiej przyszłości spełnią kryteria naturalizacji w postaci długości nieprzerwanego pobytu. Wśród tych osób często padały deklaracje, że uzyskanie prawnej możliwości naturalizacji nie będzie skutkowało staraniem o obywatelstwo polskie. W przypadku dwóch rozmówców z Wielkiej Brytanii mieszkających w Polsce dopiero ewentualność wystąpienia Zjednoczonego Królestwa z UE była odnotowana jako potencjalna przyczyna starania się o naturalizację w przyszłości:

Nie czuję się Polakiem, więc nie mam [powodu]. Mam oczywiście powiązania z Polską, ale sam nie jestem Polakiem, nie czuję się Polakiem. Ponieważ nie ma pragmatycznej, praktycznej przyczyny do naturalizacji z powodu Unii Europejskiej, nie ma tej praktycznej przyczyny, więc nie robię tego. [...] Nie ma powodów ani emocjonalnych, ani praktycznych. Może gdyby Wielka Brytania opuściła Unię Europejską, musiałbym zmienić zdanie [śmiech]. [mężczyzna, Wielka Brytania, od 22 lat w Polsce; wywiad w języku angielskim]

Oczywiście jeśli będzie referendum, czy Anglia chce wyjść z Unii, to wtedy byłby lepszy powód żeby... Ułatwienie w życiu. [mężczyzna, Wielka Brytania, od 19 lat w Polsce]

Innym argumentem podnoszonym przez denizenów był fakt, że posiadanie obywatelstwa kraju innego niż Polska jest nawet korzystniejsze w kontekście braku obowiązku uzyskania wiz do niektórych krajów. To pokazuje, że ramy prawne, za pomocą których imigranci definiują swoją sy-

tuację i określają plany w zakresie obywatelstwa, wykraczają poza granice państwa narodowego, mają charakter transnarodowy. Poszukując najbardziej dogodnego dla siebie statusu, odwołują się do porządków prawnych różnych krajów i upatrują w nich dodatkowych uprawnień i przywilejów. Jak widać w narracji poniżej (rozmówczyni ma matkę Litwinę i ojca Polaka, mieszka od drugiego roku życia w Polsce), posiadanie paszportu określonego kraju traktowane jest instrumentalnie, pragmatycznie, nie musi oznaczać poczucia obcości w Polsce:

[Polskie obywatelstwo] nie jest mi to do niczego potrzebne, nie czuję żadnych ograniczeń związanych z brakiem obywatelstwa. [...] jeśli już to odczuwałam, to na plus posiadania obywatelstwa litewskiego. Bo tak jak mój tata, będąc Polakiem, musiał starać się o wizy wjazdowe, jadąc na wakacje na Litwę czy do Związku Radzieckiego, gdzieś do jakichkolwiek krajów, ja po prostu jako obywatel Związku Radzieckiego jeździłam sobie, gdzie chciałam, tak że to nie jest taki kłopot. Zresztą tak naprawdę w ogóle... Teraz w ogóle, biorąc pod uwagę możliwość wyjeżdżania do Stanów Zjednoczonych, to ja kupuję sobie bilet i jestem w Stanach, natomiast wszyscy moi znajomi Polacy muszą jechać do ambasady, więc nie odczuwam problemów z tym związanych. No ewentualnie z pisownią nazwiska, które jest niezrozumiałe i zawiera znaki litewskie, to stwarza jakies tam formalne kłopoty. [kobieta, Litwa, od ok. 30 lat w Polsce]

Długotrwałość doświadczenia migracji, będąca udziałem rozmówców wybranych do tej analizy, oznaczała, że byli oni (przynajmniej część z nich)

świadkami kluczowych przemian politycznych i społecznych od lat osiemdziesiątych do czasów obecnych. Jak wynika z relacji, rzutowały one na stosunek do naturalizacji. Ilustruje to wypowiedź cytowana poniżej, gdzie mowa jest nie tylko o okresie po akcesji Polski do Unii, ale również o wcześniejszych doświadczeniach – byciu cudzoziemcem w PRL-u i nieufności organów i funkcjonariuszy publicznych wobec osób starających się o obywatelstwo. O ile rezygnację z naturalizacji w okresie komunistycznym tłumaczono niechęcią władz, o tyle w czasie po wstąpieniu Polski do Unii głównym argumentem jest zbędność tej procedury w kontekście procesów europeizacji:

Ja nie mam do dzisiaj polskiego obywatelstwa. [...] Nie chciałem nigdy. To znaczy, w czasie komuny to było bardzo podejrzane, jeśli ktoś chciał zmienić, to od razu byłoby zainteresowanie odpowiednich służb, więc ja nie miałem tego... Dzisiaj już nie ma wiz, nie ma... Unia Europejska, więc... Nigdy nie miałem zamiaru ani nie czułem, że... jakiejś potrzeby mieć polskie obywatelstwo. [mężczyzna, Finlandia, od 39 lat w Polsce]

Często podnoszoną przyczyną niechęci do naturalizacji jest konieczność zrzeczenia się obywatelstwa kraju wysyłającego. Dzieje się tak w przypadku krajów, które nie akceptują podwójnej przynależności państwowej. Tę regułę zauważono też w innych krajach. Badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych pokazały, że zniesienie zakazu podwójnego obywatelstwa wpływa na wzrost liczby naturalizacji wśród imigrantów z różnych państw Ameryki Południowej: Kolumbii, Kostaryki, Dominikany, Ekwadoru czy Brazylii (Jones-Correa 2001;

Escobar 2004; Mazzolari 2009). Również analizy społeczności imigranckich w Europie wskazują, że złagodzenie prawodawstw państw wysyłających w zakresie dopuszczalności podwójnego obywatelstwa sprzyja naturalizacji w nowym kraju i integracji imigrantów (Freeman, Ögelman 1998).

Do państw nieakceptujących podwójnego obywatelstwa należy na przykład Ukraina, która jest krajem ojczystym największej społeczności imigranckiej w Polsce. Zakaz podwójnego obywatelstwa w prawie ukraińskim nie zawsze jest przestrzegany przez samych imigrantów. W przeprowadzonym badaniu wypowiadały się również osoby, które posiadają podwójną – polską i ukraińską – przynależność państwową; argumentem podnoszonym w ich przypadku był fakt, że konstytucja ukraińska za złamanie zakazu przyjęcia drugiego obywatelstwa nie przewiduje żadnych sankcji. Jak dowodzą jednak wypowiedzi rozmówców wybrane na potrzeby niniejszego artykułu, dla wielu Ukraińców w Polsce tak sformułowany zakaz (nieobarczony sankcjami) stanowi wystarczający impuls do rezygnacji ze starań o polskie obywatelstwo.

Założenie takie od razu było, oczywiście chce mieć kartę stałego pobytu, bo ona mi daje prawo do wszystkiego poza uczestnictwem w jakichś takich państwowych, nie wiem... głosowaniem, udziałem w wyborach, a jednak chciałam zachować obywatelstwo ukraińskie. Niestety, albo na szczęście w tej sytuacji, na Ukrainie nie ma podwójnego obywatelstwa, więc gdybym zdecydowała się na polskie, to musiałabym zrezygnować z ukraińskiego, tego robić nie chciałam, to był świadomy wybór. I mam kartę stałego pobytu, która mi daje prawo na pracę, na

przemieszczanie się i tak dalej, ale jestem obywatelką Ukrainy. [kobieta, Ukraina, od 15 lat w Polsce]

Podobny argument (o niedopuszczalności podwójnego obywatelstwa) pojawia się w wypowiedzi imigranta z Indii. W dalszej części narracji okazuje się jednak, że nie jest to główny powód rezygnacji z naturalizacji, a jedna z wielu współistniejących przyczyn, które kumulatywnie prowadzą do decyzji rozmówcy o pozostaniu przy pierwszym obywatelstwie. Pojawiający się tu ponownie wątek mobilności międzynarodowej wydaje się jednym z kluczowych aspektów rozważanych przy zmianie statusu prawnego; ponieważ mobilność ta jest możliwa bez posiadania polskiego paszportu, imigrant nie widzi potrzeby zmiany swojej przynależności państwowej:

To proste, bo jeżeli ja oddam paszport indyjski, to w tym momencie nie mogę mieć po prostu dwóch obywatelstw. Strona indyjska się nie zgadza. Dla mnie jest ważne, żeby mieć swoją tożsamość. Mnie się wydaje, że nawet jeśli wyjdzie ten przepis od strony indyjskiej, bo Polska się zgadza, że można mieć podwójne obywatelstwo, to nie widzę potrzeby. Ponieważ, jeśli ja mam wizę, która mi umożliwia, ja mogę po całej Unii Europejskiej, bo mam kartę pobytu, mam wizę do Anglii, do Kanady, do Stanów Zjednoczonych, to nie potrzeba, żeby zmieniać. [mężczyzna, Indie, od 25 lat w Polsce]

W argumentacji wieloletnich imigrantów bez obywatelstwa przeplatają się emocjonalne i racjonalne motywy jego wyboru. Najistotniejszym aspektem przywiązania do obywatelstwa kraju pochodzenia nie jest silna identyfikacja ze wspólnotą narodową

tego kraju, ale intensywność więzi rodzinnych. Pokazuje to wypowiedź obywatelki Kazachstanu cytowana poniżej. W innej z rozmów, prowadzonej z imigrantką z Kirgistanu, padła podobna, ale bardziej wyrazista deklaracja, że zrzeczenie się paszportu kraju wysyłającego mogłoby utrudnić relacje rodzinne, a zachowanie pierwszego obywatelstwa gwarantuje, że kontakty z najbliższymi nie zostaną ograniczone przez przeszkody administracyjne. Rozmówczyni z Kirgistanu nie spełniała jeszcze kryterium naturalizacji w postaci długotrwałości pobytu, lecz rozważała w wywiadzie zalety i wady naturalizacji, a jej wypowiedź była bardzo pomocna w zrozumieniu argumentacji cudzoziemców. W przypadku zakazu podwójnej przynależności państwowej aspekt posiadania rodziny w kraju wysyłającym stanowi silny bodziec skłaniający do pozostania przy obywatelstwie państwa emigracji:

Mam kazachskie obywatelstwo, mam kartę stałego pobytu, mam wszystkie prawa Polaka, tylko nie mogę głosować. Mam rodziców w Kazachstanie i nie chcę tak do końca jakby tracić więzi [...]. W Kazachstanie jest takie prawo, że jest tylko jedno obywatelstwo. A ja tak wszystko jedno czuję się bardziej z Kazachstanu, tak. Raczej będę mieszkała w Polsce z mężem, ale wszystko jedno, dopóki rodzice żyją, nie chcę [obywatelstwa polskiego]. [kobieta, Kazachstan, od 19 lat w Polsce]

Często przywoływanym argumentem są trudności administracyjne i biurokratyczne, które sprawiają, że imigrant – dysponując już statusem stałego rezydenta – łatwiej rezygnuje z naturalizacji. Skomplikowanie i długotrwałość procedury sprawia, że

jest ona przekładana w czasie, odkładana na dogodniejszy moment w życiu, zwłaszcza że wszystkie uprawnienia potrzebne do codziennego funkcjonowania w sferze społecznej czy ekonomicznej zostały już uzyskane dzięki karcie stałego pobytu. Takie podejście uwydatnia fakt, że przyjęcie obywatelstwa staje się aktem przede wszystkim symbolicznym, z perspektywy moich rozmówców – o niewielkim znaczeniu praktycznym. Od aktu symbolicznego wymaga się jednak, aby nie pociągał za sobą kolejnych zawiłości, które często stają się udziałem osób starających się o naturalizację. Trudności te mogą mieć charakter bardziej ogólny, dosięgający obcokrajowców bez względu na kraj pochodzenia, lub specyficzny dla pewnej grupy imigranckiej. Wietnamczycy na przykład zwracają uwagę na problem z przekładalnością charakterystycznych dla tej społeczności licznych imion i nazwisk, które są błędnie wpisywane do polskich paszportów:

– Ja mam obywatelstwo wietnamskie tylko. Jako... Mieszkam w Polsce na zasadzie, że mam kartę stałego pobytu, jestem rezydentem i tak dalej. No.

– Ale rozważała Pani w ogóle polskie, czy nie?

– Oczywiście, zawsze, tylko ja po prostu z bardzo prozaicznego punktu widzenia, z braku czasu jeszcze nie... nie aplikowałam. Znaczący, powinnam była to zrobić dziesięć lat temu. Dziesięć lat temu wzięłam się za to, tylko był wtedy problem. To się wiąże z polską administracją, ponieważ większość Wietnamczyków ma trójczłonowe, cztero- albo nawet pięcioczłonowe imię i nazwisko, to raz na karcie jest tak napisane, w akcie urodzenia jest tak napisane, tak że z drugiego imienia się robi nazwisko, z trzeciego się... Trzecie... Trzeci człon z drugim się przemienia

[...]. Tak że... I gdzieś tam dotarłam do tych polskich zapisów, jak zapisywać cudzoziemskie imiona i tam nie było jednoznacznej... jakby... definicji. I stąd po prostu te straszliwe problemy... problemy z urzędami. I dopiero jak się wyczyści to pole minowe, to dopiero można aplikować o... o tam obywatelstwo. Ale jak ja to sobie wyczyściłam, to mi się nie chciało, było po prostu dużo papierków i tak dalej. Więc na razie jest mi dobrze tak, jak jest. I tak normalnie mogę podróżować po Unii Europejskiej, do Azji południowo-wschodniej podróżuję... w obrębie krajów ASEAN-u podróżuję bez wizy, mój mąż musi ciężko pieniądze za wizy do Tajlandii, powiedzmy, czy do Kambodży. No, teraz Tajlandia już tam zwolniła, ale do niektórych krajów tak. [kobieta, Wietnam, od 25 lat w Polsce]

Generalnie to jest coś, co musiałbym się zastanowić nad tym i jakiś czas poświęcić. Brakuje mi po prostu czasu. Pracuję dziesięć-dwanaście godzin dziennie, więc nie mam czasu dla dzieci i nie mam czasu dla siebie, więc... [mężczyzna, Wielka Brytania, od 19 lat w Polsce]

Jeszcze bardziej wyrazistym przykładem odrzucenia naturalizacji z powodu wymogów biurowych i finansowych jest poniższa wypowiedź obywatelki Rosji mieszkającej w Polsce. Podkreśla ona konieczność ponoszenia w przypadku procedury naturalizacyjnej nakładów finansowych, które są nieadekwatnie wysokie w stosunku do potencjalnej wartości dodanej obywatelstwa – uprawnień, które uzyskałby naturalizowany denizen, posiadający już kartę stałego pobytu i związane z nią przywileje. Mimo szczegółowego wyliczenia czasochłonnych i kosztochłonnych etapów natura-

lizacji rozmówczyni deklaruje, że „być może” rozpocznie starania o obywatelstwo polskie. Ta deklaracja prawdopodobnie wiąże się jednak bardziej z tym, jak rozmówczyni postrzega oczekiwania osoby prowadzącej wywiad odnośnie odpowiedzi na to pytanie. Po części może też wskazywać na mobilizujące znaczenie nowego prawa o obywatelstwie, które miało odbiurokratyzować procedurę naturalizacji. W podsumowaniu rozmówczyni opisuje obywatelstwo jako sympatyczny, ale zbędny „gadżet” dla wieloletnich imigrantów bez obywatelstwa państwa osiedlenia: fajnie je mieć, „ale nie za wszelką cenę”:

Mogłabym mieć [polskie obywatelstwo] i tym się zajmę być może w najbliższym czasie, ale wie pani co, to wszystko są dość duże koszty i bardzo dużo chodzenia wokół tego, więc... Też od roku przepisy się zmieniły, trzeba było pisać do prezydenta, a teraz już nie, w przypadkach takich jak mój przynajmniej. Ale nie wiem, po prostu na przykład nie jestem pewna, czy uznają mi ukończenie szkoły w Polsce, czy każą mi iść zdawać egzamin z języka polskiego. Bo na przykład... nie uśmiecha mi się płacenie ośmiuset złotych za coś, co... no. O to mi chodzi. I tak jest dużo rzeczy, które trzeba przetłumaczyć, przysięgłe tłumaczenia wszystkich dyplomów, już samo to... Wszystkich aktów urodzenia i tak dalej... Wpisać rosyjski akt urodzenia do polskiego urzędu stanu cywilnego. To wszystko kosztuje dużo czasu, dużo pieniędzy, to wszystko koszt idzie w setki złotych, tak że tam kilkadziesiąt złotych trzeba wydać, plus sama decyzja dwieście, plus zaraz się okaże, że trzeba zdawać egzamin, po prostu nie mam takiego budżetu. Bo polskie obywatelstwo może fajnie mieć, ale nie za wszelką cenę. [kobieta, Rosja, od 17 lat w Polsce]

Wątek braku zainteresowania naturalizacją po uzyskaniu karty stałego pobytu pojawia się, jak widać, w wielu relacjach obcokrajowców z państw trzecich (cytowane wypowiedzi imigrantek z Ukrainy, Kazachstanu, Chin, Rosji). Analogicznie powracającym tematem w przypadku imigrantów z państw członkowskich Unii jest zbędność obywatelstwa polskiego w związku z posiadaniem obywatelstwa „europejskiego”. Powtarzalność tych motywów, a przede wszystkim ich obecność w narracjach odwołujących się do innej argumentacji – na przykład o zakazie podwójnego obywatelstwa, o piętrzących się trudnościach biurowych – wskazuje na współistnienie w wielu jednostkowych przypadkach różnych, kumulujących się przyczyn rezygnacji z przyjmowania nowego obywatelstwa.

Narracyjne konstruowanie tożsamości przez denizenów

Sytuacja bycia na emigracji, czyli konfrontowania swojej kultury z normami i zwyczajami społeczeństwa przyjmującego, sprzyja problematyzowaniu własnej tożsamości oraz dostrzeganiu w powszednich praktykach dylematów związanych z poczuciem identyfikacji. W wielu wypowiedziach pojawia się namysł nad tymi zagadnieniami, nawet niewywołany bezpośrednim pytaniem. Status i doświadczenia biograficzne moich rozmówców nie wspierają stabilnej, statycznej wizji przynależności narodowej. Tożsamość imigrantów staje się kontekstowa i sytuacyjna, zmienia się na przykład pod wpływem wydarzeń z życia publicznego. Mobilizacja tożsamości może nastąpić w okresie kryzysu politycznego. W poniższej relacji imigrantka z Ukrainy (i żona obywatela polskiego) opowiada

o uczestnictwie w protestach na Ukrainie z przełomu 2013 i 2014 roku, które wiązały się z kontestacją ówczesnej elity politycznej i były początkiem konfliktu ukraińsko-rosyjskiego. Wypowiedź pokazuje, jak poczucie przynależności do kraju wysyłającego jest uzewnętrzniane i wzmacniane w sytuacji zagrożenia:

Przyjaciół [na Ukrainie] mam takich, z którymi podtrzymuję kontakty i spotykamy się regularnie. Brakuje, a szczególnie teraz, jak te wydarzenia są, mało turystyczne, to siedzimy dużo w Internecie, na Facebooku, śledzimy te wydarzenia. Byliśmy nawet, bo z dziesiątego na jedenasty grudzień teraz nawet była taka próba rozpedzenia Majdanu, siedzieliśmy w Internecie, oglądaliśmy to i zdecydowaliśmy, że jedziemy. I trzynastego po pracy do pociągu, czternasty piętnasty w Kijowie, piętnastego do pociągu, szesnastego z rana do pracy. Byliśmy dwa dni na Majdanie z mężem. Jest nam to bliskie cały czas. I prawdę mówiąc, nie jest mi to obojętne, choć nawet niekiedy, jak budują zdanie moi bliscy, to mówią „Tam u was”. Ja nie do końca jeszcze to tak odbieram. Bo rzeczywiście ja tu mieszkam. Bardziej na moje życie wpływają to prawo, te warunki, które tu są, i pewnie bardziej mnie powinno interesować, co się dzieje w Sejmie polskim, bo będzie za jakiś tam miesiąc miało przełożenie na moje warunki pracy, moje jakieś tam warunki życia. Powinnam być bardziej zainteresowana to, co się pisze w polskiej prasie, choć też znam ze względu na to, że mąż wie, co się dzieje, jakieś tam czy o lekarzach piszą, o medycynie, o jakichś zmianach. Bo to ma przełożenie na moje życie. A ja gdzieś tam cały czas śledzę to, co tam się dzieje, bo jakoś tak czuję, że to co moje, to jest tam. Czyli jestem... To chyba wszyscy

imigranci mają w pierwszym pokoleniu. Że nie do końca wiedzą, gdzie oni są. [kobieta, Ukraina, od 15 lat w Polsce]

Autorka tej wypowiedzi rozróżnia poczucie przywiązania oparte na emocjonalnym związku z krajem wysyłającym oraz pragmatyczne przywiązanie do kraju przyjmującego, którego sprawami „powinno się” interesować, ponieważ wpływają na jej codzienność, warunki życia czy sytuację ekonomiczną. Z jej perspektywy poczucie tożsamości jest zatem dwojakie, ale jego źródła są zróżnicowane – emocjonalne bądź pragmatyczne. Innym problemem, który porusza powyższa wypowiedź, jest różnica pomiędzy postrzeganiem imigrantki przez tych, którzy pozostali na Ukrainie („moi bliscy, to mówią «Tam u was»”) a jej samopostrzeganiem jako obcokrajowca, który w Polsce nie jest do końca u siebie.

W kolejnej narracji przywiązanie do Polski wyrażone jest przede wszystkim jako respektowanie kultury, obyczajów, norm prawnych, i znów – wynika głównie z czynników pragmatycznych („trzeba szanować, gdzie nasze mieszkanie, tak, bo tu zarabiamy pieniądze”). Rozmówca podkreśla jednak, że prawna zmiana przynależności państwowej nie wpłynęłaby na jego poczucie tożsamości i dlatego nie stara się o naturalizację. W tej wypowiedzi obywatelstwo jest postrzegane jako formalna ekspresja subiektywnego poczucia tożsamości; wcześniej w trakcie wywiadu rozmówca zaznaczał, że posiada wszelkie potrzebne uprawnienia dzięki karcie stałego pobytu. Ten przykład bardzo wyraziście pokazuje, że przesunięcie momentu nadania większości uprawnień ekonomicznych

i społecznych ze statusu obywatela do statusu stałego rezydenta sprawia, że niektórzy imigranci przypisują obywatelstwu rolę szczególną w definiowaniu uczestnictwa we wspólnocie. Staje się ono wyjątkowym „tożsamościowym” wymiarem przynależności, związanym z najgłębszą warstwą subiektywnej autoidentyfikacji:

Nawet jeśli zmienię paszport, ten papier, to nie stanę się Polakiem. Urodziłem się, jestem i będę Hindusem, tak, nie będę Polakiem, tak że dlaczego stracić swoją tożsamość. Oczywiście trzeba szanować, gdzie nasze mieszkanie, tak, bo tu zarabiamy pieniądze, przestrzegać wszystkie prawa i tak dalej. Ja wszystkich osobiście, ja wszystkich Hindusów namawiam w Polsce, żeby nie zmienili. Ale nie daje nic. Ja nie widzę w tym potrzeby. Bo tak czy siak będziemy zawsze wpisani, będzie wpisane, że urodzony w Indiach i tak dalej. Nie będzie Polakiem ani Amerykaninem. A to jest po prostu postrzeganie każdego. [mężczyzna, Indie, od 25 lat w Polsce]

Narracyjne konstruowanie tożsamości jest jednak bardzo subiektywne i indywidualne; poszczególne wypowiedzi przedstawiają czasem skrajnie różne wizje relacji pomiędzy identyfikacją narodową a obywatelstwem. Nie wszyscy imigranci postrzegają obywatelstwo jako szczególne odzwierciedlenie jednostkowej tożsamości. Analizując narracje migrantów z różnych krajów – nie tylko denizenów – zebrane podczas badania, w wielu wypadkach można zauważyć pewną niespójność pomiędzy czynnikami integracji kulturowej (znajomość języka polskiego, a nawet kultywowanie polskich tradycji przez wcześniejsze pokolenia rodziny migranta) a integracją polityczną, której podstawowym

wyrazem jest naturalizacja. Wyrazem tego rozchwiania determinantów integracji jest cytowana tu relacja imigrantki z Rosji, która wychowywała się w rodzinie o polskich korzeniach i od najmłodszych lat, mieszkając w Moskwie, poznawała polską kulturę, język i tym podobne. W jej przypadku migrację osiedleńczą poprzedził też roczny pobyt w polskiej szkole w Krakowie w wieku kilkunastu lat. Jednocześnie rozmówczyni, mieszkając od siedemnastu lat w Polsce, nie przyjęła polskiego obywatelstwa, zadowolając się kartą stałego pobytu. W tym przypadku staje się to świadectwem malejącego znaczenia instytucji obywatelstwa w budowaniu czy wzmacnianiu polskiej tożsamości, jego niewielkiej roli w kształtowaniu identyfikacji z krajem przyjmującym:

W dziewięćdziesiątym siódmym roku [przyjechałam na stałe do Polski]. Pracowałam w międzynarodowej korporacji i oddelegowano mnie do pracy tutaj tak naprawdę. Znaczy jestem... Moja sytuacja jest dość nietypowa, ponieważ pochodzę z rodziny polonijnej, w pewnym sensie, ponieważ moja matka jest Polką, która przez całe życie prawie mieszkała w Moskwie, znaczy przez całe świadome życie, może tak powiemy, przyjechała w wieku trzech lat do Związku Radzieckiego. Natomiast ona cały czas jakby jest i była świadoma swoich korzeni i cały czas jakby starała się podtrzymać taką więź z Polską w pewnym sensie. Ja jeszcze jako dziecko, ponieważ moi rodzice mieszkali w Moskwie blisko polskiej ambasady i polskiego centrum kulturalnego, to bardzo często chodziłam tam, korzystałam z biblioteki, chodziłam też tam na kurs polskiego. No bo w domu nie mogłam po polsku, z różnych takich przyczyn. Natomiast jak byłam... Miałam piętnaście

lat, to miałam możliwość wyjechać do Polski na rok do szkoły, do liceum. Znaczący był taki program, który był proponowany ludziom, którzy mają polskie pochodzenie, i można było na przykład rok uczyć się w polskiej szkole, łączyć się z tą tradycją, chodziłam do szkoły w Krakowie przez rok czasu, wtedy nauczyłam się polskiego bardzo dobrze. I później tak naprawdę życie w różnych miejscach świata. [kobieta, Rosja, od 17 lat w Polsce]

Jeszcze wyraźniej ten wątek rysuje się w biografii rozmówczynie urodzonej na Litwie i mieszkającej od drugiego roku życia w Polsce. W tej narracji obywatelstwo ujęte jest jako sprawa nieistotna, której nie poświęca się uwagi. Formalna przynależność państwowa nie odzwierciedla ani tożsamości narodowej (polska jest tak samo ważna jak litewska), ani rzeczywistych kompetencji kulturowych i głębokiego zakorzenienia w Polsce. Łatwość zachowania tych dwóch przynależności i polsko-litewskiej tożsamości jest też umożliwiona przez bliskość geograficzną (imigrantka od lat mieszka w Białymstoku, czyli niedaleko granicy litewskiej). Jest to w pewnym sensie tożsamość pogranicza, specyficzna dla Podlasia, gdzie od wieków współistnieją kultury polska, białoruska i litewska:

[Ja] się nie czuję, jakbym skądś wyjechała, dlatego że ja mam dwa kraje, w jednym spędzam wakacje, w drugim mieszkam, i dla mnie to jest takie naturalne tak naprawdę... [...] Urodziłam się na Litwie i tam mieszkalam do drugiego roku życia, a tutaj przyjechałam z mamą do taty. I od tego czasu mieszkam w Polsce. Oczywiście wyjeżdżam na Litwę na wakacje, na święta. Mieszka tam cała rodzina ze strony mamy. [...] Cała edukacja moja odbywała się w Pol-

sce, przez szkołę podstawową, przez szkołę średnią, studia też skończyłam tutaj. [kobieta, Litwa, od ok. 30 lat w Polsce]

Cytowane wypowiedzi potwierdzają, że brak dążenia do naturalizacji może pojawiać się również w przypadku osób wywodzących się z rodzin o polskich korzeniach. Wbrew temu, czego można by oczekiwać, poczucie związku tożsamościowego z Polską, istniejące jeszcze nawet przed momentem migracji osiedleńczej, niekoniecznie oznacza dążenie do „pełnego członkostwa we wspólnocie narodowej”, jak określa się naturalizację (Brubaker 1989). Ten dystans wobec przyjmowania obywatelstwa wspierają też regulacje ustawowe, konstruujące również rodzaj „statusu pośredniego” dla cudzoziemców o polskim pochodzeniu (ustawa o Karcie Polaka). Posiadacz Karty Polaka ma prawo do świadczeń zdrowotnych, może pracować bez zezwolenia i prowadzić działalność gospodarczą na tych samych zasadach co obywatele RP, może również na tych samych zasadach podejmować i odbywać studia (art. 6 ustawy o Karcie Polaka). Chociaż w przypadku posiadaczy Karty ułatwiona jest również naturalizacja, to przywileje gwarantowane przez status pośredni mogą również spowodować brak dążenia do dalszej integracji.

Denizeni, mimo długotrwałości pobytu na emigracji, żyją w przestrzeniach transnarodowych, które oznaczają nie tylko częste doświadczanie fizycznej mobilności ponad granicami, ale też uczestnictwo w ponadnarodowych sieciach społecznych i nawiązywanie do różnych tradycji kulturowych w życiu codziennym. To tłumaczy ich dystans wobec wszelkich deklaracji wyłącznej przynależno-

ści narodowej, na przykład niechęć do zrzekania się obywatelstwa kraju wysyłającego, niemożność wybrania jednej subiektywnej identyfikacji narodowej z paru równorzędnych:

Dla mnie teraz Polska i Francja są dwa istotne kraje z moim życiem, ja żyję w Polsce i żyję też we Francji, teraz ja jestem zupełnie zmieszany i z kulturą i z językiem; w związku z tym to jest dodatek, to jest jeden plus; ja się nie budzę rano żeby powiedzieć, o jestem imigrantem, jestem cudzoziemiec; ja się nie czuję cudzoziemiec, czuję się Francuzem, mieszkając w Polsce, ale tyle czasu mieszkam tu, tyle znajomych, przyjaciół, tyle tego, że dla mnie już nie ma narodowości, jest po prostu element życiowy, to po prostu głęboko siedzi. [mężczyzna, Francja, od 22 lat w Polsce]

Wydaje mi się, że dodatkowy dokument komplikuje życie. W ogóle po co... Nie czuję się w ogóle Polakiem. Nie wiem, z tożsamością moją francuską jest to problematyczne, ale mimo wszystko mój ten język podstawowy mam francuski. Ten kapitał emocjonalny w ogóle mam z Francji, bo to jest mój kraj, nie jestem tutaj taki, nie czuję się, nie widzę w ogóle, co obywatelstwo by mi to dało. [mężczyzna, Francja, od 21 lat w Polsce]

W studiach migracyjnych zauważa się, że „zakotwiczenie”, czyli adaptacja do nowego otoczenia na poziomie jednostkowej tożsamości, może przebiegać w bardzo zróżnicowany i zindywidualizowany sposób (Grzymała-Kazłowska 2013). Dla niektórych imigrantów zasadniczą „kotwicą” stanie się obywatelstwo, dla innych znacznie ważniejszy może być język lub rodzina. W wypadku badanych

tu wieloletnich imigrantów, kluczowym aspektem poczucia zadomowienia, swojskości, bycia „u siebie” jest długość pobytu w Polsce i związana z tym różnorodność doświadczeń, a nie naturalizacja. Ważną rolę odgrywa też zmieniające się podejście do cudzoziemców w Polsce i zaobserwowana przez badanych większa otwartość społeczeństwa przyjmującego, która pozwala imigrantom czuć się swobodnie w kraju osiedlenia. Jak zauważa jedna z rozmówczyń, imigranci stali się normalnym, zwyczajnym elementem społeczności, nawet w mniejszych miastach. Małe firmy etniczne prowadzone przez obcokrajowców odegrały dużą rolę w oswojeniu społeczeństwa przyjmującego z wielokulturowością:

To się zmieniło, jak przyjechałam na początku, to było jakby... To patrzyli na mnie w Częstochowie bardziej. Ale teraz po dziewiętnastu latach knajpki z Azjatami powstały, to już inaczej jest, handel z Chinami odbywa się. W Polsce przyzwyczaili się. Duże różnice między dziewiętnaście lat temu a teraz. [kobieta, Kazachstan, od 19 lat w Polsce]

Cytowana imigrantka podkreśla poczucie zakorzenienia w Polsce („wrastałam tu”), co wynika z bardzo młodego wieku w chwili emigracji, ukończenia polskiej uczelni, małżeństwa z Polakiem, doświadczeń na polskim rynku pracy. Następnie opisuje własną wersję domowo-rodzinnej wielokulturowości, w której rysują się dwie warstwy. Bardziej powierzchowna dotyczy kultywowania tradycji etnicznych w kuchni oraz zachowania rytuałów w okresach świątecznych. Jednak rozmówczynie zauważa również inny, głębszy aspekt etniczności jako skryptu kulturowego, który

pozwała jej zaakceptować przyjęte w jej rodzinie tradycyjne role kobiety i mężczyzny (wręcz być z nich zadowolona). Autorka wypowiedzi przypisuje ten styl życia rodzinnego swojemu pochodzeniu z bardzo konserwatywnego regionu w religijnym kraju muzułmańskim:

Przyjechałam tu, jak dwadzieścia lat miałam, nawet mniej trochę. Wrashtałam tu, nie jestem jakąś taką wyobcowaną osobą. [...] My mamy tak, jest pięćdziesiąt-pięćdziesiąt, kuchnia polska-kuchnia kazachska, staramy się kazachskie święta wszystkie obchodzić. Poza tym ja jestem z południa, to jest taki bardzo tradycyjny region, u mnie, tak, mąż jest bardzo szczęśliwy, bo u nas taki podział jest bardzo jasny, że ja jestem matką, kobietą, dom prowadzę, i jakby mnie to zadowala, nie mam pretensji. Chciałaś biznes [prowadzić własną firmę], tak, proszę bardzo, ale jakby dom musi być, żeby czuć dom. Teraz nie mogę iść do pracy za bardzo, bo wszędzie wymaga się duże oddanie, jak się do siódmej pracuje, to nie da się z dziećmi na spacer pójść. Tradycyjny dom mamy tutaj. [kobieta, Kazachstan, od 19 lat w Polsce]

Należy jednak pamiętać, że analizowane narracje konstruowane są z perspektywy dnia dzisiejszego oraz jego uwarunkowań, mogą być zatem usprawiedliwieniem lub racjonalizacją zachowań i postaw kształtowanych bez świadomego udziału jednostki. Czasem brak starań o naturalizację jest wynikiem dorastania w rodzinie denizenów, a imigrant wychowany w Polsce od najmłodszych lat, osiągnąwszy dorosłość, tym bardziej nie czuje potrzeby zmiany *status quo*. Taką sytuację opisuje wypowiedź rozmówczynie z Wietnamu, któ-

ra niemal całe świadome życie przeżyła w kraju „przyjmującym”. Swoją dwukulturowość i dwujęzyczność zawdzięcza rodzicom. To również oni podjęli w pewnym momencie decyzję o niepowracaniu do Wietnamu, ponieważ dzieci wychowane w Polsce lepiej niż kraj pochodzenia znały kraj imigracji oraz jego język. Opcja reemigracji i ponownego zamieszkania w Wietnamie nigdy nie pozostaje jednak całkowicie zamknięta (zwłaszcza dla pierwszego pokolenia migrantów), chociażby ze względu na kompetencje kulturowe i dostępność mobilnego stylu życia. Autorka tej wypowiedzi opisuje podwójne przywiązanie – do kraju wysyłającego i przyjmującego – i proces ciągłego negocjowania tożsamości, który jest trwale wpisany w jej osobowość i biografię. Rozważając kwestię tożsamości i wielorakiej lojalności imigrantów, używa porównania do uczuć i przywiązania emocjonalnego istniejącego w rodzinie, gdzie trudno (nie da się) wybrać „ulubionego” z najbliższych krewnych.

Przyjechałam z rodzicami w bardzo młodym wieku, bo w wieku lat sześciu. Mój ojciec tutaj... jakby... był na stażu, na stypendium, stażu, tak że jakby ściągnął rodzinę, czyli mnie i moją mamę, no i tak to się zaczęło, w osiemdziesiątym chyba bodajże dziewiątym. Tak, w osiemdziesiątym... Znaczący, nie wiem dokładnie kiedy, który miesiąc, ale osiemdziesiąt dziewiąty. No i zostałam tutaj aż do dzisiaj. To tyle. No i zaczęłam pierwszą szkołę, pierwszą klasę, no i tak... [...] „Na razie” przeciągnęło się tak mniej więcej do... powiedzmy, może połowy lat dziewięćdziesiątych, może końca lat dziewięćdziesiątych, kiedy po prostu tutaj jakby już... jakby pod względem bytowym to się wszystko ustabilizowało. Wiadomo też,

że dzieci – czyli w tym przypadku ja – już jestem na takim etapie, powiedzmy, edukacyjnym, że... że no co? No w szóstej klasie podstawówki teraz wrócić do Wietnamu, to też nie za bardzo ma sens. Po drodze przyszła na świat siostra. No, tak jak mówię, rodzice widzą, że tutaj można się rozwijać finansowo, prowadząc biznes, tak? No więc... no to ciągnijmy ten wóz dalej, tak? No i... no i teraz aktualny stan jest taki, że rzeczywiście to jest nasz stały... miejsce zamieszkania, czujemy się z nim związani. Ale jakby rodzice wiadomo, że nie wykluczają tego, że po prostu kiedyś na starość będą przyjeżdżać do Wietnamu albo chociażby raz tu, raz tam, pół roku tu, pół roku tam. Tak że jakby ta kwestia tego, czy to jest na stałe, czy nie na stałe straciła po prostu swój sens, tak? Po prostu mamy dwa mieszkania, dwa miejsca pobytu i to jest koniec. To jest jakby teraz powiedzieć, czy się bardziej kocha matkę, czy ojca. Albo czy dziadka, czy babcię. No to... no to to jest... to nie jest tego typu pytanie, tak? Po prostu. Tylko gdzie się aktualnie teraz mieszka, a gdzie za pół roku lub za rok. No i tyle. To oczywiście zależy też od sytuacji. [kobieta, Wietnam, od 25 lat w Polsce]

Kategorie narracyjne umożliwiają badanie tożsamości jako procesu, a nie tylko stabilnej struktury, a narracyjna tożsamość jest silnie związana z procesem interpretowania i nadawania znaczeń jednostkowym przeżyciom (Stemplewska-Żakowicz 2002: 112–113). Dlatego analiza narracji okazuje się szczególnie przydatna w badaniach nad tożsamością imigrantów, w przypadku których doświadczenia mobilności i wielokulturowości owocują splątanym i niejednoznacznym poczuciem przynależności. Tożsamość badanych ma charakter kontekstowy i adaptacyjny: rozmówcy posługu-

ją się elementami różnych kultur w codziennym życiu. Formalna przynależność państwowa, czyli obywatelstwo kraju pochodzenia, nie ogranicza tych wielokulturowych praktyk. Stanowi natomiast potwierdzenie więzi z krajem pochodzenia, tym ważniejszej, że – z uwagi na wieloletni pobyt osiedleńczy w innym państwie – związek ten stopniowo słabnie.

Podsumowanie

Z perspektywy moich rozmówców – denizenów mieszkających w Polsce – naturalizacja zachowała znaczenie jedynie symboliczne, jako formalny wyraz przynależności i identyfikacji. W sensie pragmatycznym większość uprawnień związanych z tym statusem cudzoziemcy otrzymują już dzięki karcie stałego pobytu, a w przypadku imigrantów z państw członkowskich Unii Europejskiej – dzięki obywatelstwu UE. To osłabia dążenie do uzyskania polskiego obywatelstwa. Wartością dodaną naturalizacji jest w tej sytuacji jedynie możliwość uczestnictwa w życiu politycznym (głosowania w wyborach), co jednak nie stanowi wystarczającej zachęty. W związku z jedynie symboliczną wartością obywatelstwa dla wieloletnich imigrantów znaczenia nabierają inne czynniki przesądzające o atrakcyjności naturalizacji. Należy do nich na przykład przyzwolenie lub zakaz podwójnego obywatelstwa w prawodawstwie państwa wysyłającego. Kwestią podnoszoną przez respondentów były też liczne trudności natury biurokratycznej związane z naturalizacją, które (biorąc pod uwagę niewielką praktyczną rolę obywatelstwa z perspektywy wieloletnich imigrantów) skutecznie powstrzymują przed staraniem się o polski paszport.

W niektórych narracjach silnie zarysowany jest wątek swobodnej mobilności pomiędzy krajami jako ważny czynnik wpływający na decyzję o naturalizacji. W relacjach pojawiały się uwagi o obywatelstwie polskim jako potencjalnie utrudniającym mobilność do USA, krajów byłego ZSRR, a także państw azjatyckich zrzeszonych w ASEAN. Jednocześnie zachowanie obywatelstwa państwa przyjmującego pozwala na taką mobilność bez ograniczeń. Ten kontekst pokazuje, że to transnarodowe (a nie narodowe) normatywne ramy mobilności stanowią jeden z aspektów wpływających na decyzję o naturalizacji.

Wypowiedzi moich rozmówców pokazują bardzo zindywidualizowane przeżywanie procesu zmiany przynależności i tożsamości. Symboliczne znaczenie obywatelstwa przekłada się na narracje tożsamościowe w dwojaki sposób. Z jednej strony niektórzy imigranci postrzegają obywatelstwo jako odzwierciedlenie najgłębszego zakorzenienia we wspólnocie i silnej polskiej tożsamości narodowej na poziomie indywidualnym. Takie osoby rezygnują ze starań o naturalizację, ponieważ nie jest ona powiązana z kluczowymi uprawnieniami (ekonomicznymi i socjalnymi), a stanowi w ich ocenie formalny wyraz subiektywnie odczuwanej przynależności. Drugie podejście zauważane w analizowanych narracjach pokazuje, że dla niektórych

imigrantów obywatelstwo straciło wartość jako wyznacznik indywidualnej tożsamości narodowej. Dla wielu denizenów brak polskiego obywatelstwa nie wyklucza utożsamiania się z Polską, jej kulturą i społeczeństwem. Badani przebywali w Polsce od kilkunastu bądź nawet kilkudziesięciu lat, zawierali związki małżeńskie z Polakami, przez lata uczestniczyli w polskim systemie edukacji. Niektórzy mają też polskie pochodzenie, ale już nie obywatelstwo. W narracjach tych rozmówców to kompetencje kulturowe oraz okres pobytu w danym kraju ujmowane są jako bardziej znaczący czynnik kształtujący tożsamość i przywiązanie do państwa wysyłającego bądź przyjmującego.

Bycie na emigracji, nawet wieloletniej i osiedleńczej, oznacza jednak stałe negocjowanie pomiędzy utożsamieniem z krajem pochodzenia a nową tożsamością wynikającą z zakorzenienia w społeczeństwie przyjmującym. W studiach dotyczących transnarodowości podkreśla się, że współcześni imigranci są właściwie „transmigrantami”, rozwijającymi równoległe trwałe więzi zarówno z krajem przyjmującym, jak i wysyłającym. Dynamika tych dwóch przywiązań jest zmienna, mogą wpływać na nią na przykład wydarzenia polityczne o potencjale wspólnototwórczym w państwie wysyłającym, takie jak konflikt na Ukrainie, w który zaangażowali się również mieszkający w Polsce imigranci.

Bibliografia

Bauböck Rainer (1994) *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*. Aldershot: Edward Elgar Publishing.

Bauböck Rainer (2002) *How Migration Transforms Citizenship: International, Multinational and Transnational Perspectives*. IWE Working paper 24/2002 [dostęp 16 października 2015 r.]. Do-

stępny w Internecie: <<https://eif.univie.ac.at/downloads/workingpapers/IWE-Papers/WP24.pdf>>.

Benton Meghan (2010) *A Theory of Denizenship*. London: University College London [dostęp 16 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://discovery.ucl.ac.uk/624490/1/624490.pdf>>.

Bevelander Pieter, Veenman Justus (2006) *Naturalisation and Socioeconomic Integration: The Case of the Netherlands*. IZA Discussion Paper no. 2153 [dostęp 16 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://ftp.iza.org/dp2153.pdf>>.

Blumenthal Sonia D. (1971) *The Private Organizations in the Naturalization and Citizenship Process*. „International Migration Review”, vol. 5, no. 4, s. 448–462.

Brubaker Rogers (1989) *Membership Without Citizenship: The Economic and Social Rights of Noncitizens* [w:] tenże, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*. New York: University Press of America, s. 145–162.

Castles Stephen, Davidson Alastair (2000) *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*. London: Macmillan Press.

Dronkers Jaap, Vink Maarten Peter (2012) *Explaining Access to Citizenship in Europe: How Citizenship Policies Affect Naturalization Rates*. „European Union Politics”, vol. 13, no. 3, s. 390–412.

Escobar Cristina (2004) *Dual Citizenship and Political Participation: Migrants in the Interplay of United States and Colombian Politics*. „Latino Studies”, vol. 2, no. 1, s. 45–69.

Freeman Gary P., Ögelman Nedim (1998) *Homeland Citizenship Policies and the Status of Third Country Nationals in the European Union*. „Journal of Ethnic and Migration Studies”, vol. 24, no. 4, s. 769–688.

Garcia John A. (1981) *Political Integration of Mexican Immigrants: Explorations Into the Naturalization Process*. „International Migration Review”, vol. 15, no. 4, s. 608–625.

Glick Schiller Nina, Basch Linda, Blanc Szanton Cristina (1995) *From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration*, „Anthropology Quarterly”, vol. 68, s. 48–63.

Glick Schiller Nina, Salazar Noel B. (2013) *Regimes of Mobility Across the Globe*. „Journal of Ethnic and Migration Studies”, vol. 39, no. 2, s. 183–200.

Grzymała-Kazłowska Aleksandra (2013) *Zarys koncepcji społecznego zakotwiczenia. Inne spojrzenie na tożsamość, adaptację i integrację imigrantów*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 57, nr 3, s. 45–60.

Hammar Tomas (1990) *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration*. Aldershot: Avebury.

Jones-Correa Michael (2001) *Under Two Flags: Dual Nationality in Latin America and Its Consequences for Naturalization in the United States*. „International Migration Review”, vol. 35, no. 4, s. 997–1029.

Martiniello Marco (1994) *Citizenship of the European Union. A Critical View* [w:] Rainer Bauböck, ed., *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*. Vienna: Avebury, s. 29–48.

Mazzolari Francesca (2009) *Dual Citizenship Rights: Do They Make More and Richer Citizens?* „Demography”, vol. 46, no. 1, s. 169–191.

Neuman Gerlad L. (2001) *Nationality Law in the United States and the Federal Republic of Germany: Structure and Current Problems* [w:] Peter H. Schuck, Rainer Münz, eds., *Paths to Inclusion: The Integration of Migrants in the United States and Germany*. New York-Oxford: Berghahn Books, s. 247–298.

Portes Alejandro, Curtis John W. (1987) *Changing Flags: Naturalization and Its Determinants Among Mexican Immigrants*. „International Migration Review”, vol. 21, no. 2, s. 352–371.

Portes Alejandro, Guarnizo Luis E., Landolt Patricia (1999) *The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field*. „Ethnic and Racial Studies”, vol. 22, no. 2, s. 217–237.

Schuck Peter (1989) *Membership in the Liberal Polity: The Devaluation of American Citizenship*, „Georgetown Immigration Law Journal”, vol. 3, issue 1, ss. 1-18.

Schuck Peter H., Münz Rainer, eds. (2001) *Paths to Inclusion: The Integration of Migrants in the United States and Germany*. New York–Oxford: Berghahn Books.

Steinhardt Max Friedrich (2012) *Does Citizenship Matter? The Economic Impact of Naturalizations in Germany*. „Labour Economics”, vol. 19, no. 6, s. 813–823.

Stemplewska-Żakowicz Katarzyna (2002) *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”* [w:] Jerzy Trzebiński, red., *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 81–113.

Trzebiński Jerzy (2002) *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] tenże, *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 17–42.

Vertovec Steven (2009) *Transnationalism*. London–New York: Routledge.

Walker Neil (2008) *Denizenship and the Deterritorialization in the EU*. EUI Working Papers 08/2008 [dostęp 16 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/8082>.

Yang Philip Q. (1994) *Explaining Immigrant Naturalization*. „International Migration Review”, vol. 28, no. 3, s. 449–477.

Cytowanie

Andrejuk Katarzyna (2015) *Czy brak naturalizacji wyklucza nową tożsamość narodową? Konstruowanie tożsamości w narracjach wieloletnich imigrantów bez obywatelstwa polskiego*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 146–166 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: www.przegladsocjologiijakosciowej.org.

Does the Lack of Naturalisation Exclude New National Identity? Constructing Identity in the Narratives of Denizens Living in Poland

Abstract: The article describes narrative construction of identity by immigrants settled in Poland, who do not want to apply for citizenship of the receiving country. The reasons of their disinterest in the Polish citizenship include: obtaining an intermediate status (permanent residence), prohibition of dual citizenship in the country of origin, administrative difficulties associated with naturalisation in Poland. The lack of Polish citizenship does not exclude new national identity connected with the receiving country. Status and biographical experiences of the explored group do not support a static, stable vision of national belonging. In the denizens' narratives, it is the cultural competences and length of stay in the country that decide about identity and connection to the sending or receiving country. Being an immigrant, even in the cases of long-term migration, means continuous negotiation between the connection with the country of origin and the new identity developed in the receiving country.

Keywords: Denizens, Long-Term Residents, Narrative Identity, Citizenship, Lack of Naturalization

Grzegorz Piotrowski
Södertörn University, Szwecja

Ruch społeczny czy subkultura? Alterglobaliści w Europie Środkowej i Wschodniej¹

Abstrakt Większość badań nad ruchem alterglobalistycznym koncentruje się na Europie Zachodniej i Ameryce Północnej, od czasu do czasu uwzględniając inne części świata. Badania na temat tego ruchu w krajach postsocjalistycznych Europy Środkowej i Wschodniej są mniej niż wyczerpujące i rzadko podejmowane z perspektywy porównawczej. Niniejszy artykuł ma na celu wypełnienie tej luki poprzez opisanie kluczowych wydarzeń z historii tego ruchu, jak również genealogii oddolnego aktywizmu w regionie. Ruch alterglobalistyczny rozwinął się w środowisku wrogo nastawionym do lewicowych ideologii i grup. Niniejszy artykuł ma wyjaśnić nie tylko rozwój ruchu alterglobalistycznego w regionie, lecz także jego źródła. Stawia również pytania o naturę ruchu i sposobów jego analizy – jako upolitycznionego ruchu społecznego lub subkultury i stylu życia. Bliskie związki oddolnych ruchów społecznych oraz subkultury i kontrkultury w Europie Środkowej i Wschodniej mogą sugerować nowe i świeże spojrzenie na badania ruchów społecznych.

Słowa kluczowe alterglobalizm, ruchy społeczne, Europa Środkowa i Wschodnia, subkultura, globalizacja

Grzegorz Piotrowski pracuje w Sztokholmie na Södertörn University i specjalizuje się w socjologii ruchów społecznych, anarchizmu, procesach demokratyzacji i zagadnieniach społeczeństwa obywatelskiego. Swój doktorat otrzymał w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim, później przebywał jako Junior Fellow w Collegium Budapest. Jest także zaangażowany w fundację Międzynarodowe Centrum ds. Badań i Analiz (ICRA).

Adres kontaktowy:

School of Social Sciences
Södertörn University
SE-141 89 Huddinge, Sweden
e-mail: grzegorz.piotrowski@sh.se

Najlepsze czasy ruch alterglobalistyczny² ma za sobą, część badaczy uważa go za zjawisko historyczne. U szczytu swojej popularności przyciągał uwagę uczonych, dziennikarzy i opinii publicznej, stał się też ramą mobilizacyjną dla wielu działaczy. Począwszy od „Bitwy o Seattle”, która towarzyszyła ministerialnej rundzie negocjacji Świa-

¹ Artykuł ukazał się w pierwotnej wersji w języku angielskim jako *Social Movement or Subculture? Alterglobalists in Central and Eastern Europe* w piśmie „Interface: A Journal for and About Social Movements”, vol. 5, no. 2, s. 399–421 (November 2013). Niniejsza wersja jest rozwinięciem i uzupełnieniem tamtej publikacji.

² Używam terminu alterglobalizm, ponieważ jest on najczęściej używany przez działaczy w Europie Środkowej i Wschodniej, w których terminy takie jak *Global Justice Movement* nie przyjęły się w ogóle, a określenie antyglobalizm szybko zostało porzucone na początku XXI wieku.

towej Organizacji Handlu w listopadzie 1999 roku, idee alterglobalizmu rozprzestrzeniły się na cały świat. Europa Środkowo-Wschodnia nie była wyjątkiem, zwłaszcza od momentu, kiedy zamieszki uliczne towarzyszyły spotkaniu Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego w Pradze we wrześniu 2000 roku. Jednak, w porównaniu z odpowiednikami z USA lub Europy Zachodniej, ruch alterglobalistyczny w Europie Środkowej i Wschodniej wykazuje kilka charakterystycznych i unikalnych cech.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie charakterystycznych cech ruchu alterglobalistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej oraz sugeruje możliwe wyjaśnienia jego specyfiki. W artykule pokazuję, że historia i genealogia ruchów społecznych w regionie, sięgająca połowy lat osiemdziesiątych, to najważniejsze czynniki kształtujące dzisiejsze ruchy społeczne, jak również ich odbiór. W porównaniu do innych regionów ruch alterglobalistyczny w Europie Środkowej i Wschodniej jest bardziej powiązany z subkulturami i kontrkulturą niż z grupami politycznymi, takimi jak partie polityczne, także pozaparlamentarne. W krajach Europy Środkowej i Wschodniej ruchy społeczne wywodzą się z subkultur młodzieżowych i nadal pozostają pod ich wpływem, co – według mnie – jest ściśle związane z genealogią ruchów społecznych oraz historią transformacji ustrojowej po 1989 roku.

Dane empiryczne wykorzystane w tym artykule zostały zebrane głównie podczas badań terenowych do pracy doktorskiej *Alterglobalism in Post-socialism: A Study of Central and Eastern European Activists*, jak i innych projektów badawczych. W latach

2007–2012 przeprowadziłem 38 pogłębionych wywiadów etnograficznych z kluczowymi działaczami z Polski, Czech i Węgier. Wywiady odbywały się po angielsku lub polsku, w jednym przypadku na Węgrzech rozmowa była tłumaczona na żywo. Informacje z wywiadów porównałem z publikacjami ruchu, jak również z obserwacjami uczestniczącymi podczas spotkań aktywistów i protestów. Moje badania oparte były na „etnografii wielu lokalizacji” (Marcus 1995) oraz badaniach typu *drive-by*³ (Fernandez 2008), w których kładzie się nacisk na znaczenie badań zarówno dla badacza, jak i badanych podmiotów. Jest to sposób, aby zrozumieć działaczy (w ujęciu Weberowskiego *Verstehen*), a nie tylko ich opisać. Spędziłem po kilka miesięcy w Pradze i Budapeszcie, uczestnicząc w wielu wydarzeniach organizowanych przez aktywistów. Śledziłem też uważnie przygotowania do „antyszczytu” w Warszawie w kwietniu 2004 roku i do Konferencji Klimatycznej (COP 14) w Poznaniu w 2008 roku.

Zdecydowana większość działaczy była w wieku pomiędzy dwadzieścia kilka a trzydzieści kilka lat, a jako działacze mieli kilka lat doświadczenia: brali udział w międzynarodowych protestach, wyjechali za granicę w związku ze swoją działalnością, redagowali czasopisma, strony internetowe i tym podobne. Prawie wszyscy działacze, z którymi rozmawiałem, byli studentami lub mieli wyższe wykształcenie, zazwyczaj z nauk społecznych lub związane z ochroną środowiska. W większości przypadków pochodzili z wielkich miast lub ich proces socjalizacji przebiegał w wielkich miastach,

³ Nieprzetłumaczalny idiom angielski określający badania przeprowadzone „jak przez okno jadącego samochodu”.

najczęściej po rozpoczęciu studiów. W większości przypadków można by ich określić jako pochodzących z klasy średniej (tylko dwie osoby deklarowały pochodzenie z rodzin robotniczych). Ich źródłem utrzymania była albo praca na uczelniach lub w organizacjach pozarządowych, czasem byli prekariuszami z wyboru: pracowali dorywczo na podstawie umów o dzieło lub zlecenie w sytuacji gdy potrzebowali pieniędzy. Część z aktywistów, z którymi rozmawiałem, zajmowała się też tłumaczeniami tekstów, zarówno na rzecz wydawnictw związanych z ruchem, w którym uczestniczyli, jak i na zasadach komercyjnych. Działacze, z którymi się spotykałem, bardziej definiowali się poprzez ideologie i wspólne doświadczenia niż przez członkostwo w organizacjach. Wynikało to z tego, że wiele z koalicji, w których uczestniczyli, było zwołanych *ad hoc* i dla konkretnego protestu. Niektórzy z działaczy przechodzili z jednej grupy do drugiej, w zależności od tego, która z grup najlepiej odpowiadała ich ideologicznym potrzebom. Ponadto w większości grup nie występowała żadna forma zinstytucjonalizowanego członkostwa: odbywa się ono na zasadzie działania. Udało mi się przeprowadzić wywiady z ludźmi z kampanii antyradkowej w Czechach, zrzeszającej wiele grup (takich jak Ruch Humanistyczny i Socialistická Solidarita), działaczami ekologicznej organizacji Nesehnutí, lokatorami eksmitowanego w 2012 squatu⁴ Milada, antyfaszystami, anarchistami z Czechosłowackiej Federacji Anarchistycznej (ČSAF), osobami z redakcji magazynu „A-Kontra” oraz anarchistami,

⁴ Squaty to, w największym uproszczeniu, nielegalnie zajęte pustostany wykorzystywane przez aktywistów jako miejsca do prowadzenia przez nich działalności społecznej. Więcej na ten temat w Piotrowski 2011.

którzy nie byli związani z jakąkolwiek grupą, ale odegrali ważną rolę w przygotowaniach do antyszczytu w Pradze w 2000 i *Global Street Party* w 1998 roku. W Polsce rozmawiałem z działaczami z Federacji Anarchistycznej, ze związku zawodowego Inicjatywa Pracownicza, z Pracowniczej Demokracji, ze stowarzyszenia Młodzi Socjaliści, z grupy Społeczeństwo Aktywne oraz ze stowarzyszenia Lepszy Świat. Na Węgrzech rozmawiałem z aktywistami z grup Zöld Fiatalok i Védegyelet i działaczami, którzy wcześniej byli zaangażowani w grupę Centrum, usiłującą stworzyć squat w Budapeszcie. Przeprowadziłem również wywiady z aktywistami, którzy unikali przynależności do jakiegokolwiek grupy i w późniejszym czasie brali udział w formowaniu partii politycznej LMP (Lehet Más a Politika – Polityka Może Być Inna). Działacze należeli do różnych rodzajów grup: od luźnych struktur (głównie anarchistycznych), poprzez kolektywy, stowarzyszenia, fundacje, organizacje pozarządowe, aż po partie polityczne. Ewentualne koalicje były zawiązywane na użytek akcji związanych z określoną kampanią (np. przeciwko radarowi/tarczy antyrakietowej) lub protestów, tak zwanych antyszczytów towarzyszących spotkaniom Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Banku Światowego czy Grupy G8.

Próbowałem znaleźć moich respondentów poprzez publikacje (głównie w Internecie), wykorzystując własne kontakty z działaczami z Polski, będąc na spotkaniach aktywistów, takich jak Europejskie Forum Społeczne (uczestniczyłem w edycjach w Malmö i Stambule) i podczas protestów. W Czechach i na Węgrzech korzystałem również z pomocy dwójki przyjaciół zaangażowanych w ruch alter-

globalistyczny, którzy wprowadzili mnie w lokalną specyfikę. Docierałem do kolejnych informatorów, opierając się na technice kuli śnieżnej, starając się utrzymać różnorodność ideologiczną, która odzwierciedlałaby skład ruchu, jak również starałem się utrzymać proporcje płci występujące w ruchu, charakteryzującego się nieznaczną, ale zauważalną przewagą mężczyzn (w moich wywiadach proporcje kształtowały się w stosunku 22 : 16, wśród aktywistów z krótszym stażem mężczyzn było nieznacznie więcej niż w przypadku działaczy z kilkuletnim doświadczeniem). Proporcje te były bardzo podobne we wszystkich badanych przeze mnie krajach. Ideologią najczęściej spotykaną przeze mnie były różnego rodzaju odcienie anarchizmu (czasem klasyfikowanego jako „postanarchizm” [por. Roussele, Evren 2011]) i różnego rodzaju nurty zaliczane do Nowej Lewicy, skupionej bardziej na problemach tożsamości i kulturowych niż na kwestiach związanych z klasą społeczną. Co charakterystyczne, w większości grup, na jakie natrafiłem, nie było sformalizowanego uczestnictwa, z wyjątkiem dwóch osób, które były członkami młodzieżówek lewicowych partii pozaparlamentarnych i siedmiu osób będących członkami organizacji pozarządowych (w większości węgierskich).

Analizowane kraje zostały wybrane ze względu na podobieństwa trajektorii ich rozwoju po zmianach ustrojowych 1989 roku: pokojowego przejścia do demokracji parlamentarnych i integracji ze strukturami NATO i UE, co nie oznacza, że są one jednorodne. Każdy z krajów ma swoją specyfikę przemian, jak na przykład pojawiające się podziały etniczne, a także jeśli chodzi o ich socjalistyczną przeszłość. W Polsce jednym z punktów zwrot-

nych było pojawienie się Solidarności w 1980 roku oraz wprowadzenie stanu wojennego w 1981 roku; węgierscy komuniści promowali odpolityczniający społeczeństwo „gulaszowy” komunizm, a w Czechosłowacji po 1968 roku czasy „normalizacji” spowodowały restrykcyjne traktowanie jakiegokolwiek opozycji. Skutkuje to różnymi trajektoriami rozwoju ruchów społecznych w regionie oraz, w efekcie, inną kompozycją ruchu alterglobalistycznego.

W niniejszym artykule postaram się scharakteryzować ruch alterglobalistyczny i określić cechy, które go definiują. Przedstawię historię ruchu w Europie Środkowej i Wschodniej, opisując najważniejsze protesty i mobilizacje w regionie, które uczyniły ruch widocznym. Później scharakteryzuję cechy ruchu w Europie Środkowej i Wschodniej, skupiając się na ponadnarodowej dyfuzji idei i ich lokalnej recepcji. W następnej części artykułu omówię relacje ruchu z subkulturą i kontrkulturą, aby zobaczyć, jak mogą one wpływać na rozumienie i analizę alterglobalistycznej fali mobilizacji. Następnie postaram się wykazać, że niektóre z powodów kształtujących współczesną radykalną oddolną aktywność w Europie Środkowo-Wschodniej leżą w przeszłości regionu, w tym genealogii aktywizmu i wrogości w stosunku do lewicy. W ostatniej części podsumuję wyniki badań.

Alterglobalizm w Europie Środkowej i Wschodniej

Jeżeli chodzi o działaczy zaangażowanych w alterglobalizm, Jeffrey Juris i Geoffrey Pleyers (2009) piszą o nowej kategorii działaczy, nazywając ich alteraktywistami:

[p]omimo różnych środowisk i kontekstów politycznych, każdy z młodych działaczy wyrażał głęboką krytykę nie tylko neoliberalnego kapitalizmu, ale także hierarchicznej praktyki organizowania tradycyjnej lewicy. Pojawiła się litania wspólnych tematów: poziomej organizacji, sieci współpracy, oddolnej przeciwładzy, budowania aliansów i twórczej akcji bezpośredniej. (s. 3 [tłum. własne])

Aktywiści z Europy Środkowej i Wschodniej podjęli wiele z tych debat w połowie lat dziewięćdziesiątych, co było powracającym motywem podczas fragmentów wywiadów o historii i rozwoju ruchu w Europie Środkowej i Wschodniej i co było potwierdzone w literaturze wydawanej przez aktywistów. Z powodu antykomunistycznej historii regionu i ogólnego odrzucania lewicowych grup i postulatów problemy te były podejmowane głównie przez luźno zorganizowane grupy podkreślające horyzontalne formy organizacji, antykapitalizm w połączeniu z antyautorytaryzmem i rezerwą w stosunku do polityki głównego nurtu, często skłaniające się ku pewnym nurtom i elementom anarchizmu. Słabość szerszego kontekstu grup lewicowych, które w innych krajach stanowiły trzon ruchu alterglobalistycznego, spowodowała zwiększenie znaczenia grup anarchistycznych w regionie. W poniższej części artykułu przedstawię główne wydarzenia i kampanie protestacyjne ruchu i spróbuję pokrótce naszkicować jego charakterystyczne cechy: niski poziom (politycznej) mobilizacji i odmienny, w porównaniu do innych części świata, skład.

Najważniejsze protesty

Protesty są jednymi z niewielu momentów, w których ruchy społeczne (rozumiane jako sieć grup

i osób nastawionych na konfrontację z ogólnie przyjętymi normami oraz instytucjami [della Porta, Dianni 2009: 13–15]) stają się widoczne dla szerszej publiczności. Pomiedzy szczytami aktywności, w tak zwanej „fazie zanurzonej” (Melucci 1989), działania ruchu są znacznie mniej spektakularne, mniej zorientowane na ich odbiór przez opinię społeczną, a bardziej skupione „do wewnątrz”. Nawet nawiązywanie i tworzenie sieci kontaktów jest znacznie mniej intensywne na tym etapie. Protesty są także często punktami zwrotnymi dla działaczy w kontekście ich rekrutacji, mobilizacji i wyboru taktyki, w zależności od przebiegu i osiągniętego (lub nie) celu protestów.

Ruch alterglobalistyczny stał się znany szerszej publiczności po zamieszkach w listopadzie 1999 roku (tzw. „Bitwa o Seattle”), kiedy tysiące protestujących zablokowało ministerialną rundę negocjacji Światowej Organizacji Handlu na temat wielostronnego porozumienia w sprawie inwestycji (Notes From Nowhere 2003). Jednak już w czerwcu 1998 roku miała miejsce inna mobilizacja – *Global Street Party*. Największe demonstracje i zamieszki miały miejsce w londyńskim City (Notes From Nowhere 2003: 184–195) i przyciągnęły uwagę mediów; wielu osobom umknęło podobne zdarzenie, które miało miejsce w Pradze. *Global Street Party* w Pradze był pierwszym (jak określali to niektórzy z działaczy) antykapitalistycznym protestem w Czechach. Zawierał większość cech charakterystycznych dla przyszłych protestów: poziomą organizację, był odpowiedzią na globalne wezwanie do działania (*Global Call for Action*), było wiele roszczeń i grup uczestniczących w tym wydarzeniu. W komitecie organizacyjnym były grupy

domagające się legalizacji marihuany, anarchiści, lewicowcy i antyfaszyści. Jeden z organizatorów⁵ tego protestu, o długiej historii aktywizmu w grupach anarchistycznych i organizator wielu innych wydarzeń, powiedział mi:

Nie wiem, czy widziałeś ulotkę i plakat na demonstrację... Było tam wiele antykapitalizmu, różnego rodzaju spraw i problemów. Była marihuana [...] i było tekno⁶, wiele rzeczy. I to było ekscytujące, i poszliśmy tam, i demonstracja po drodze zmieniła się w radykalną konfrontację z policją.

Cały uliczny protest przypominał karnawał z tańcami, muzyką i obalaniem porządku społecznego, jakim było przejmowanie ulic. Podobieństwo do karnawału jest często określane jako jedna z kluczowych cech protestów alterglobalistycznych (Notes From Nowhere 2003: 94). Idea imprezy ulicznej jako formy antykapitalistycznego protestu wywodzi się z Wielkiej Brytanii, z ruchu Reclaim the Streets, choć dalszych inspiracji można się także doszukiwać w sytuacionizmie. Pierwotnie Reclaim the Streets koncentrował się na akcjach przeciwko planom budowy autostrad, przekształcił się później w szerszą perspektywę krytyczną wobec kapitalizmu (Notes From Nowhere 2003). Pomyśły tego typu trafiły do Czech na dwa sposoby. Po pierwsze, niektórzy z działaczy wyjechali za granicę (głównie do Wielkiej Brytanii), zazwyczaj na

⁵ Na wyraźną prośbę działaczy, motywowaną działaniami policji i kontrwywiadu, ich wypowiedzi zostały poddane anonimizacji, a część szczegółów umożliwiających ich zidentyfikowanie została zmieniona lub usunięta.

⁶ Tekno to podgatunek muzyki techno, popularny w Czechach w latach dziewięćdziesiątych, bardziej radykalny muzycznie; przez wiele lat odbiorcy tekno spotykali się (wraz z aktywistami) na festiwalu Czech Tekk.

stypendia naukowe, i chcieli przywieźć to, co zobaczyli na brytyjskich ulicach z powrotem do kraju. Drugi sposób związany jest z rozwojem internetowych technologii komunikacyjnych. Niektórzy działacze (także ci, którzy wrócili z zagranicy) chcieli być w kontakcie z inicjatywami w innych krajach i zapisali się na listy mailingowe i serwery mailowe (*listservs*, obecnie ta technologia jest całkowicie zapomniana), a później zaczęli używać portali społecznościowych. W ten sposób mogli być na bieżąco z dyskusjami i czerpać inspiracje do nowych taktyk. Zapośredniczona dyfuzja (Giugni 2002) wydaje się być najbardziej powszechnym kanałem transferu idei ruchu do Europy Środkowej i Wschodniej, gdzie część aktywistów działała jako brokerzy (zwłaszcza ci, którzy wyjechali za granicę w latach dziewięćdziesiątych i na początku 2000 r.), który dzielili się kontaktami i informacjami. Byli to, według moich obserwacji, najczęściej ludzie z wyższym kapitałem społecznym (np. umiejętnościami językowymi). Stąd też spora reprezentacja osób zajmujących się tłumaczeniami wśród moich respondentów, przy czym często nie wynieśli oni tego kapitału z domu, lecz zdobyli go sami.

Szczytem aktywności ruchu alterglobalistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej były protesty towarzyszące spotkaniu Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Banku Światowego w Pradze we wrześniu 2000 roku. Był to w pełni międzynarodowy protest, który przyciągnął wielu aktywistów z zagranicy (nie tylko z regionu Europy Środkowej i Wschodniej, ale także z USA). Część działaczy przyjechała sporo wcześniej, aby nauczyć swoich czeskich kolegów nowych taktyk i strategii. Demonstracje, które trwały kilka dni, przekształciły

się w zamieszki i – w rezultacie – doprowadziły do wcześniejszego zakończenia szczytu. Dla wielu działaczy było to punktem zwrotnym w ich życiu. Jeden działacz z Budapesztu opowiedział mi – raczej typową – historię:

W 2000 roku w Pradze miały miejsce wielkie demonstracje przeciwko Bankowi Światowemu i MFW, i to była największa rzecz w moim życiu jako działacza. To było dla mnie bardzo ważne, bo wszystko, co już wcześniej można było przeczytać o funkcjonowaniu systemu w książkach, było widoczne podczas demonstracji. To było szokujące dla nas, dla naszej grupy z krajów postkomunistycznych, żeby zobaczyć, jak wiele takich lewicowych grup istnieje i działa na Zachodzie.

Inne ważne wydarzenia alterglobalistyczne w regionie to antyszczyt w Warszawie z końca kwietnia 2004 roku, zorganizowany, aby oprotestować Europejskie Forum Gospodarcze i demonstracje podczas konferencji ONZ w sprawie zmian klimatu w Poznaniu w grudniu 2008 roku (zwanej COP 14). Były też protesty 15 lutego 2003 roku, kiedy miliony ludzi na świecie wzięły udział w protestach przeciwko nadchodzącej wojnie w Iraku (Diani 2009). Po pewnym czasie działacze w regionie zaczęli dostosowywać repertuar działań opracowany przez ruch alterglobalistyczny do lokalnych warunków i inicjatyw. Obecność grup na różnych protestach przeciwko Światowej Organizacji Handlu, Międzynarodowemu Funduszowi Walutowemu i tak dalej zaczęła być nazywana „skakaniem od szczytu do szczytu” lub „turystyką protestu”, ponieważ wiele osób łączyło to z wakacjami (Yuen, Burton-Rose, Katsiaficas 2004). Ponadto, jak to pod-

sumował Richard Day, „[u]dział w szczytach jest drogi i jest poza zasięgiem zmarginalizowanych grup” (2005: 139 [tłum. własne]). Dla aktywistów z Europy Środkowo-Wschodniej bariera finansowa była często nie do pokonania, a idea wyjazdu za granicę na masowe protesty została zarzucona (jak mi mówiono) wkrótce po antyszczycie w Heiligendamm w Niemczech w 2007 roku, który dla aktywistów z Europy Środkowej i Wschodniej zakończył się rozczarowaniem. Demonstracje nie spowodowały perturbacji w przebiegu oficjalnego spotkania, a aktywiści ze wschodu czuli się zmarginalizowani podczas antyszczytu (po części z powodu ich małej liczby). Masowe protesty pod hasłami alterglobalistycznymi pozwoliły działaczom na spotkanie, wymianę pomysłów i wreszcie poznanie siebie nawzajem. Jedną z polskich działaczek (aktywna w feministycznych, anarchistycznych, artystycznych i wielu innych inicjatywach na przestrzeni lat) powiedziała mi o znaczeniu manifestacji w Pradze dla ruchu:

To była pierwsza wielka rzecz zorganizowana dla polskich alterglobalistów, anarchistów, kilku czerwonych, jakichś kolektywów [...] nawet zorganizowano kilka autokarów. To był pierwszy taki wspólny wyjazd, który pozwolił ludziom poznać się nawzajem. Bo jeśli ruch ma się zorganizować w jakiś sposób, trzeba zobaczyć, że jest tam, powiedzmy, sto dwadzieścia osób, które są anarchistami, lewicowcami, kimkolwiek. Wydaje się raczej oczywiste, ale jak się tworzy wspólne szeregi, wydaje się bardziej realne. Tak że myślę, że był to bardzo ważny moment. Było tak dlatego, że, oczywiście, różne grupy już działały, ale to był pierwszy raz, aby zobaczyć, że „O, jest nas tak wielu!”.

Schyłek ruchu alterglobalistycznego ma częściowo swoje korzenie w jego formie organizacyjnej – większość sieci istnieje tylko podczas dużych protestów oraz kampanii i podczas przygotowań do nich. Między tymi szczytami działalności nie istnieją niemal żadne stabilne struktury organizacyjne. Istnieją miejsca, w których aktywiści wymieniają się pomysłami i próbują rekrutować nowych członków, czyli tak zwana „scena”⁷. Składają się na nią „bary, puby, centra społeczne, squaty” (Leach 2008: 1051). W Europie Środkowej i Wschodniej scena jest i była pod bardzo dużym wpływem subkultur i dlatego przyciąga określony rodzaj ludzi. I choć jest wiele barów i pubów, w tym obrazie nie występują squaty: nie ma ich na Węgrzech, jest kilka w Czechach i mniej niż tuzin w Polsce (Piotrowski 2011). Wiele barów staje się zbyt skomercjalizowanymi lub zbyt drogimi jak na gust działaczy. Muzyka alternatywna także nie jest obecna w klubach w Europie Środkowo-Wschodniej w takim stopniu, w jakim jest obecna w krajach zachodnich. Brak stabilnych struktur organizacyjnych i często międzyosobowa (zamiast międzyorganizacyjnej) zależność sieci – w szczególności w przypadku sieci międzynarodowych – są często postrzegane, na równi z brakiem wyraźnego pozytywnego programu, jako największe wyzwania ruchu alterglobalistycznego (Krzemiński 2006). Dla niektórych działaczy zagraniczne korzenie ruchu i skłonność do korzystania z nie-lokalnych wzorców protestu

⁷ „Scena” jest zarówno terminem naukowym (Leach 2008), jak i używanym przez aktywistów. Oznacza przestrzeń wokół ruchów społecznych, ale też często wokół subkultur, wykorzystywaną przez działaczy jako miejsce do rekrutacji nowych członków, spotkania się z ludźmi mniej zaangażowanymi w działalność ruchu lub subkultury. Termin ten opisuje także infrastrukturalną stronę ruchów lub subkultur: miejsca spotkań, koncertów i podobne.

i mobilizacji również były problemem (Žuk 2001). Jeden z działaczy o długiej historii przynależności do grup anarchistycznych i feministycznych powiedział mi:

Mam wrażenie, że ruch w regionie przejmuje wzorce ruchu z Zachodu. Na przykład przyjmuje *Food Not Bombs*⁸ i to jest pomysł przywieziony stamtąd, nawet *squatting* jest również importowane z zagranicy. I to jest słabość ruchu w tym regionie, ponieważ czerpie z wzorców ruchu z Zachodu.

Jakkolwiek brak struktur i pozytywnego programu jest ogólną tendencją w ruchu alterglobalistycznym, słaba infrastruktura ruchu – scena – jest zjawiskiem typowym dla Europy Środkowo-Wschodniej. Skutkuje to problemami dla ruchów w kwestii mobilizacji nowych działaczy, jak również stwarza problemy czysto ekonomiczne dla ruchu i samych aktywistów, w szczególności dla tych określających się jako „prekariusze z wyboru”.

Charakterystyka alterglobalistów w Europie Środkowej i Wschodniej

Jedną z głównych cech charakterystycznych ruchu w Europie Środkowej i Wschodniej jest jego niewielka skala. Porównując do mobilizacji w innych częściach świata, w tym regionie są one wyraźnie mniejsze, z wyjątkiem protestu S26⁹ w Pradze,

⁸ *Food Not Bombs* wywodzi się z San Francisco i od 1980 roku polega na wyrażaniu protestu przeciwko wojnom i zbrojeniom poprzez rozdawanie potrzebującym wegetariańskiego lub wegańskiego jedzenia.

⁹ Antyszczyty i większe wydarzenia alterglobalistyczne były promowane za pomocą kodów składających się z pierwszej litery nazwy miesiąca i daty głównego protestu, w Pradze miał on miejsce 26 września.

który i tak nie należał do rekordowych – szacuje się, że wzięło w nim udział ponad 30 000 osób (Notes From Nowhere 2003). WA29 – protest przeciwko Europejskiemu Forum Ekonomicznemu w Warszawie – zgromadził około 10 000 osób, COP 14 w Poznaniu w 2008 roku przyciągnął nie więcej niż 1500 ludzi podczas końcowej demonstracji (obserwacje własne i dane policji). Dla porównania, kolejny szczyt ONZ w sprawie zmian klimatu, COP 15 rok później w Kopenhadze, przyciągnął około 30 000 osób w ramach głównej demonstracji (Fisher 2010). W demonstracjach z 15 lutego 2003 roku przeciwko wojnie w Iraku w Warszawie i Pradze wzięło udział nie więcej niż kilka tysięcy osób, w Budapeszcie na Placu Bohaterów, według moich informatorów, było mniej niż tysiąc, w innych dużych miastach było do kilkuset uczestników, podczas gdy w Rzymie było 1,5 miliona, a we Florencji około milion osób (Diani 2009). Ta rzekoma apatia społeczna jest często tematem rozmów i dyskusji wśród działaczy w regionie, porównujących swoje wydarzenia do protestów z innych krajów. Na przykład, gdy polscy Oburzeni, nawiązując do hiszpańskiego ruchu *Indignados*, zorganizowali „Dzień Gniewu” w Warszawie, około 100 osób przybyło na protest. W tym samym czasie w Poznaniu odbywał się koncert hardcorowej grupy Apatia (gra słów niezamierzona), znanej z politycznego zaangażowania, który przyciągnął ponad 700 osób ze „sceny”¹⁰. Sytuacja ta wywołała burzliwą dyskusję na temat roli i pozycji muzyki alternatywnej i ruchów społecznych w Polsce i ich bliskich (czasem zbyt bliskich, zdaniem niektórych działaczy) związków.

¹⁰ Dyskusja może być prześledzona tutaj: http://cia.media.pl/apatia_zamiast_gniewu_czyli_powrot_do_dyskusji_polityka_a_subkultura (dostęp 16 stycznia 2012 r.).

W porównaniu do krajów Europy Zachodniej ruch alterglobalistyczny w Europie Środkowej i Wschodniej jest o wiele bardziej zdominowany przez grupy anarchistyczne niż jakkolwiek inną ideologię. Struktury poziome są ważne dla tych grup jako przywiązanie do własnych ideałów. Dlatego politycy są najczęściej postrzegani jako wrogowie, a nie potencjalni partnerzy, przede wszystkim dlatego, że ich działania nie są postrzegane jako motywowane wytycznymi moralnymi (jak to jest w przypadku działaczy), ale troską o własne interesy. Dotyczy to także członków pozaparlamentarnych partii politycznych włączających się w protesty alterglobalistyczne. W Czechach w 2008 roku rozpoczęła się kampania przeciwko planom budowy bazy radarowej dla amerykańskiego projektu tarczy antyrakietowej. Jeden z kluczowych działaczy tej kampanii powiedział mi, że dopiero wtedy, gdy niektórzy z nich zdecydowali się na strajk głodowy – w celu uzyskania uwagi mediów i opinii publicznej – politycy opozycyjnej partii zaproponowali swoją pomoc. Oferta została odrzucona z dwóch powodów: kampania nie skorzystałaby wiele na takim sojuszu w danym momencie i partia opozycyjna była tą, która rozpoczęła negocjacje dotyczące projektu tarczy antyrakietowej (Navrátil 2010). Rzecznik prasowy kampanii powiedział mi:

Kilka minut temu otrzymałem SMS od ekspremiera Paroubka z Partii Socjaldemokratycznej, że chce przyjść tu jutro, więc po prostu przyjdzie. Zgaduję, że chce zbić kapitał na tym temacie, bo wie, że dwie trzecie Czechów jest przeciwko temu, a on jest teraz w opozycji, więc musi mówić, co ludzie chcą. To znaczy nie musi, ale chce.

Kiedy w 2008 roku koalicja działaczy organizowała protesty przeciwko zmianom klimatu, które miały towarzyszyć spotkaniu COP 14, pojawiły się konflikty wewnętrzne, inicjowane głównie przez anarchistów. Straszili oni opinię publiczną, mówiąc, że „wszystko może się zdarzyć” i że nie można wyeliminować możliwości, iż niektórzy agresywni demonstranci mogą przyjechać, aby wziąć udział w proteście. Kiedy ich działania spotkały się z negatywną reakcją innych organizatorów, pojawiło się kilka oświadczeń oskarżających inne grupy (Zielonych 2004, Młodych Socjalistów i Młodych Socjaldemokratów), że są oni niczym więcej niż grupą karierowiczów i zasugerowali, że organizują oni demonstrację tylko po to, aby zbić kapitał polityczny dla siebie. Było to również dlatego, że podczas większości demonstracji realizowana jest zasada *no logo*: żadne partyjne flagi lub banery nie są dozwolone, można używać tylko tych, które reprezentują całą koalicję. Często zasada ta jest łamana, co skutkuje wewnętrznymi podziałami i sporami. To było główną osią konfliktu w INPEG – Inicjatywie Przeciw Gospodarczej Globalizacji – koalicji, która zorganizowała protesty w Pradze w 2000 roku. Konflikty spowodowały wyłączenie niektórych grup i doprowadziły do poważnego rozłamu w koalicji. Jeden z członków INPEG powiedział mi:

Potem [po szczycie] byliśmy całkowicie zmęczeni i wyczerpani, podzieliliśmy się i poszliśmy do naszych domów, a następnie, nie pamiętam dokładnej daty, było kolejne spotkanie INPEG. I tak naprawdę to był jeden wielki konflikt między anarchistami a tymi z Solidarności Socjalistycznej [Socialistická Solidarita], ponieważ było porozumienie w INPEG,

że wszystkie prace zrobiliśmy i cała propaganda była podpisana jako koalicja INPEG, a oni nie chcieli się podporządkować.

Transnarodowa dyfuzja idei i ich lokalna recepcja

Procesy transnarodowej dyfuzji zaowocowały rozprzestrzenianiem się idei alterglobalistycznych w Europie Środkowo-Wschodniej. Kreatywne sposoby protestu przyjęto nierównomiernie w całym regionie z powodu różnych kultur protestu i innych struktur możliwości – najczęściej prawnych. Niektóre taktyki były albo zabronione, albo też ich prawne skutki zniechęcały do korzystania z tych taktyk przez aktywistów. Tak było na przykład w przypadku *squattingu* i okupacji, które nie są postrzegane i stosowane równomiernie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, zupełnie nie występują na przykład na Węgrzech, podczas gdy w Polsce funkcjonuje kilkanaście squatów. Ruch alterglobalistyczny nie rozwinął się jednorodnie, ponieważ jego repertuar protestu inspirowany był przez ponadnarodowe idee, które były przetłumaczone i dostosowane do lokalnych warunków, w których niektóre pomysły przyjmowały się lepiej niż inne. Na przykład używanie dużych marionetek podczas ulicznych protestów, podobnych do tych obserwowanych w Seattle i Genui, jest popularne w Czechach, ale rzadko występuje w Polsce lub na Węgrzech.

Wiele z taktyk, takich jak podział demonstracji na kilka marszy w Pradze, całkowicie zaskoczyło policję (Notes From Nowhere 2003: 286–297). Podobnie grupowanie się ludzi na grupy wsparcia poprawiło

bezpieczeństwo aktywistów, ponieważ potencjalni prowokatorzy byli łatwiejsi do wykrycia, a w przypadku aresztowania działaczy, pozostali od razu wiedzieli, kogo brakuje. Te taktyki przeżyły upadek ruchu alterglobalistycznego: niektóre zostały przyjęte przez inne rodzaje ruchów, niewywodzących się ze środowiska alterglobalistycznego, takie jak pojawiający się „autonomistyczni nacjonaliści” – prawicowe grupy o antykapitalistycznych przekonaniach krytykujących neoliberalizm i promujące w zamian nacjonalizm i odrębność etniczną. Taktyki te mogły być również zaobserwowane w zimie 2012 roku, kiedy fala protestów przeciwko traktatowi ACTA (przeciwko produkcji i sprzedaży podrabianych towarów i piractwu internetowemu) przeszła przez całą Europę. Wiele z tych protestów było organizowanych w sposób podobny do wydarzeń alterglobalistycznych, chociaż koalicje stojące za nimi były jeszcze bardziej zróżnicowane. Z tego powodu ruchy takie jak *Indignados* czy Occupy są czasem uważane za kontynuacje ruchu alterglobalistycznego, często akcentując właśnie używane taktyki.

Jedną z głównych nowości ruchu alterglobalistycznego były jego poziome sposoby organizacji. Jeffrey Juris wywodzi je z dzieł Deleuze'a i Guattariego i nazywa „sieciami rizomatycznymi” (2008: 157); w połączeniu z rosnącym znaczeniem nowych technologii komunikacyjnych zaowocowały one zupełnie innym rodzajem ruchu społecznego. Brak struktur, hierarchii i liderów (w pewnym stopniu, ponieważ nieformalne przywództwo jest nieuniknioną częścią każdej grupy społecznej [Freeman 1972]) spowodował, że ruch alterglobalistyczny był o wiele bardziej elastyczny, zwłaszcza w kontek-

ście samoorganizacji, znacznie trudniej było przeniknąć do niego policji, ale także partiom politycznym szukającym sojuszy, które były postrzegane jako zagrożenie dla ruchu. Był też o wiele bardziej inkluzywny w porównaniu do poprzednich fal ruchów społecznych. W 1999 roku w Seattle dziesiątki różnych grup dołączyły do koalicji organizującej protesty. Podobnie było w 2000 roku w Pradze. Kilka lat później koalicja przeciwko planom budowy amerykańskiej bazy antyrakietowej tarczy w Czechach składała się z około 60 grup (por. Navrátil 2010). David Graeber (2009: 11) twierdzi, że takie sposoby organizacji są w istocie fundamentem ideologii grup wchodzących w skład koalicji alterglobalistycznych; sposoby organizacji są ich ideologią. To dlatego w Polsce i Czechach (ale nie na Węgrzech) częściej niż w Europie Zachodniej i obu Amerykach widać w koalicjach anarchistów i są oni dominującą grupą w inicjatywach i protestach (porównując do charakterystyki ruchu [della Porta, Tarrow 2005]). Inna sytuacja może być zaobserwowana na Węgrzech, gdzie wydają się dominować grupy zielonych i niektórzy działacze dołączyli do lewicowej partii LMP, która weszła do parlamentu. Na Węgrzech LMP nadal promuje ideały alterglobalizmu, skupiając się jednak coraz bardziej na taktycznej walce z prawicowymi rządami. W tym samym czasie grupa anarchistów, która była połączona z tym środowiskiem, zniknęła. Zwykle grupy anarchistyczne są tylko małym kawałkiem ruchu alterglobalistycznego, który został zdominowany przez organizacje pozarządowe skupione na obronie środowiska naturalnego, będące bliżej liberalnej ideologii społeczeństwa obywatelskiego i jego funkcji niż jakikolwiek anarchista. Anarchiści nie tylko starają się odrzucić struktury władzy

państwowej, ale także starają się unikać struktur i mechanizmów władzy w swoich grupach. Dlatego, ze względu na pozycję anarchistów w ruchu, deliberatywne praktyki i elementy procesu konsensusu¹¹ są często wymagane przy zawiązywaniu koalicji w regionie. Na poziomie organizacyjnym zasada konsensusu przejawia się w długotrwałych dyskusjach i wymianach e-maili, co czasami wydaje się być ze szkodą dla efektywności grupy. Kiedyś byłem świadkiem wymiany na liście dyskusyjnej ponad 120 e-maili wysłanych przez około 20 osób, które chcąc pojechać do innego miasta na demonstrację, deliberowały o środkach transportu i czasie wyjazdu. W innych, bardziej konwencjonalnie zorganizowanych grupach byłoby to ogłoszone przez jednego z liderów i problem byłby rozwiązany. Istotą demokracji uczestniczącej jest to, że każdy ma prawo się wypowiedzieć, uczestniczyć w całym procesie podejmowania decyzji i czuć się uprawnioną częścią grupy¹². W porównaniu do dyskusji odbywających się w ramach realnych spotkań można zauważyć, że więcej kobiet wzięło udział w wymianie e-maili niż zabrało głos podczas spotkania. Chociaż prawie wszystkie grupy, na które się natknąłem, odwoływały się do idei feministycznych i równouprawnienia płci, raczej szorstki i czasem agresywny sposób prowadzenia dyskusji twarzą w twarz doprowadził do milcze-

¹¹ Konsensus to ściśle określony proces podejmowania decyzji grup niehierarchicznych w sytuacji bezpośrednich kontaktów. Jest to praktyka wypracowana głównie w Stanach Zjednoczonych (Graeber 2009), ale chętnie używana przez aktywistów społecznych w innych częściach świata. Polega na wypracowywaniu wspólnego stanowiska grupy, które może być przyjęte jednogłośnie, a każdy uczestnik grupy powinien się na dany temat wypowiedzieć.

¹² Szczegółowe schematy postępowania w procesie konsensusu są m.in. spisane w niemieckim instruktarzu dla aktywistów *HierarchNIE Reader*.

nia wielu kobiet. Podobne praktyki można znaleźć na poziomie makro, gdy analizuje się funkcjonowanie koalicji oraz interakcje pomiędzy różnymi grupami.

Subkulturowy styl życia czy działanie polityczne?

Wiele grup, które były kluczowe dla koalicji i kampanii alterglobalistycznych w regionie, wyewoluowało z subkultur i miało z nimi silne powiązania. Jedną z kluczowych kwestii dla subkultur jest zachowanie czystości, ortodoksji grup i ich członków, a każdy przejaw odchodzenia od wyobrażonego modelu członka subkultury jest uważany za zdradę (Thornton 1995). Takie praktyki służą wzmocnieniu grup i poczucia przynależności ich członków, co może być zaskakujące, biorąc pod uwagę, jak wielu z nich podkreśla w swoich wypowiedziach indywidualizm. Subkultury są bardziej ukierunkowane na wewnętrzną dynamikę (Weinzierl, Muggleton 2003), skupiają się na budowaniu siły i jedności grupy. W tym samym czasie grupy, które są bardziej zorientowane na wyniki polityczne, koncentrują się na swoich działaniach w sprawie zmian politycznych (Tilly 2004; Tilly, Tarrow 2006). Działania drugiego typu grup koncentrują się na ewentualnych odbiorcach ich roszczeń, na przykład na decydentach, i są bardziej elastyczne w negocjowaniu swojego stanowiska. Gdy ktoś opowiada się za pewną zmianą (np. broni lokalnego placu zabaw lub chce wpłynąć na decydentów politycznych w swoim kraju), sposób, w jaki tego dokona, jest mniej istotny dla potencjalnych sojuszników. Również roszczenia mogą podlegać kompromisom, jeśli mają być spełnione. Pomimo

że niektóre badane przeze mnie grupy (zwłaszcza młodzieżówki partyjne) nie wyznają ideałów demokracji bezpośredniej *explicite*, akceptacja tych ideałów jest warunkiem uczestnictwa w koalicjach alterglobalistycznych. W przypadku subkultur istnieje (wyidealizowany) obraz grupy i jej uczestników, postrzegany przez nich jako swego rodzaju „typ idealny” (Thornton 1995). Jeśli się go nie spełnia, nie można być członkiem takiej grupy (Marcus 2009). Innymi słowy, jeśli ktoś pragnie stać się punkiem, ale nadal czuje się bardziej komfortowo w garniturze i krawacie, nie będzie uznany za punka przez innych punktów i nie będzie dopuszczony do udziału w ich grupie.

Praktyki zakorzenione w codziennym życiu działaczy wpływają z ich ideologii i mogą być dostrzegane w wielu różnych dziedzinach: dieta (większość działaczy, których spotkałem, była wegetarianami lub weganami), styl ubierania się, unikanie udziału w życiu politycznym (w szczególności unikanie głosowania w wyborach powszechnych), próby walki z konsumpcjonizmem czy preferencje do korzystania z transportu publicznego czy roweru. Gdy jeden z badaczy ruchu alterglobalistycznego w Polsce próbował umówić się na spotkanie z działaczami w McDonald's, aktywiści pokazali się tylko, aby zapytać go, czy są przedmiotem eksperymentu społecznego lub prowokacji i postawili ultimatum, że albo zmienią miejsce, albo nie udzielą wywiadu. Konstatacją było, że „opór wobec głównych nurtów współczesnej kultury wyraża się w najmniej oczekiwany przez nas sposób” (Pomiciński 2010: 31). To pokazuje, że bycie działaczem wpływa nie tylko na czyjeś wybory polityczne, ale również (lub przede wszystkim) na styl

życia codziennego. Anarchistą lub lewicowcem się jest, a nie się bywa. Chociaż przymiotnik „alterglobalistyczny” prawie nigdy nie pojawił się jako sposób na własne określenie się, działacze w pełni zgadzali się z postulatami alterglobalistycznymi i brali udział w wydarzeniach alterglobalistycznych, unikali jednak takiego samookreślenia. Jedną z respondentek w Czechach, w odpowiedzi na pytanie, kiedy można zdefiniować siebie jako „prawdziwego” działacza, powiedziała mi:

To zależy również od twojego stylu życia i nie sądzę, abym żyła według zasad anarchistycznych. Jest to powiązane z byciem aktywnym w życiu codziennym, nie tylko aktywizmem antykapitalistycznym, ale również antyautorytarnym, a ja pracuję dla organizacji pozarządowej i wspieram ten system organizacji pozarządowych przez mój udział w nim. Pracuję... Jestem liderem tej organizacji i nie pasuje to do mojej koncepcji anarchizmu.

Zazwyczaj dzieje się tak w przypadku radykalnych działaczy społecznych. Janusz Waluszko, niemal legendarny polski anarchista, pisał w swoich wspomnieniach o Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego¹³, który współzałożył: „aktywizm społeczny jest naszym sposobem na życie, a nie rolą społeczną, po zakończeniu której zapomina się o wszystkim, jak pracownik biura wracający do domu ze swoim wynagrodzeniem” (2009: 31). Dla niego i dla innych działaczy nie ma rozróżnienia pomiędzy sferą prywatną i działalnością polityczną. Działania aktywistów są wynikiem powołania,

¹³ RSA była pierwszą grupą w Polsce po 1945 roku, która określała się jako anarchistyczna, i uważa się ją za grupę założycielską dla współczesnego ruchu anarchistycznego w Polsce.

wynikają z zobowiązań moralnych, które pokazują w swoich działaniach. Różnice między subkultu-

rami i grupami umotywowanymi politycznie zostały przedstawione w tabeli 1.

Tab. 1. Porównanie metod i praktyk subkultur i ruchów społecznych zorientowanych politycznie.

SUBKULTURA	MOBILIZACJA POLITYCZNA
większość działań skierowanych do wewnątrz grupy	działania koncentrują się na polityce i/lub zmianach społecznych
ogranicza formowanie koalicji na gruncie „czystości” grupy	szerokie koalicje tworzone z różnymi podmiotami
silniejsze poczucie przynależności do grupy	możliwe liczne samoidentyfikacje
ideologiczna ortodoksja, mniejsza skłonność do kompromisu	bardziej skłonne do kompromisu / łagodzenia roszczeń
większy wpływ na styl życia i praktyki życia codziennego	silniejsze rozróżnienie sfery publicznej (politycznej) i prywatnej

Źródło: Opracowanie własne na podstawie wywiadów z działaczami.

Działania określane jako mobilizacje polityczne są częściej domeną bardziej sformalizowanych grup będących uczestnikami koalicji alterglobalistycznych.

W oparciu o powyższe porównanie można pokusić się o sugestię, aby ruch alterglobalistyczny w regionie Europy Środkowo-Wschodniej analizować w kategoriach subkultury. Ma on oczywiście również cele polityczne, ale alterglobaliści dążą do przemian politycznych i społecznych w (sub)kulturowy sposób. Greg Martin (2013) napisał:

[k]oncentrując się na związku ruchów społecznych z państwem i ustrojem, ignoruje się w ten sposób ukryty wymiar kulturowy ruchów społecznych, co jest istotne, ponieważ, między innymi, to kultura ruchów – zanurzona w istniejących wcześniej sieciach życia codziennego – sprawia, że mobilizacje stają się możliwe. W ten sposób sieć grup, które tworzą ruch społeczny, służy jako platforma do mobilizacji, ponieważ sieć ruchu dzieli kulturę i tożsamość zbiorową. [tłum. własne]

Grupy, które są przedmiotem analizy w niniejszym artykule i które często nadawały ton alterglobalistyczny

koalicjom i mobilizacjom w regionie, kładły spory nacisk na politykę prefiguratywną. Sugeruje to, że tożsamość (lub tożsamości) tego ruchu jest skonstruowana w inny sposób niż w klasycznej teorii ruchów społecznych. Jak kontynuuje Martin (2013):

[d]la Melucciego (1989; 1996), współczesne ruchy piętrzą symboliczne wyzwania wobec dominujących, homogenizujących kodów kulturowych, komunikując reszcie społeczeństwa przesłanie różnicy. Robią to przez życie według alternatywnych stylów życia. W tym sensie „nośnik to wiadomość”. W celu komunikowania jasnego i spójnego przekazu ruchy muszą wytworzyć tożsamość zbiorową. [tłum. własne]

Analizowanie procesu tworzenia tożsamości ruchu alterglobalistycznego przez pryzmat badań subkultur może dostarczyć interesujących przykładów, szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej, która jest raczej wrogiem środowiskiem dla oddolnej aktywności społecznej i dla lewicowych idei, w szczególności w kontekście ruchów społecznych określanymi jako „radykałne” (Cisař 2013). Działacze wydają się kłaść nacisk na ruch w celu utrzymania „czystości”, co wyrażane jest w rezerwie wobec sojuszy i współpracy z innymi podmiotami.

Bliskie związki alterglobalistów z subkulturą i kontrkulturą wykraczają poza społeczne tła działaczy; są ich ścieżkami rekrutacji do aktywizmu społecznego. W większości przypadków działacze wywodzą się z punkrockowych i hardcore'owych scen muzycznych, które były głównymi kanałami szerzenia nowych idei politycznych (głównie anarchizmu i radykalnej ekologii) wśród społeczeństw

Europy Środkowej i Wschodniej w latach osiemdziesiątych (Urbański 2009).

Dziedzictwa historyczne

Historia rozwoju oddolnych ruchów społecznych ma istotne konsekwencje także dzisiaj, a rozwój środowiska społecznego i politycznego, w których grupy są aktywne (które obejmują historię walk antykomunistycznych oraz transformację po 1989 r.), odgrywa równie ważną rolę.

Oddolny aktywizm społeczny, który wykorzystuje konfrontacyjny repertuar działań, rozwinął się w Europie Środkowo-Wschodniej w połowie lat osiemdziesiątych w opozycji do komunistycznych władz, jak i opozycji demokratycznej (Piotrowski 2010). Pomimo ponad dwóch dekad funkcjonowania demokracji dziedzictwo przeszłości jest czynnikiem nadal silnie wpływającym na mobilizacje społeczne i ruchy w regionie. Skutkuje to kilkoma charakterystycznymi cechami odróżniającymi ruch środkowoeuropejski od jego zachodnich odpowiedników. Oddolne ruchy społeczne są często wykluczone z debat głównego nurtu dyskursu politycznego jako niewystarczająco racjonalne (Ost 2007). Jest to wzmocnione przez dziedzictwo komunistycznej przeszłości i sposoby walki z nim, gdy prodemokratyczne zmagania były postrzegane jako coś poważnego. W tym samym czasie, pod koniec 1980 roku, nowo powstałe ruchy społeczne zaczęły używać karnawałowych metod protestu i sposobów mobilizacji nowych zwolenników (Kenney 2005), co było domeną ruchów studenckich i młodzieżowych. Rewolucja miała być osiągnięta w zabawny sposób, ze śmie-

chem na ustach. Obraz ten nie pasował jednak do samowyobrażenia dysydentów jako intelektualistów i osób prowadzących walkę o niepodległość. Ruch dysydencki podchodził z dużą rezerwą do oddolnych inicjatyw, które stosowały karnawałowe metody protestu, wołał w nich nie uczestniczyć i nie uwzględniał członków tych grup, gdy przyszło do negocjacji z władzami. Ruchy młodzieżowe i ludzie w nich uczestniczący byli traktowani jako mało poważni. Ich zorientowanie na radość i karnawał było postrzegane jako młodzieżowa konieczność „wypuszczenia pary”. Założyciele sytuacjonistycznej Pomarańczowej Alternatywy zostali wyrzuceni z grupy, która zorganizowała strajk na Uniwersytecie Wrocławskim, ponieważ nie byli „wystarczająco poważni” (Tyszka 1998: 314). Według takiego schematu, wciąż obecnego w Europie Środkowej i Wschodniej, „polityka to poważna sprawa, dla poważnych ludzi – najlepiej starszych lub co najmniej działających w poważny sposób”, jak spuentowała to jedna z moich rozmówczyń.

Ze względu na odrzucenie partii socjalistycznych w 1989 roku (Ackermann, DuVall 2001) lewicowe ideologie polityczne są związane z dawnymi reżimami. W ten sposób „kulturowy antykomunizm” zaczął być dominującą ramą interpretacyjną (Ciszewski 2013), obejmując klasyczną „klasową” lewicę, jak i jej współczesne nurty, koncentrujące się na kwestiach tożsamości i konfliktach kulturowych. Antykomunizm jest nadal jedną z głównych ram pojęciowych stosowanych nie tylko przez polityków, ale także pseudokibiców i grupy nacjonalistyczne. Określanie to nie musi dotyczyć prawdziwych komunistów, obejmuje także feministki, ekologów oraz członków grup wolnościowych,

które mieszczą się w kategorii „ideologie lewicowe” bądź też coraz bardziej popularnych ostatnio „lewaków”. Sugeruje to odrzucenie każdej formy lewicowości przez odwołanie do powojennej historii politycznej regionu, i członkowie w zasadzie wszystkich przebadanych przeze mnie grup borykali się z tego typu wykluczeniem. Kiedy pytałem o wsparcie dla starych partii lewicowych w regionie, aktywista i ekolog z Czech powiedział mi:

Lewicowość została uznana za niedemokratyczną, autorytarną i tym podobne. Pojęcia takie jak solidarność, równość, a nawet sprawiedliwość społeczna zostały publicznie potępione jako utopie komunistyczne [...] konkurencja, skrajny elitaryzm i wolny rynek są podstawą obecnej ideologii. Stwierdzenie: „Jestem antykapalista” jest tłumaczone w sposób bardzo podobny do „Jestem terrorystą” lub „Jestem twardegłowym komunistą” i tak dalej. Kapitalizm jest uważany za naturalny system stosunków produkcji, a parlamentarna demokracja jako najlepszy w historii system polityczny bez alternatywy.

Czasem problematyczność kwestii lewicowości jest spotęgowana przez używanie podczas dyskusji we własnym gronie i z adwersarzami z własnego kręgu języka klasycznej klasowej lewicy przez grupy, które określają się czasem jako lewica kulturowa.

Analizując sytuację ruchów społecznych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, trzeba spojrzeć także na genealogię ich systemów politycznych; rok 1968 przyniósł nową falę krytycznego marksizmu z tendencjami humanistycznymi, który stał się dominującym trendem wśród intelektualistów. Pod koniec lat siedemdziesiątych lewicowe

koncepty zaczęły być wypierane przez liberalizm – trend, którego popularność zaczęła się zwiększać w połowie lat osiemdziesiątych, kiedy oznaki słabości bloku wschodniego i zachodnie poparcie dla dysydentów stało się bardziej widoczne. „Radykalne” grupy, które pojawiły się w latach osiemdziesiątych mogą być postrzegane jako krytyka ówczesnych elit (także tych w ruchu dysydenckim), wzmocniona przez subkulturową postawę buntu. Muzyka punk była jednym z fundamentów tego ruchu, ochrona środowiska (często łączona z buddyzmem i filozofiami Wschodu) drugim. Podobny proces miał miejsce na Zachodzie, gdzie Nowe Ruchy Społeczne (pokojowe, ochrony środowiska itp.) oddaliły się od myśli marksistowskiej i zdystansowały wobec liberalnych modeli społeczeństwa obywatelskiego. W kontekście późnej zimnej wojny ideologie praw człowieka, społeczeństwa obywatelskiego i liberalizmu (zarówno politycznego, jak i gospodarczego) były silnie wspierane przez Zachód w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. W tym ustawieniu grupy subkulturowe z 1980 roku były manifestacją antyhierarchicznej krytyki zarówno represyjnych państw socjalistycznych i elitarnych dyskursów dysydenckich, jak i form oraz repertuarów protestów.

W latach osiemdziesiątych ruchy społeczne były marginalizowane przez prodemokratycznych dysydentów, których głównym celem było obalenie komunizmu, pozostawiając wiele innych kwestii (np. obowiązkową służbę wojskową) na boku. Grupy te różniły się od reszty obozu prodemokratycznego bardziej radykalnym repertuarem protestu oraz radykalizmem żądań. Co więcej, po 1989 roku, wielu działaczy z lat osiemdziesiątych zajęło stano-

wiska w nowej administracji państwowej, w nowo powstałym sektorze NGO lub rozpoczęło własną działalność gospodarczą (Ekiert i Foa 2011). Dla alterglobalistów wprowadzenie systemu dotacji opartego na grantach i związanego z nim sposobu działania (opartego na konkretnych celach i kładącego nacisk raczej na pomoc niż na usuwanie systemowych lub politycznych przyczyn problemów społecznych) było próbą pacyfikacji oporu społecznego i buntowniczego potencjału społeczeństwa. Bardziej radykalne ruchy społeczne były albo izolowane, albo straciły członków, którzy przeszli do pracy w organizacjach pozarządowych i administracji państwowej. To przejście wytworzyło lukę pokoleniową, która nie została wypełniona aż do połowy lat dziewięćdziesiątych przez działaczy odwołujących się do doświadczeń ruchów społecznych z innych części świata. Gdy respondenci mówili mi o historii walk (wobec kapitalizmu, na rzecz czystego środowiska), częściej odwoływali się do przykładów z Europy Zachodniej lub USA niż lokalnych. Jeden informator – socjolog, działacz i pracownik ekologicznej organizacji pozarządowej z Polski – zwrócił uwagę na ten proces:

[Piotr] Żuk zrobił badania na temat nowych ruchów społecznych w Polsce, i to zostało opublikowane w 2001 roku, i on zapytał działaczy między innymi o tradycję, do której się odnoszą. Zachodnie tradycje były dla nich ważniejsze niż tradycje lat osiemdziesiątych w Polsce, o których w sumie niewiele wiemy.

Wspomniane ruchy społeczne nie tylko przyjmowały nowe taktyki i repertuar protestu, ale także zorganizowały swoje działania wokół idei, które pochodziły z zagranicy. Tak było w przypadku ru-

chu *squatterskiego*, opisanego, obok ekologów i feministek, przez Żuka, który odgrywał ważną rolę w ruchu alterglobalistycznym, zapewniając autonomiczne przestrzenie dla jego działań.

Według niektórych autorów (Ost 2007) porzucanie pozycji lewicowych przez dysydentów zaczęło się wcześniej – w połowie lat osiemdziesiątych – gdy nastąpił zwrot w kierunku pozycji bardziej konserwatywnych i neoliberalnych, szczególnie w Polsce i na Węgrzech. Formowanie grup lewicowych stanowi zatem problem. Jeden z członków Pracowniczej Demokracji, lewicowej grupy z Warszawy, opowiedział mi historię, jak chciał stworzyć lewicową grupę i jak ta próba się nie powiodła:

To się nie może sprawdzić w Polsce, bieganie z czerwoną flagą i mówienie o komunizmie, może we Włoszech ma to zupełnie inne konotacje, w Polsce to nie kojarzy się z wolnością, tylko kojarzy się z niewolą.

W Europie Zachodniej lewicowe grupy stanowią większość w ruchu, co było widać na przykładzie Europejskiego Forum Społecznego (della Porta, Tarrow 2005; także obserwacje własne z Forów Społecznych w Malmö i Istambule). W regionie Europy Środkowo-Wschodniej ruch ma inną strukturę: dominują w nim oddolne grupy, które mają tendencję do wykorzystywania bardziej radykalnych taktyk i mają inne koncepcje organizacyjne, znacznie bardziej antyhierarchiczne w porównaniu do tradycyjnej lewicy, która stanowi mniejszość, a część grup, jak na przykład grupy komunistów, są izolowane, także fizycznie, podczas protestów. Nawet jeśli nie definiują się explicite jako anarchiści, można zauważyć anarchistyczne tendencje

w większości grup alterglobalistycznych w regionie. Są one również raczej niechętne wobec określenia „lewicowcy”, częściowo ze względu na swój udział w antykomunistycznej opozycji w latach osiemdziesiątych. W Polsce można zaobserwować szablony malowane na ścianach przez anarchistów z hasłem „Ani lewica, ani prawica – Wolność”, poprzez które starają się oni uwolnić od ciężaru lewicowej przeszłości.

Silny antykomunizm, nawet w ruchu alterglobalistycznym, jest także odzwierciedlany w odrzuceniu potencjalnej współpracy z grupami otwarcie lewicowymi, w szczególności odwołującymi się do tradycyjnej lewicy. Jeden z czeskich anarchistów, który był zaangażowany w przygotowanie protestów w 2000 roku w Pradze, powiedział mi:

Było kilku głupich tureckich komunistów, którzy wyglądali jak Ku Klux Klan, naprawdę [*śmiech*]. Nosili czerwone flagi. Zrobili kaptury z nich, [mieli] ogromne czerwone flagi z sierpem i młotem, i to był problem. [...] stara lewica jest zdyskredytowana w tym kraju.

Ruch alterglobalistyczny musiał szukać innego rodzaju języka i sposobu na zracjonalizowanie swoich roszczeń i stanowisk – sposobu, który byłby ponad podziałem na lewo–prawo. Na Węgrzech jeden z aktywistów opowiedział mi o początkach swojej grupy, jednej z ważniejszych w historii alterglobalizmu w tym kraju:

[nasza grupa] nie chciała być klasyfikowana politycznie, nie byliśmy ani konserwatywni, ani lewicowi, nie należeliśmy do żadnej opcji ideologicznej.

I anarchizm jako ideologia sprawdzał się w naszym przypadku [...]. Nasz tryb pracy był także jakby anarchistyczny, nie mieliśmy lidera naszej grupy czy przewodniczącego, to było bardziej poziome, i to było rzadkością w tamtych czasach.

Jednakże brak zrozumiałego przez społeczeństwo dyskursu, który racjonalizowałby ich zmagania, doprowadził do schyłku ruchu w regionie, ponieważ nie udało się zmobilizować ludzi na masową skalę i utrzymać samego ruchu. Jeden z rzeczników czeskiej kampanii antyradarowej powiedział mi, że mogło to być wynikiem obrazu w mediach:

Istnieje duża różnica pomiędzy zagranicznymi mediami i światem czeskich mediów. Czeskie media wydaje się być proradarowe, więc mają tendencję do przedstawiania przeciwników radaru albo jako ekstremistów, albo komunistów, albo innego rodzaju szaleńców.

Anarchizm i radykalna ekologia – dwa najważniejsze nurty na scenie ruchów społecznych – zostały ponownie wprowadzone w Europie Wschodniej poprzez subkultury – głównie poprzez muzykę punkrockową (Urbański 2009, Piotrowski 2010). Był to wynik sytuacji, w której grupy opozycyjne nie spełniały wymagań młodych ludzi, w szczególności w rozwiązywaniu problemów związanych z obowiązkową służbą wojskową i ochroną środowiska. Zbiegło się to ze wzrostem popularności punk rocka. Nigdzie punkowy slogan *No future* nie był bliższy rzeczywistości niż w Europie Środkowej i Wschodniej (Ramet 1995). Podobnie ruch antyfaszystowski w Europie Wschodniej wyrósł w większości ze sceny punk rocka i hardcore

(Kubarczyk 2009; Koubek 2010). Różne genealogie skutkują także przeciwstawianiem sobie działań (także radykalnych) i dyskusji intelektualnej jako dwóch odrębnych światów. Linie podziału można wyznaczyć pomiędzy organizacjami pozarządowymi (i innymi grupami „profesjonalnymi” i bardziej zinstytucjonalizowanymi) a aktywistami z grup nieformalnych, czy też w języku moich respondentów – „pragmatykami” i „teoretykami”. O ile ci pierwsi skupiali się na poszukiwaniu doraźnych rozwiązań problemów społecznych, o tyle ci drudzy skupiali się na poszukiwaniu politycznego i systemowego źródła tych problemów. I najczęściej znajdowali je w sprzecznościach kapitalizmu.

Radykalna ekologia (radykalna w taki sposób, że obejmuje bezpośrednie działania, takie jak okupacje, blokady, do fizycznej konfrontacji z przeciwnikami włącznie) jest również ściśle związana z subkulturami i istnieją duże zbieżności pomiędzy radykalnymi ekologami i alterglobalistami w Europie Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza na Węgrzech, co odróżnia ten kraj od pozostałych będących przedmiotem niniejszego artykułu. Grupy ekologiczne wydają się być szczególnie znaczące na Węgrzech (gdzie Krąg Dunajski był jedną z pierwszych dużych oddolnych mobilizacji po 1956 r.), a katastrofa w Czarnobylu (i późniejsze lokalne katastrofy ekologiczne) wywołała wiele protestów w całym regionie, stając się punktem zwrotnym w lokalnej historii ruchów (Fagan, Carmin 2014). To nie były tylko protesty przeciwko niszczeniu środowiska naturalnego, ale także przeciwko polityce informacyjnej władz, które trzymały informacje o zanieczyszczeniu środowiska w tajemnicy. Żądając

dostępu do informacji, grupy te prowadziły de facto działalność antysystemową.

Podsumowanie

W artykule starałem się zaproponować kilka wyjaśnień dla kształtu ruchu alterglobalistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej. Mimo że krajom Europy Środkowo-Wschodniej daleko do jednorodności, nadal wykazują kilka cech wspólnych, które wpłynęły na rozwój ruchów społecznych. Alterglobaliści pojawili się jednocześnie na całym świecie i ruch w Europie Środkowej i Wschodniej nie był w tyle za wydarzeniami na świecie (w szczególności w Pradze w 2000 roku). Twierdzę jednak, że ruch w tym regionie jest inny niż jego zachodnie odpowiedniki w kilku aspektach.

Po pierwsze, ruch jest znacznie mniejszy niż w innych częściach świata. W regionie, który według niektórych obserwatorów był jednym z laboratoriów neoliberalizmu (Klein 2009) i gdzie transformacja gospodarcza pozostawiła dużą część populacji z przekonaniem, że straciła na przemianach, niezadowolenie społeczne nie zostało skanalizowane za pośrednictwem haseł alterglobalistycznych. Ta sama rzecz udało się jednak ruchom skrajnej prawicy (w szczególności na Węgrzech). Region był również polem szybko rozwijającej się postpolityki (Załęski 2012). Jej antyideologiczny dyskurs i nacisk na zarządzanie, a nie politykę, bardzo osłabiły zideologizowane slogany działaczy alterglobalistycznych. W regionie, w którym globalizacja gospodarcza i neoliberalizm były widziane w działaniu, radykalne hasła antykapitalistyczne nie stały się skuteczną ramą interpre-

tacyjną do wykorzystania przez ruch alterglobalistyczny.

Po drugie, ruch jest mniej różnorodny niż w innych częściach świata: anarchiści i radykalni ekolodzy są w nim najsilniejsi. Ma to następujące konsekwencje: ruch jest ograniczony do radykalnego skrzydła pod względem repertuaru protestu, taktyki i retoryki, daje się zauważyć mniejszą – w porównaniu z innymi regionami – liczbę grup umiarkowanych i zaangażowanych w politykę głównego nurtu (takich jak partie polityczne czy związki zawodowe). Aktywiści z Europy Środkowej i Wschodniej wydają się też znacznie bardziej zaangażowani w swoje praktyki, w szczególności demokrację dyskursywną i deliberatywną, chociaż w innych krajach są one stosowane skuteczniej. Dla działaczy zasada podejmowania decyzji na bazie konsensusu to nie tylko sposób organizowania się. Jest to ważna część ich ideologii (Graeber 2009) i jako taka nie może być naruszona, co ogranicza liczbę potencjalnych sojuszników oraz ogranicza inne ideologiczne działania. Ruch wydaje się również ekskluzywny i mniej podatny na tworzenie sojuszy z partiami politycznymi i innymi podmiotami (organizacjami pozarządowymi, fundacjami, stowarzyszeniami, związkami zawodowymi) niż w Europie Zachodniej czy Ameryce Północnej.

Po trzecie, ruchowi jest bliżej do subkultury i kontrkultury niż w innych częściach świata. Wynika to z historii i genealogii ruchów społecznych w regionie, w szczególności jest to związane z pojawieniem się wielu oddolnych grup w połowie lat osiemdziesiątych, które sprzeciwiały się nie tylko władzom, ale były również krytyczne wobec

opozycji prodemokratycznej. Jednym z głównych kanałów rozpowszechniania ich ideałów były subkultury młodzieżowe, w szczególności muzyka punkrockowa. Genealogia ruchów społecznych wykracza poza wygląd zewnętrzny i gust muzyczny aktywistów; stworzyła ona wzór dla modelu działacza społecznego. Przy porównywaniu praktyk działaczy społecznych z Europy Środkowej i Wschodniej z subkulturami widać, że mają one poczucie ortodoksji jeśli chodzi o ich własny wizerunek. Wszelkie „nieczyste” zachowania (np. udział w wyborach powszechnych lub jedzenie mięsa, dla niektórych) wykluczają osobę z grupy i z ruchu. Moim zdaniem, to jest powodem, dlaczego tak wielu alterglobalistów unikało współpracy i koalicji z partiami politycznymi, nawet w sytuacjach, w których ruchy społeczne mogłyby na tym skorzystać. Mniejsza jest także liczba struktur wspierających ruchy społeczne w celu ich przetrwania. W szczególności jest to przypadek tak zwanej sceny, która jest przestrzenią pomiędzy, gdzie spotkają się działacze, wspierający, potencjalnie nowi członkowie i odbiorcy ich roszczeń (Leach 2008). Scena jest przestrzenią, w której ruchy społeczne przebywają pomiędzy szczytami swojej działalności. Jest miejscem, gdzie członkowie różnych grup mogą spotkać się i wymienić informacje lub zaplanować coś razem. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej słabsza infrastruktura jest widoczna po mniejszej liczbie squatów czy centrów społecznych.

Kolejna, charakterystyczna dla ruchu alterglobalistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej, cecha może być zestawiona z pojęciem posocjalistycznego dziedzictwa regionu. Zaliczyć do niej można: głę-

boką nieufność wobec państwa, jak również wszelkich form organizacji i problemów z własnym pozycjonowaniem działaczy jako lewicowych. Lewica – pomimo ponad dwóch dekad w pełni funkcjonującej demokracji – jest nadal wiązana z dawnym reżimem i komunistyczną przeszłością. To również sprawia, że formułowanie lewicowych argumentów, w szczególności tych, które atakują i krytykują system kapitalistyczny, staje się problematyczne.

Ostatnią cechą ruchu alterglobalistycznego w regionie jest jego pewnego rodzaju peryferyjność. Wielu z działaczy, z którymi rozmawiałem, nawiązywało do koncepcji systemów-światów i stosowało teorie Wallersteina nie tylko do polityki gospodarczej i głównego nurtu, ale także w stosunkach dotyczących działaczy z zagranicy. Wielu moich rozmówców brało udział w programach wymiany akademickiej lub mieszkało jakiś czas za granicą. Ta zagraniczna perspektywa outsidera pozwalała im ocenić współpracę z grupami zagranicznymi i działaczami bardziej krytycznie, jak w przypadku działacza, którego spotkałem w Budapeszcie. Urodzony w Niemczech, z rodzinnymi powiązaniem z USA, od prawie dekady aktywnie działający w Budapeszcie i Pradze w inicjatywach ekologicznych i rowerowych, który powiedział mi:

Zauważyłem to i to mi przeszkadzało, jak ludzie z Zachodu tu przyjeżdżali. Mają to automatyczne założenie, że ponieważ robią, co oni robią od lat, a ponieważ Wschód właśnie został wyrwany z komunizmu, to wszystko, co człowiek z Zachodu, który przychodzi tutaj, powie, będzie jak „wow” – chwytane niczym gorące jedzenie, w tym sensie, że pomysł pochodzi z moralnie wyższej strony – z Zachodu.

Pomimo braku aktywności dzisiaj, znaczenie ruchu alterglobalistycznego dla aktywności społecznej w Europie Środkowo-Wschodniej jest trudne do przecenienia. Wiele taktyk, których działacze używają dzisiaj, wypływa z poprzednich, alterglobalistycznych, protestów. Ponadto konsolidacja

i współpraca części środowisk, w szczególności po stronie lewicy, jest wynikiem doświadczeń zdobytych podczas alterglobalistycznych kampanii, a pojawiające się nowe cykle protestu, takie jak na przykład ruch Occupy, często nawiązują bezpośrednio do dziedzictwa alterglobalizmu.

Bibliografia

Ackermann Paul, DuVall Jack, eds. (2001) *A Force More Powerful*. New York: Palgrave Macmillian.

Cisař Ondrej (2013) *Post-Socialist Social Movements* [w:] David Snow i in., eds., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. London, New York: Blackwell [dostęp 14 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/9780470674871>>.

Ciszewski Piotr (2013) *Antykomunizm 2013 – studium choroby. lewica.pl* [dostęp 20 października 2014 r.]. Dostępny w Internecie <<http://lewica.pl/?id=27865&tytul=Piotr-Ciszewski%3A-Antykomunizm-2013---studium-choroby>>.

Day Richard (2005) *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press.

della Porta Donatella, Diani Mario (2009) *Ruchy społeczne: wprowadzenie*. Przełożyła Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.

della Porta Donatella, Tarrow Sidney, eds. (2005) *Transnational Protest & Global Activism*. Oxford: Rowman.

Diani Mario (2009) *The Structural Bases of Protest Events, Multiple Memberships, and Civil Society Networks in the 15 February 2003 Anti-War Demonstrations*. „Acta Sociologica”, vol. 52, no. 1, s. 63–83.

Ekiert Grzegorz, Foa Ricardo (2011) *Civil Society Weakness in Post Communist Europe: A Preliminary Assessment*. „Carlo Alberto Notebooks”, no. 198, s. 1–45.

Fagan Adam, Carmin Joe (2014) *Green Activism in Post-Socialist Europe and the Former Soviet Union*. London: Ashgate.

Fernandez Luis (2008). *Policing dissent: Social control and the anti-globalization movement*. London: Rutgers University Press.

Fisher Dana R. (2010) *COP-15 in Copenhagen: How the Merging of Movements Left Civil Society Out in the Cold*. „Global Environmental Politics”, vol. 10, no. 2, s. 11–17.

Freeman Joe (1972) *Tyranny of Structurelessness*. „The Second Wave”, vol. 2, no. 1, s. 20.

Giugni Marco (2002) *Explaining Cross-National Similarities Among Social Movements* [w:] Jackie Smith, Hank Johnston, eds., *Globalization and Resistance: Transnational Dimensions of Social Movements*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, s. 13–29.

Graeber David (2009) *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.

Juris Jeffrey (2008) *Networking Futures. The Movements Against Corporate Globalization*. Durham: Duke University Press.

Juris Jeffrey, Pleyers Geoffrey (2009) *Alter-Activism: Emerging Cultures of Participation Among Young Global Justice Activists*. „Journal of Youth Studies”, vol. 12, no. 1, s. 57–75.

Kenney Padraic (2005) *Rewolucyjny karnawał: Europa Środkowa 1989*. Przełożył Piotr Szymor. Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej.

Klein Naomi (2009) *Doktryna szoku: jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*. Przełożyła H. Jankowska. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.

Koubek Martin (2010) *Do-It-Yourself Activism in Central Eastern Europe: The Case of Brno Hardcore Scene in Czech Republic* [dostęp 30 kwietnia 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://ispo.fss.muni.cz/uploads/2download/koubek.pdf>>.

Krzemiński Ireneusz, red. (2006) *Wolność, równość, odmienność: nowe ruchy społeczne w Polsce początku XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Profesjonalne.

Kubarczyk Grażyna (2009) *Polityczny antyfaszyzm?* „Przegląd Anarchistyczny”, t. 10, s. 63–70.

Leach Darcy (2008) *An Elusive “We”: Antidogmatism, Democratic Practice, and the Contradictory Identity of the German Autonomes*. „American Behavioral Scientist”, vol. 52, s. 1042–1068.

Marcus George E. (1995) *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 24, s. 95–117.

Marcus Greil (2009) *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century*. Boston: Harvard University Press.

Martin Greg (2013) *Subcultures and Social Movements* [w:] David Snow i in., eds., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. London: Blackwell [dostęp 14 lutego 2013 r.]. Dostępny w Internecie <<http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/9780470674871>>.

Melucci Alberto (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Berkeley: University of California Press.

Melucci Alberto (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Navrátil Jiří (2010) *Between the Spillover and the Spillout*. „Czech Sociological Review”, vol. 46, no. 6, s. 913–944.

Notes from Nowhere (2003) *We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*. New York: Verso.

Ost David (2007) *Kłęsa „Solidarności”: gniew i polityka w post-komunistycznej Europie*. Przełożyła H. Jankowska. Warszawa: Muza.

Piotrowski Grzegorz (2010) *Between the Dissidents and the Regime: Young People by the End of the 1980s in Central and Eastern Europe*. „Debatte: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe”, vol. 18, no. 2, s. 145–162.

Piotrowski Grzegorz (2011) *Squatted Social Centers in Central and Eastern Europe*. ICRA Working Paper Series no. 1/2011.

Pomieciński Adam (2010) *Bunt przeciwko zepsutej kulturze*. „Czas Kultury”, t. 4, nr 157, s. 30–35.

Ramet Sabina (1995) *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*. Durham: Duke University Press.

Rousselle Duane, Evren Süreyya, eds. (2011) *Post-Anarchism: A Reader*. London: Pluto.

Thornton Sarah (1995) *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*. London: Polity Press.

Tilly Charles (2004) *Social Movements, 1768-2004*. Boulder: Paradigm Press.

Tilly Charles, Tarrow Sidney (2006) *Contentious Politics*. Boulder: Paradigm Press.

Tyszka Juliusz (1998) *The Orange Alternative: Street Happenings as Social Performance in Poland under Martial Law*. „New Theatre Quarterly”, vol. 14, no. 56, s. 311–323.

Urbański Jarosław (2009) *Anarchizm – kryzys i transformacja*. „Przegląd Anarchistyczny”, t. 9, s. 78–111.

Waluszko Janusz (2009) *Ruch społeczeństwa alternatywnego* [w:] Damian Kaczmarek, red., *Ruch społeczeństwa alternatywnego 1983–1991*. Poznań: Bractwo Trojka, s. 5–39.

Weinzierl Rupert, Muggleton David (2003) *What Is ‘Post-subcultural Studies’ Anyway?* [w:] Rupert Wienzierl, David Muggleton, eds., *The Post-Subcultures Reader*. Oxford, New York: Berg, s. 3–25.

Yuen Eddie, Burton-Rose David, Katsiaficas George, eds. (2004) *Confronting Capitalism: Dispatches from a Global Movement*. Brooklyn: Soft Skull Press.

Załęski Paweł S. (2012) *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Żuk Piotr (2001) *Społeczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi: socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*. Warszawa: Scholar.

Cytowanie

Piotrowski Grzegorz (2015) *Ruch społeczny czy subkultura? Alterglobaliści w Europie Środkowej i Wschodniej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 168–191 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Social Movement or Subculture? Alterglobalists in Central and Eastern Europe

Abstract: Most of the research on the alterglobalist, also known as the global justice, movement has focused on Western Europe and North America, with occasional research on other parts of the world. There has been little research done on this movement in the post-socialist countries of Central and Eastern Europe. This paper attempts to fill this gap by exploring the key events of the movement, as well as the genealogy of grassroots social activism in the region. It offers insight into a movement that developed in a region that, due to its history, has been rather hostile to leftist ideologies and groups. This paper examines the development of the alterglobalist movement in the region and traces its inspirations and path dependencies. It also poses questions about the nature of the movement and ways to analyze it—whether as a politicized social movement or a subculture and lifestyle choice. The close connections of Central and Eastern European grassroots social movements to subcultures and counterculture might suggest a new and fresh perspective for studying social movements.

Keywords: Global Justice Movement, Social Movements, Central and Eastern Europe, Subculture, Globalization

Marcin Zaród
Uniwersytet Warszawski

Działanie, doświadczenie, wiedza. Wokół prac Harry'ego Collinsa

Abstrakt W eseju recenzyjnym omawiam książki Harry'ego Collinsa i współautorów, które składają się na tak zwaną trylogię doświadczenia. Książki stanowią próbę teoretycznego uporządkowania wniosków z badań etnograficznych prowadzonych w ramach studiów nad nauką i techniką. Esej zestawia koncepcje Collinsa z propozycjami teoretycznymi Bruno Latoura i wskazuje potencjał ich zastosowań w obrębie badań jakościowych, szczególnie w ramach problematyki biegłości, doświadczenia i wiedzy ukrytej.

Słowa kluczowe studia nad nauką i techniką (STS), Harry Collins, wiedza ukryta, etnografia, mocny program edynburski, teoria aktora-sieci

Studia nad nauką i techniką (*Science and Technology Studies* – STS) to nurt w badaniach społecznych, zapoczątkowany przez Ludwika Flecka (2014), którego punktem węzłowym był mocny program szkoły edynburskiej i wachlarz teorii socjologicznych koncentrujących się na roli nauki i wiedzy. Postulaty teoretyczne doprowadziły do serii badań jakościowych

zrealizowanych w laboratoriach biologicznych, fizycznych oraz w pracowniach inżynierskich. Wnioski z tych badań doprowadziły do sformułowania różnych odmian konstruktywizmu (Knorr-Cetina 1981; Lynch 1985; Latour, Woolgar 1986).

Wokół badań STS, podobnie jak wokół wielu koncepcji konstruktywistycznych w innych obszarach badań społecznych, prowadzono szereg dyskusji, znajdujących szczyt w tak zwanych „wojnach o naukę” (Sokal, Bricmont 2004). Oprócz tych zagadnień polskiemu czytelnikowi/czytelniczce zapewne najbardziej znany będzie dorobek Bruno Latoura związany z teorią aktora-sieci (ANT), upowszechniony przez tak zwaną toruńską szkołę konstruktywizmu (Latour 2010; Abriszewski 2012)¹. Błędem

¹ Zob. np. Manifest Konstruktywistyczny środowiska: http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=161 (dostęp 1 lipca 2015 r.).

byłoby jednak utożsamianie STS wyłącznie z pracami Latoura, zwłaszcza że nawet w obrębie tego pola doczekał się on serii polemik i koncepcji alternatywnych. Jednym z najważniejszych polemistów Latoura był Harry Collins, związany z tak zwaną szkołą z Bath i empirycznym programem relatywizmu (*Empirical Programme of Relativism*).

Jedną z najgłośniejszych debat pomiędzy Collinsem a Latourem była tak zwana *Chicken Debate*, zapoczątkowana artykułem Harry'ego Collinsa i Stevena Yearleya (1992) – „Epistemological Chicken” – krytykującym teorię aktora-sieci za naiwność w symetrycznym ujmowaniu aktorów ludzkich i pozaludzkich. Bruno Latour wspólnie z Michelelem Callonem (1992) odpowiedzieli na zarzuty, pokazując, w jaki sposób różne symetrie (m.in. między aktorami, między wiedzą prawdziwą a fałszywą, między nauką uznaną a odrzuconą) wychodzą ze wspólnego pnia programu edynburskiego. Według Collinsa i Yearleya symetria względem aktorów pozaludzkich miała prowadzić w stronę naiwnego realizmu, bo cała wiedza o działaniach świata przyrody i tak pochodzi od ludzi. Według nich socjologowie i socjolożki nie mają narzędzi, aby służyć przegrzebków, drzwi, statków ani innych aktantów pozaludzkich. Latour i Callon w odpowiedzi stwierdzili, że nawet niepełne symetrie (jako punkt wyjścia, niekoniecznie jako skutek badania) są kluczem do przełamania aporii w postulatach edynburskich.

Z upływem lat Latour coraz bardziej przesuwał się w stronę wielkiej teorii, pracując nad uogólnieniem ANT jako nowego modelu uprawiania nauk społecznych. Collins pozostał wierny empirycznym

korzeniom STS, badając między innymi fizyków fal grawitacyjnych (2004), szlifierzy szmaragdów (1985) i inżynierów techniki laserowej (1974).

W cyklu trzech książek Collins podsumowuje wnioski z dekad badań empirycznych, proponując jednocześnie własne spojrzenie na teorię i metodologię badań społecznych. Pierwsza z nich (*The Shape of Actions*) skupia się na różnych rodzajach działania, w szczególności na różnicach pomiędzy działaniami ludzi i maszyn (Collins, Kusch 1998). Druga (*Rethinking Expertise*) stanowi próbę klasyfikacji różnych odmian doświadczenia codziennego i naukowego (Collins, Evans 2007). Trzecia (*Tacit and Explicit Knowledge*) skupia się na wiedzy jawnej i ukrytej (Collins 2010). Zgodnie z zamysłem autorów mają być one pomostem pomiędzy działaniem a doświadczeniem².

Moja recenzja skupi się szczególnie na przydatności teorii Collinsa w badaniach empirycznych, przede wszystkim w ramach etnografii i badań jakościowych. Dyskusja wszystkich implikacji teoretycznych wykracza poza rozmiar tego tekstu, zatem w tym aspekcie ograniczę się jedynie do najważniejszych kwestii związanych z STS. Jako punktu odniesienia w tych rozważaniach użyję wybranych elementów teorii Bruno Latoura jako najbardziej znanych w Polsce przykładów tego nurtu (Abriszewski 2012; Afeltowicz 2012).

² Słowa *expertise* i *knowledge* mają w teorii Collinsa zupełnie inne znaczenia, choć w języku polskim oba tłumaczy się najczęściej jako wiedzę. Na potrzeby recenzji *expertise* przekładam jako *doświadczenie*, mając na myśli raczej biegłość fachową, a nie odczucie. Innymi słowy, *expertise* to doświadczenie zebrane w ciągu pracy zawodowej, życia w danej kulturze, a nie odczucie chwili, wrażenie percepcyjne.

mgr inż. Marcin Zaród, doktorant socjologii, zainteresowany konstruktywistycznymi odmianami socjologii nauki i techniki. Aktualnie prowadzi badanie etnograficzne w środowisku hakerskim. Członek Laboratorium Ekonomii Cyfrowej UW (*Digital Economy Lab*).

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii UW
00-927 Warszawa, ul. Karowa 18
e-mail: m.zarod@is.uw.edu.pl

Kształty działania

Punktem wyjścia pierwszej książki (*The Shape of Actions*) jest chęć zrozumienia różnic pomiędzy działaniem powtarzalnym, automatycznym a działaniem świadomym i wymagającym wiedzy o kulturze, w jakiej to działanie zachodzi. Pierwszy typ działań Collins i Kusch klasyfikują jako mimeomorficzne, drugie jako polimorficzne. Różnica między tymi dwoma typami ma być jednocześnie różnicą pomiędzy aktorami ludzkimi i pozaludzkimi, co stanowi niejako rozwinięcie polemiki z teorią aktora-sieci.

Collins i Kusch różnicują działania na podstawie dychotomii otwarte/zamknięte. Stosują ją do kontekstu działania i sposobu jego realizacji (konkretnego zachowania), tworząc w ten sposób dwa kontinua, którymi można charakteryzować działanie. Działanie mające otwarty kontekst i otwarte zachowanie autorzy klasyfikują jako otwarte polimorficzne (*open polymorphic*). Przykładem może być pisanie listu miłosnego – można zrealizować je na wiele sposobów, które z kolei mogą różnie funkcjonować w zależności od okoliczności.

Działanie swobodne polimorficzne (*playful polymorphic*) to działanie o ograniczonym kontekście, ale otwarte na różne zachowania. Przykładem może być nużąca praca przy taśmie fabrycznej – automatyczny rytm i monotonne otoczenie nie wykluczają próby autonomizacji robotnika (np. przez zmianę sposobu realizacji czynności, sabotaż fabryczny). Jak zauważają Collins i Kusch, sama potencjalność zróżnicowania działań jest bardziej znacząca niż konkretne różnice w poszczególnych działaniach.

Działanie polimorficzne wzbudzone (*occasioned polymorphic*) to działanie, w którym zakres zachowań jest ograniczony, ale kontekst pozostaje otwarty. Jako przykład autorzy podają głosowanie sejmowe, gdzie wybór jednego z trzech guzików może być powiązany z całą gamą wydarzeń i czynników zewnętrznych.

Działania ograniczone kontekstem i sposobem realizacji Collins i Kusch klasyfikują jako mimeomorficzne. Tutaj rozdzielenie przebiega według działań pojedynczych i rozłącznych (*singular/disjunctive*) oraz według działań specjalnych i zwyczajnych (*special/casual*).

Pierwsze rozróżnienie autorzy tłumaczą na przykładzie różnych uderzeń kijem golfowym – nowicjusz potrafi wykonać tylko jeden typ ruchu, zaawansowany ma do dyspozycji więcej wyuczonych ruchów. Drugie rozróżnienie dotyczy tego, jak wiele parametrów trzeba uwzględnić przy danym działaniu. Przykładowo: zazwyczaj wybieranie numeru wymaga użycia dużo mniejszej liczby mięśni niż uderzenie kijem golfowym, bo działanie można zrealizować w wielu różnych pozycjach.

W kolejnych rozdziałach Collins i Kusch opisują różne formy uczenia się, używając wyżej wymienionych kategoryzacji. Uzupełniają też swoje koncepcje o analizy szczegółowe (np. możliwości matematyzacji działań, konstrukcja drzewa decyzyjnego, sposób uczenia się, zaangażowanie świadomości). Najważniejszym zagadnieniem jest możliwość automatyzacji danego działania i sposób jego realizacji. Łącząc klasyczne zagadnienia pedagogiki z problemami charakterystycznymi dla STS, Collins i Kusch wpisują się w późniejszy postulat syntezy obu nurtów (Hackett i in. 2008).

W ostatnich fragmentach autorzy wprowadzają rozróżnienie na trzy typy maszyn: narzędzia, protezy i innowacje. Pierwsze wyłącznie usprawniają daną czynność, drugie wyręczają człowieka, trzecie – dają nowe możliwości. Przykłady to odpowiednio: młotek, pralka, druk. Jak we wszystkich typologiach Collinsa, granice pomiędzy kategoriami są płynne i zależne od kontekstu.

W odróżnieniu od ANT teorii Collinsa i współpracowników zwracają uwagę na to, że maszyny wymagają „protez społecznych”, czyli pewnych

zabiegów dokonywanych przez ludzi, które czynią pracę maszyn niezauważalną i niezawodną. Ludzie korzystający z maszyn (nawet tych działających poprawnie w sensie inżynierskim) dostosowują swoje zachowania, „społecznie naprawiając” braki w technice. Z mojej perspektywy wyraźnie widać tutaj, że STS Collinsa jest bliższe społecznemu konstruowaniu techniki (*social construction of technology* – SCOT [Bijker, Hughes, Pinch 2012]) niż symetrycznemu (ludzko/pozaludzkiemu) konstruktywizmowi ANT.

Według Collinsa funkcjonowanie każdej maszyny zależy od wytworzenia pewnych zespołów praktyk społecznych, które pośredniczą pomiędzy automatyzacją pewnych procesów a zróżnicowanym otoczeniem społecznym. Przykładowo, jeśli weźmiemy pod uwagę automatyczny zamykacz drzwi, zobaczymy, że potrzebni są ludzie, którzy zastąpią go w trakcie awarii lub otworzą drzwi słabszej osobie. Przekładając uwagi Collinsa na język ANT, aktorzy pozaludzcy nie mają autonomicznej sprawczości, ponieważ potrzebują mediatorów ludzkich, aby móc funkcjonować w społeczeństwie. Odpowiedź ze strony ANT sformułowałbym w następujący sposób: ale aktorzy ludzcy również nie działają sami, większość ludzi potrzebuje choćby flory bakteryjnej żołądka, nie mówiąc już o papierach, ogniu lub odporności zbiorowej. Jako badacze i badaczki społeczni nie mamy prawa zakładać (przynajmniej nie *a priori*) przed rozpoczęciem badania, że w badanej zbiorowości ludzie uczyli więcej niż bakterie.

Collins i Kusch idą jednak o krok dalej, starając się połączyć badania STS (w tym swoje własne) z naukami o organizacji. Dlatego ostatnie rozdziały

Tab. 1. Klasyfikacja działań według Collinsa i Kuscha.

	Kontekst otwarty	Kontekst zdeterminowany	
Zachowanie otwarte	Otwarte polimorficzne (pisanie listu miłosnego)	Swobodne polimorficzne (sabotaż na linii produkcyjnej)	
Zachowanie zdeterminowane	Polimorficzne wzbudzone (głosowanie za pomocą przycisków)	Mimeomorficzne	
		Pojedyncze	Zwyczajne
		Początkujący gra w golfa	Wybieranie numeru do matki
		Rozłączne	Wybieranie numeru
		Ekspert gra w golfa	

Źródło: Opracowanie własne na podstawie Collins, Kusch (1998).

mówią o zubożeniu kwalifikacji robotników (*de-skilling*), zagadnieniach związanych z biurokracją i kulturą organizacyjną.

Dla mnie, badacza stosującego metody jakościowe, to właśnie te „wycieczki” w stronę innych dyscyplin są najcenniejszą częścią książki. W ten sposób typologie nie tylko podsumowują wątki z prac Collinsa, Evansa i Kuscha, ale pokazują, jak łączyć dorobek różnych nauk społecznych. Same typologie mogą być użyteczne jako osie do kodowania danych (Saldaña 2012) w obrębie STS lub jako typy idealne do dalszych etapów analizy.

Pierwsza praca daje pewien przedsmak stylu pisarskiego Collinsa. Wyraźnie zaznaczony jest plan pracy, a każdy z rozdziałów kończy się podsumowaniem. W przeciwieństwie do Latoura Collins nie wprowadza zbyt wielu neologizmów. Korzysta też chętnie z grafik (np. ilustrując na nich zawłóści drzew decyzyjnych zawierających różne rodzaje akcji).

Obszarem potencjalnie nie dość dokładnie opisanym są heurystyki rządzące działaniami zbiorowymi – rozdział 4 poświęcony tym zagadnieniom wydaje się niewystarczający. Collins i Kusch kilkakrotnie odwołują się w nim do pojęcia kultury (rozumianej jako zjawisko stwarzane w cyklu interakcji), ale niezbyt gruntownie opisują oddziaływanie tejże kultury na samo działanie.

Trzecia fala studiów nad nauką

Próbując uzupełnić te braki, Collins nawiązał współpracę z Robertem Evansem, specjalizującym

się w problematyce doświadczenia i polityki w ramach STS. Evans zajmował się również moderacją procesów oceny technologii (*technology assessment*), brakowało mu za to długoletniej praktyki etnograficznej Collinsa.

W opublikowanym w 2002 roku artykule Collins i Evans podzielili historię STS na trzy etapy. W pierwszym z nich przeprowadzono serię badań etnograficznych w laboratoriach naukowych, próbując opisać działanie nauki zachodniej. Drugi etap przeniósł uwagę na problemy nauki w krajach rozwijających się. Trzeci miał być skoncentrowany na politycznym zastosowaniu STS, będąc swego rodzaju odpowiedzią na postulaty zaangażowań, obecne na przykład w socjologii lub filozofii (Collins, Evans 2002). Wszystkie trzy nurty są nadal rozwijane, ale recenzowane pozycje sytuują się w trzecim z nich.

Problemem badawczym nie było już badanie niepewności nauki, ale możliwość działania w warunkach tejże niepewności. Drugim z postulatów miało być skupienie się na próbach kategoryzacji dorobku STS, a nie na podważaniu granic. Artykuł doczekał się wielu komentarzy, których kulminacją była duża praca zbiorowa, tak zwany *Handbook* (Hackett i in. 2008).

Ten ostatni postulat zbliża trzecią falę STS do nurtów poststrukturalistycznych, z których część stara się zrekonstruować jakąś uniwersalność pomimo „kryzysu wielkich narracji” i doświadczeń postmodernizmu. Latour próbował budować pewną uniwersalność, przekraczając podział pomiędzy aktorami ludzkimi i pozaludzkimi i postulując nowy

projekt demokracji (Latour 2009). Ambicje Collinsa i Evansa są nieco skromniejsze, bo wracają „jedynie” do klasycznego pytania o uniwersalny wyróżnik człowieczeństwa, pytając jednocześnie o rolę wiedzy fachowej w demokracji.

Układ doświadczenia

Druga z recenzowanych książek (*Rethinking Expertise*) próbuje po części uzupełnić ten brak. Bezpośrednią inspiracją do jej napisania była próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie różnego rodzaju doświadczeń we współczesnych społeczeństwach – na przykład na ile doświadczenie radzenia sobie z odleżynami³ może współistnieć z doświadczeniem zawodowym pielęgniarki i lekarza.

W pierwszych dwóch rozdziałach autorzy konstruują tak zwany układ okresowy doświadczeń (*periodic table of expertises*), w którym klasyfikują różne ich rodzaje (zob. tab. 2). Doświadczenia powszechne (*ubiquitous expertises*) to umiejętności niezbędne do funkcjonowania w ramach społeczeństwa (np. znajomość języka ojczystego). Wszystkie inne doświadczenia leżące poniżej dotyczą już węższych obszarów tematycznych. W ramach dyspozycji mieszczą się między innymi predyspozycje indywidualne (np. talent do języków), jednak Collins nie poświęca im zbyt wiele miejsca.

Doświadczenie specjalistyczne to zbiór wiedzy i umiejętności związanych z konkretną dziedziną.

³ Mam tu na myśli raczej umiejętność doboru pościeli, wiedzę o tym, jaki środek jest najlepszy na daną kategorię ran, a nie doświadczenie bycia osobą chorą i wpływ choroby na relacje z ludźmi.

Obszar od anegdotycznej „wiedzy krzyżówkowej” (*beer-mat knowledge*), przez znajomość magazynów popularnonaukowych, aż do znajomości podręczników autorzy klasyfikują jako powszechną wiedzę ukrytą (*ubiquitous tacit knowledge*).

Podanie podręczników i prasy popularnonaukowej jako nośników pewnych form wiedzy ukrytej zdecydowanie wykracza poza klasyczną definicję Michaela Polanyiego (1967); jest utrwalone w tradycji STS – patrz na przykład popularny kurs wstępny (Sismondo 2011). W tym punkcie Latour i Collins są zgodni: artykuły i książki naukowe nigdy nie podają wszystkich faktów o danym eksperymencie (Collins 1974; Latour, Woolgar 1986). Choć Collins o tym nie wspomina, zasadne wydaje mi się również porównanie tego rodzaju wiedzy ukrytej z pedagogiczną koncepcją programu ukrytego.

Analiza dokumentów naukowych doprowadziła Latoura do semantyki i historii druku, zaś Collinsa i Evansa do stworzenia pojęcia doświadczenia interakcyjnego (*interactional expertise*). Ostatni dwaj autorzy czerpią raczej z tradycji filozoficznej Wittgensteina oraz wybranych fenomenologów (Bloor 1983), podczas gdy Latour korzystał przeważnie z antropologów i historyczek pisma i oralności (Goody, Eisenstein).

W połączeniu z doświadczeniem wkładu własnego (*contributory expertise*) doświadczenie interakcyjne, którego nie sposób zdobyć zdalnie, tworzy w teorii Collinsa specjalistyczną wiedzę ukrytą. Jej wyróżnikiem jest konieczność bezpośredniego obcowania z członkami danej grupy zawodowej.

Przykładem takiego doświadczenia jest konstrukcja lasera TEA obserwowana przez Collinsa (1974) w latach siedemdziesiątych. Jeden z oddziałów firmy miał skonstruować drugi egzemplarz prototypu lasera, wytworzony pierwotnie w drugiej placówce tej samej firmy. Collins zaobserwował, że próby konstrukcyjne pozostawały nieudane tak długo, jak nie doszło do kontaktu osobistego pracowników z obu grup.

Ostatnie dwie grupy odnoszą się do metadoświadczeń i metakryteriów, czyli umiejętności oceny cudzego doświadczenia i wiedzy fachowej. Grupa

kryteriów jest mierzalna i weryfikowalna, grupa doświadczeń skupia zaś umiejętności niesformalizowane. Przykładami kryteriów mogą być certyfikaty zawodowe i historia uczestnictwa w danych projektach. Metadoświadczenia to na przykład ocenianie jakości pracy fizyka na podstawie użycia prawidłowych jednostek miar w jego pracach i konwencji zapisów matematycznych – nie wymaga to zaawansowanej wiedzy z danej dziedziny, ale pozwala odsiać część hochsztaplerów. Zgodnie z tezami autorów to te dwie grupy umiejętności mają stanowić podstawę działania we współczesnym społeczeństwie.

Tab. 2. Klasyfikacja doświadczeń według Collinsa i Evansa.

DOŚWIADCZENIE POWSZECHNE					
DYSPOZYCJE	Zdolność do interakcji				
					Refleksja fachowa
DOŚWIADCZENIE SPECJALISTYCZNE	Powszechna wiedza ukryta			Specjalistyczna wiedza ukryta	
	Wiedza krzyżówkowa	Rozumienie popularne	Lektura źródeł pierwotnych	Doświadczenie interakcyjne	Wkład własny w działanie
	Polimorficzne				
					Mimeomorficzne
METADOŚWIADCZENIE	Zewnętrzne (przekładalne)		Wewnętrzne (nieprzekładalne)		
	Selekcja powszechna	Selekcja lokalna	Znawstwo techniczne	Dyskryminacja „w dół”	Doświadczenie przeniesione
METAKRYTERIA	Dokumenty uwierzytelniające		Poprzednie sukcesy	Biegłość w dziedzinie	

Źródło: Collins, Evans (2007: 14).

Pierwsze dwa rodzaje selekcji wiedzy w ramach metadoświadczenia to selekcja powszechna (*ubiquitous discrimination*) i selekcja lokalna (*local discrimination*). Oba oparte są na zasadzie przełożenia oceny danej osoby na ocenę jej biegłości. Pierwsza to podstawowe umiejętności wyboru autorytetów obecnych w każdej społeczności. Druga zakłada osobistą znajomość z danym ekspertem (wierzymy znajomemu profesorowi, bo np. znamy go jako uczciwego sąsiada, choć nie mamy pojęcia o jego dyscyplinie naukowej). Obie selekcje nie wymagają wiedzy w danym temacie, dlatego autorzy klasyfikują je jako doświadczenie zewnętrzne (w odniesieniu do danego pola fachowego).

Metadoświadczenie wewnętrzne oparte jest na interakcji wewnątrz środowiska fachowego, przyjmując coraz bardziej rozwinięte formy w miarę jak zwiększa się też doświadczenie interakcji i wkład własny w dziedzinę. Innymi słowy, najlepsze narzędzia do oceny ekspertów mają inni eksperci. Najmniej „hermetyczne” jest znawstwo techniczne (*technical connoisseurship*), czyli umiejętność oceny przy jawnych kryteriach oceny (np. umiejętność oceny poprawności rozumowania statystycznego w różnych dziedzinach). Wraz z nabywaniem doświadczenia pojawia się „dyskryminacja w dół” (*downward discrimination*), czyli zdolność do oceny mniej biegłych od nas. Według Collinsa i Evansa ocena bardziej biegłych od nas jest niewiarygodna, co zresztą jest logiczną konsekwencją przyjęcia fenomenologii Dreyfusa, do czego wrócę w dalszej części tekstu. Najbardziej wymagające jest doświadczenie przeniesione (*referred expertise*), w którym próbujemy przenieść detale z jednej dziedziny na drugą. Wydaje mi się, że dobrym przykładem jest użycie testu Turinga do

walidacji badania etnograficznego, czego dokonał Collins i co omówię w dalszej części artykułu.

Autorzy jako przykłady metadoświadczeń omawiają procesy recenzji w nauce oraz przypadki stosowania wiedzy z jednego pola badawczego w innym, dokonując powtórnej analizy danych etnograficznych zebranych przez Collinsa (2004) w społeczności fizyków fal grawitacyjnych. Wnioski z powtórnej analizy są zgodne z innymi badaniami procesu recenzenckiego (Lamont 2010), z tym że taksonomia Collinsa i Evansa jest bardziej przejrzysta i można ją stosować do szerszej gamy przypadków. W tym aspekcie praca zdecydowanie realizuje jeden z postulatów trzeciej fali studiów nad nauką.

Z perspektywy badań etnograficznych najciekawsze wątki pojawiają się przy dyskusji nad doświadczeniem interakcyjnym w rozdziałach trzecim i czwartym. Collins i Evans pokazują, jaki rodzaj wiedzy etnografowie są w stanie zdobyć, a jaki pozostaje tajemnicą danej społeczności. Z perspektywy metodologii badań etnograficznych istotną propozycją wydaje się opis gry imitacyjnej (*imitation game*). Collins w trakcie prac etnograficznych w społeczności fizyków poprosił jednego z badanych o przygotowanie serii pytań fachowych, podobnych do tych, jakie specjaliści zadają sobie na konferencjach. Pytania nie zawierały obliczeń, bo w tym polu nie są one często spotykane w codziennej korespondencji zawodowej. O odpowiedź na piśmie poproszono Collinsa i jednego z fizyków, a następnie zaprezentowano je innym członkom danej społeczności. Na podstawie tych wypowiedzi zdecydowana większość zapytanych nie była w stanie odróżnić etnografa od fizyka.

Zadanie to wyraźnie przypomina test Turinga (Dreyfus 1992) używany w badaniach nad sztuczną inteligencją⁴. Collins i Evans proponują inne „testy socjalizacji”, mające służyć rozróżnieniu między komputerami a ludźmi. Choć Collins nie omawia tego szczegółowo, taki test silnie czerpie z etnometodologii i może jednocześnie stanowić dobry wyznacznik rzetelnego badania etnograficznego w ogóle. Sam test mógłby stanowić też element weryfikacji badania w ramach ANT, dopełniając postulaty refleksyjności Latoura (2010: 191–194).

W rozdziale piątym autorzy wracają do problemu rozgraniczenia między wiedzą naukową a doświadczeniami laików. Kryterium rozróżnienia mają być intencje i zamiary powszechne w danej społeczności, choćby niekoniecznie były podzielane przez każdego z jej członków. W tym punkcie pierwsza i druga z recenzowanych pozycji zająbiają się. Według pierwszej tylko aktorzy świadomi własnych intencji mogą podejmować działania polimorficzne. A zatem, aby badać intencje różnych grup, trzeba skupić się na działaniach polimorficznych i różnicach pomiędzy nimi. Autorzy dyskutują różne intencje i działania polimorficzne w polach nauki, sztuki i polityki.

Rozdział ten pozostawia pewien niedosyt, ponieważ koncepcje proponowane przez autorów nie są wystarczająco rozwinięte. Wydaje się, że Collins (2014) rozpoznał tę niedoskonałość, bo rozwinął

⁴ W dużym uproszczeniu: oryginalny test Turinga polega na tym, że ludzki obserwator jest świadkiem konwersacji pomiędzy komputerem a człowiekiem. Jeśli nie będzie w stanie rozpoznać maszyny w ślepej próbie, to dany algorytm ma być sztuczną inteligencją. Po sukcesie programu Eliza, naśladującego psychoterapeutkę (odwracając pytania i nieodpowiadającą wprost), pierwotna koncepcja Turinga była modyfikowana.

ten wątek w ostatnim czasie, tym razem adresując książkę do szerszej publiczności.

Wiedza ukryta i wiedza jawna

Brakującym ogniwem pomiędzy teorią działania a doświadczeniem ma być rozwinięcie koncepcji wiedzy ukrytej (Collins 2010). Autor ponownie wraca do przykładów z własnych badań etnograficznych, tym razem próbując odpowiedzieć na pytanie o znaczenie wiedzy ukrytej.

W pierwszych rozdziałach Collins odwraca problem, zadając pytanie, jak możliwe jest przekazywanie wiedzy jawnej (*explicit knowledge*). Wychodząc od tego problemu, stawia tezę o tym, że wszelka wiedza ukryta zależy od wiedzy jawnej dla danej społeczności. W rozdziałach dotyczących wiedzy jawnej odchodzi od tradycji fenomenologii i filozofii języka, obecnych w poprzednich książkach i kieruje się w stronę filozofii analitycznej i teorii informacji. Innymi słowy, oprócz klasycznych kontynentalnych źródeł myśli socjologicznej Collins korzysta raczej z myśli Claude'a Shannona (oczywiście raczej z części filozoficznej niż matematycznej).

Pierwsze rozdziały skupiają się na materialnej stronie informacji, czyli na przekształceniach ciągów znaków. Podobnie jak Latour (2012), Collins również rozpoczyna od pojęcia inskrypcji, czyniąc jednak z niego inny użytek. Collins uważa, że w ANT przykłada się zbyt dużą uwagę do samych inskrypcji, zaniedbując problem przekazywania znaczenia. ANT traktuje inskrypcje jako stabilne punkty aktorów-sieci, zaniedbując możliwość ich różnej interpretacji. W tym punkcie krytyka Collinsa zająbia

się z krytyką ANT ze strony Susan Leigh Star (1991), która również kładła nacisk na różne rozumienie stabilności sieci przez różnych aktorów.

Collins wybiera jednak inną drogę – zamiast mówić o lukach w sieci i aktorach wykluczonych, trzyma się poziomu materialnego. W rozdziałach drugim i trzecim wprowadza rozróżnienie między analogowymi a cyfrowymi ciągami znaków (*analogue/digital strings*), posiłkując się filozoficzną koncepcją afordancji⁵, w wersji bliższej technice niż filozofii (Norman 1988). Według Collinsa wiedza jawna to wiedza, która może zostać przekazana (do pewnego stopnia) za pomocą przekształceń ciągów znaków.

W ramach tej definicji Collins wyróżnia kilka odmian wyjaśniania. Możliwe jest wyjaśnienie znaczenia przez rozszerzenie (dłuższy ciąg znaków wystarcza, choć krótsza instrukcja była niewystarczająca). Możliwe jest wyjaśnienie przez transformację (np. przez przekształcenie ciągu znaków z systemu binarnego na alfabet). Trzeci rodzaj jest związany z akcjami mimeomorficznymi (gdy dany ciąg znaków może być użyty przez maszynę naśladującą ludzkie działanie). Czwarty to wyjaśnienie naukowe (kiedy układ przyczyn i skutków danego ciągu znaków spełnia definicję nauki). Typologia ta, jakkolwiek interesująca, jest jednak niedostatecznie omówiona – nie sposób na przykład powiedzieć, czym charakteryzują się ciągi znaków i powiązane z nimi afordancje wyjaśnień naukowych.

⁵ W rozumieniu Collinsa afordancja oznacza zwiększenie prawdopodobieństwa konkretnego sposobu użycia danego ciągu znaków. Przykładowo, przełożenie tego tekstu na kod binarny ułatwiłoby jego interpretację automatycznemu korektorowi, ale utrudniłoby ocenę ludziom. Innymi słowy, forma alfabetyczna daje większą afordancję dla użytku ludzkiego niż komputerowego, forma binarna – odwrotnie.

Na podstawie poprzednich książek można domniemywać, że chodzi o zawężenie możliwości interpretacji (szereg afordancji zapewniających to samo rozumienie u nadawcy i odbiorcy) i zawężenie reakcji odbiorcy, ale autor nie precyzuje tej kwestii.

Dużo precyzyjniejsza jest część dotycząca wiedzy ukrytej. Autor zaczyna od omówienia różnych niemożliwości w przekazywaniu wiedzy (począwszy od tabu kulturowych aż do niemożliwości przekazania w rozmowie bardzo długich komunikatów i innych ograniczeń matematycznych wynikających z teorii informacji). Następnie wprowadza rozróżnienie na trzy rodzaje wiedzy ukrytej: relacyjną, somatyczną i zbiorową (*relational, somatic, collective tacit knowledge*). Collins i Evans zdecydowanie wiążą doświadczenie z językiem i praktyką, pomijając tym samym interpretacje psychoanalityczne⁶.

Pierwsza (*relational tacit knowledge*) opisuje przypadki, gdy przekazanie wiedzy jawnej jest niemożliwe z powodu charakterystyk relacji międzyludzkich, historii, tradycji lub powodów logistycznych. Hipotetycznie cała relacyjna wiedza ukryta mogłaby zostać przekazana w formie jawnej, wymagałoby to jednak całkowitej znajomości myśli wszystkich zaangażowanych osób, nieskończenie długiego czasu na rozmowy i pełnej jawności wszystkich dokumentów.

Somatyczna wiedza ukryta (*somatic tacit knowledge*) jest najbliższa oryginalnemu przykładowi Polanyiego

⁶ Zob. stronę zbierającą informacje o badaniach Collinsa i Evansa na Cardiff University (<http://www.cf.ac.uk/socsi/contactsandpeople/harrycollins/expertise-project/concepts/> [dostęp 1 lipca 2015 r.]).

(1967), ponieważ dotyczy zdolności ukrytych w mięśniach, połączeniach mózgowych i zmysłach, których nie jesteśmy w stanie przekazać w sposób świadomy. Collins wprowadza tu rozróżnienie na ograniczenia i afordancje somatyczne. Te pierwsze tworzą wiedzę ukrytą, ponieważ nasze ciała nie są w stanie zrobić pewnych rzeczy pomimo otrzymania pewnego komunikatu. Instrukcja sterująca siłownikiem hydraulicznym (zmiana ciśnienia) jest dla ludzi bezużyteczna. Afordancje somatyczne działają w drugą stronę: pewne działania ludzi są niemożliwe do przetłumaczenia na znaki zrozumiałe przez maszyny z uwagi na konstrukcję ludzkiej biologii. Mówiąc językiem Collinsa, niektóre ciągi znaków w naszych systemach nerwowych, hormonach i pozostałych elementach biologii nie są możliwe do przełożenia na ciągi znaków zrozumiałych dla maszyn, zwierząt lub innych ludzi. Jak wskazuje Collins, ograniczenie to nie ma charakteru filozoficznego, wynika wyłącznie z właściwości materiałów składających się na człowieka.

Ostatnia z odmian wiedzy ukrytej powiązana jest ze zbiorowością ludzką (*collective tacit knowledge*). Dyskutując o wiedzy somatycznej, Collins zauważa, że jedynie ludzie są w stanie włączyć w swoją zbiorowość jednostki niepełnosprawne. Królik bez łap nie ma narzędzi komunikacyjnych ani króliczych struktur społecznych, które dałyby mu szansę na poznanie obserwacji innych królików. W przypadku ludzi zgodność biologiczna pomiędzy różnymi osobnikami musi być dużo mniejsza, ponieważ wiele braków (brak wzroku, brak możliwości ruchu, brak określonych afordancji w postrzeganiu itp.) ludzie potrafią choćby częściowo uzupełnić za pomocą języka i struktur społecz-

nych. Collins nazywa to tezą o minimalnym ucieleśnieniu (*minimal embodiment thesis*).

Collins formułuje również drugą tezę rozgraniczającą aktorów ludzkich i pozaludzkich. Zgodnie z nią wszystkie rodzaje wiedzy ukrytej są powiązane z uwarunkowaniami biologicznymi. Hipotetyczna ukryta wiedza zbiorowa mówiących lwów byłaby inna niż jej ludzki odpowiednik. Tezę tę Collins nazywa społecznym ucieleśnieniem (*social embodiment thesis*).

Według Collinsa pozytywizm akcentował rolę umysłu, a nurty późniejsze rolę ciała danej jednostki. Sam kieruje jednak swoje zainteresowanie na zbiorowość ludzką, ponieważ to jej relacja z jednostką czyni aktorów ludzkich wyjątkowymi. Wbrew fenomenologii Merleau-Ponty'ego i koncepcjom Latoura Collins zdecydowanie opowiada się za asymetrią pomiędzy narzędziem lub zwierzęciem a człowiekiem. Formułuje w ten sposób pojęcie kartezyjizmu społecznego (*social cartesianism*), wracając do koncepcji akcji polimorficznych. Według Collinsa tylko ludzie mają być zdolni do działań polimorficznych, czyli do takich, które można wykonać na różne sposoby w zależności od kontekstu, podlegających jednocześnie różnym interpretacjom.

Collins pozostaje jednak konstruktywistą, empirykiem i etnografem – wyraźnie zaznacza, że inne aspekty kartezyjizmu nie są elementem jego teorii, a granica pomiędzy aktorami ludzkimi i pozaludzkimi jest płynna. Według Collinsa jeśli jednak weźmiemy pod uwagę zbiorowości ludzkie i zwierzęce, to różnice będą zdecydowanie wyraźniejsze. Ten argument zasługuje na poważniejszą analizę, ale niestety

w książce brakuje poważnej dyskusji z argumentami prymatologów i badaczy delfinów, wskazującymi formy komunikacji i życia społecznego tych gatunków.

Przy wszystkich zastrzeżeniach Collinsa trudno jednak o wyraźniejszą różnicę względem propozycji ANT niż ten element. ANT opowiada się za symetrią w analizie zbiorowości ludzkich i delfinich, Collins uważa to za niemożliwe, bo zbiorowości zwierzęce nie wytwarzają wiedzy ukrytej.

Według autora to zbiorowa wiedza ukryta stanowi fundament doświadczenia interakcyjnego i metaekspertyz. Spośród wszystkich trzech rodzajów to ona jako jedyna jest ulokowana wśród zbiorowości, a nie w pojedynczej osobie. To ona czyni ludzi szczególnie i to ona powinna być przedmiotem zainteresowania socjologii.

Paradoksalnie tej samej wiedzy ukrytej nie mamy szansy w pełni opisać w sposób naukowy. W ten sposób Collins nieco nieświadomie konstruuje równocześnie pesymizm poznawczy nauk społecznych.

Próba podsumowania

Jak widać, Collins mierzy się z równie fundamentalnymi pytaniami co Latour, chociaż daje zupełnie inne odpowiedzi. Tam gdzie Latour proponuje nowe formy organizacji zbiorowości, Collins próbuje na nowo rozpisnąć stare dychotomie. Tam gdzie Latour skupia się na relacji pojedynczych aktorów, Collins szuka kultur i społeczeństw.

Collins i współpracownicy otwarcie łączą swoje koncepcje z propozycjami filozoficznymi Huberta Drey-

fusa (Dreyfus, Dreyfus 1988). Zgodnie ze słynnym zakładem Dreyfus stwierdził, że komputer nigdy nie pokona człowieka w grze w szachy. Przewidywania filozofa okazały się błędne, jednak stworzone przez niego kontinuum uczenia się jest wciąż istotne w socjologii organizacji i w naukach o zarządzaniu. Recenzowana trylogia stanowi próbę uzupełnienia kategorii Dreyfusa o większą liczbę szczegółów, wybranych z dorobku etnograficznego autorów.

Siłą koncepcji Collinsa jest właśnie aktualizacja tez Dreyfusa oraz uporządkowanie i pokazanie wzajemnych zależności pomiędzy różnymi studiami przypadków. Duża liczba typizacji i prosty język ułatwiają samodzielne stosowanie wszystkich trzech recenzowanych książek jako ram teoretycznych pracy. Specyficzną cechą tej teorii jest jej modułowość – różne typizacje wiedzy ukrytej, działania lub doświadczenia można z powodzeniem stosować, nawet jeśli nie podzielamy założeń ontologii społecznej Collinsa. Przekrojowy charakter książek sprawia też, że dają one dobry przegląd całej działalności badawczej autorów. Bardzo wiele tematów pomocniczych (np. klasyfikacja różnych rodzajów niemożliwości) świetnie nadaje się do uporządkowania wiedzy z różnych dyscyplin. Z perspektywy historyków idei zaletą może być zestawienie koncepcji wiedzy ukrytej funkcjonujących w pedagogice, naukach o zarządzaniu, filozofii fenomenologicznej i socjologii. Interdyscyplinarny charakter widoczny jest zwłaszcza w ostatniej z recenzowanych książek.

Ceną za uniwersalizm i rozmach są detale. Nie wszystkie elementy teorii Collinsa są dostatecznie wyjaśnione i uzasadnione, a chwilami związki pomiędzy koncepcjami z różnych książek również

nie są dostatecznie jasne. Osoby specjalizujące się w studiach szczegółowych (np. nad niepełnosprawnością, politycznością) mogą uznać myśli Collinsa za niewystarczająco zniuansowane i zbyt ogólne.

Ponieważ specjalizuję się w odmianach STS związanych z techniką komputerową, mogę jedynie zaznaczyć, że część twierdzeń autora o sieciach neuronowych i systemach uczących się jest nieaktualna. Nie są to problemy niszczące całą logikę wyводу, zaznaczam je jedynie, aby czytelnik/czytelniczka zachował/-a pewną dawkę niewiary względem stanu rzeczy prezentowanego w recenzowanych pozycjach. Idąc śladem Dreyfusa, Collins i współpracownicy podzielają tezę o tym, że systemy komputerowe i wielkie dane nie zastąpią pewnych elementów kultury, ponieważ nie będą w stanie jej zrozumieć. Problem polega na tym, że wielkie dane (*big data*) są w pewnych przypadkach odwrotnością socjologii refleksyjnej – pozwalają efektywnie prognozować bez konieczności rozumienia zjawisk cząstkowych.

Autorzy wydają się być świadomi szybkości zmian w potencjale maszyn. Przykładowo, Collins i Evans kontynuują prace nad problematyką doświadczenia w STS, a stosowana przez nich obecnie forma układu okresowego doświadczenia uległa zmianie względem dyskutowanej powyżej wersji książkowej⁷.

Siłą wszystkich trzech książek pozostaje zatem klarowność wypracowanej taksonomii, nawet jeśli nie zgadzamy się z wnioskami końcowymi. W efekcie, nawet jeśli całościowa propozycja uniwersalistycz-

⁷ Zob. prezentacja robocza zespołu Collinsa (<http://www.cardiff.ac.uk/socsi/contactsandpeople/harrycollins/expertise-project/pte-modifications.ppt> [dostęp 1 lipca 2015 r.]).

na Collinsa jest niepełna lub nieudana, to poszczególne jej elementy są z całą pewnością godne uwagi. Z pewnością warto zapoznać się szczególnie z ostatnimi dwiema pozycjami, bo zawierają one również przegląd dorobku etnograficznego autora.

Choć w moim obecnym badaniu pozostają przy narzędziach ANT, test Collinsa wydaje mi się ważnym standardem metodologicznym. Nie w każdym przypadku można go zastosować, ponieważ słabo sprawdzi się przy badaniu grup tymczasowych o słabiej skodyfikowanej wiedzy lub niekomunikujących się pisemnie. Gdy zbyt wiele wiedzy danej grupy ma charakter ukryty (somatyczny lub kolektywny), stosowanie tego testu również wydaje się problematyczne.

Jednak gdzieś pomiędzy doświadczeniem interakcyjnym a wiedzą ukrytą wciąż pozostaje dość miejsca dla badań jakościowych.

Podziękowania

Tekst powstał w ramach przedmiotu „Umiejętności akademickie”. Dziękuję prowadzącej zajęcia dr hab. Małgorzacie Jacyno za uwagi do pierwszej wersji tekstu. Niezależnie od otrzymanej pomocy, jako autor ponoszę wyłączną odpowiedzialność za ewentualne błędy i nieścisłości.

Finansowanie

Artykuł powstał w ramach grantu „Aktorzy-Sieci w zbiorowościach hakerskich. Studium etnograficzne z zakresu badań nad nauką i techniką”, sfinansowanym ze środków Narodowego Centrum Nauki w konkursie Preludium (nr. grantu 2014/13/N/HS6/04113).

Bibliografia

Abriszewski Krzysztof (2012) *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura*. Kraków: Universitas.

Afeltowicz Łukasz (2012) *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

Bijker E. Wiebe, Hughes Thomas P., Pinch Trevor (2012) *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bloor David (1983) *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: Macmillan.

Callon Michel, Latour Bruno (1992) *Don't Throw the Baby Out With the Bath School!* [w:] Andrew Pickering, ed., *Science as a Practice and Culture*. Chicago, London: University of Chicago Press, s. 343–369.

Collins Harry (1974) *The TEA Set: Tacit Knowledge and Scientific Networks*. „Science Studies”, vol. 4, s. 165–186.

Collins Harry (1985) *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins Harry (2004) *Gravity's Shadow: The Search for Gravitational Waves*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins Harry (2010) *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins Harry (2014) *Are We All Scientific Experts Now?* Cambridge: Polity Press.

Collins Harry, Yearley Steven (1992) *Epistemological Chicken* [w:] Andrew Pickering, ed., *Science as a Practice and Culture*. Chicago, London: University of Chicago Press, s. 369–390.

Collins Harry, Kusch Martin (1998) *The Shape of Actions: What Humans and Machines Can Do*. Cambridge, London: MIT Press.

Collins Harry, Evans Robert (2002) *The Third Wave of Science Studies. Studies of Expertise and Experience*. „Social Studies of Science”, vol. 32, s. 235–296.

Collins Harry, Evans Robert (2007) *Rethinking Expertise*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Dreyfus Hubert (1992) *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus Hubert, Dreyfus Stuart (1988) *Mind Over Machine*. New York: Free Press.

Fleck Ludwik (2014) *Teoriopoznawcze rozważania nad historią odczytu Wassermana* [w:] Ewa Bińczyk, Aleksandra Derra, red., *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*. Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 25–46.

Hackett Edward J. i in. (2008) *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MA: MIT Press.

Knorr-Cetina Karin (1981) *Manufacture of Knowledge*. New York: Pergamon Press.

Lamont Michèle (2010) *How Professors Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour Bruno (2009) *Polityka natury*. Przełożyła Agata Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Latour Bruno (2010) *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Przełożył Krzysztof Abriszewski. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Latour Bruno (2012) *Wizualizacja i poznanie. Zrysowywanie rzeczy razem*. Przełożyli Aleksandra Derra i Maciej Frąckowiak. „Avant”, t. 3, s. 207–257.

Latour Bruno, Woolgar Steve (1986) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lynch Michael (1985) *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Norman Donald A. (1988) *Design of Everyday Things*. New York: Doubleday.

Polanyi Michael (1967) *The Tacit Dimension*. London: Routledge and Kegan Paul.

Saldaña Johnny (2012) *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington: Sage.

Sismondo Sergio (2011) *An Introduction to Science and Technology Studies*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Sokal Alan, Bricmont Jean (2004) *Modne bzdury*. Przełożył Piotr Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Star Leigh Susan (1991) *Power, Technology, and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions* [w:] John Law, ed., *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology, and Domination*. London, New York: Routledge, s. 26–56.

Cytowanie

Zaród Marcin (2015) *Działanie, doświadczenie, wiedza. Wokół prac Harry'ego Collinsa*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 192–206 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Action, Expertise, Knowledge. On Works of Harry Collins

Abstract: The review essay discusses books of Harry Collins and co-authors (“trilogy of expertise”). The discussed works are attempts to sort out theoretical outcomes from the ethnographic studies done within Science and Technology Studies. The review essay collates these books with theoretical proposals of Bruno Latour, and pinpoints the potential of application these have within general qualitative research, especially in studies of craftsmanship, expertise, and tacit knowledge.

Keywords: Science and Technology Studies (STS), Harry Collins, Tacit Knowledge, Ethnography, Strong Edinburgh Programme, Actor-Network Theory

Natalia Krzyżanowska
Postdoctoral Fellow, Örebro University, Szwecja

Kilka słów o stanie badań nad dyskursem publicznym w Polsce

Abstrakt Artykuł jest refleksją nad rozwojem i wyzwaniem rysującymi się przed multidyscyplinarnym środowiskiem badaczy dyskursu publicznego (dyskursów publicznych) w Polsce na przykładzie zainicjowanych w środowisku łódzkim Warsztatów Analizy Dyskursu, które następnie przerodziły się w Konsorcjum Analizy Dyskursu. Impulsem do napisania poniższych uwag była lektura redagowanej monografii zbiorowej *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy* (Czyżewski i in., red., 2014, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno), która stanowi pierwsze efekty trudnego założenia inter- i transdyscyplinarnej współpracy badaczy nie tylko reprezentujących różne dziedziny nauki, ale też różne podejścia w obrębie analizy dyskursu. Prowadzone rozważania podejmują próbę nie tylko krytycznej lektury tekstów zebranych w tomie, ale też starają się usytuować publikację w międzynarodowej perspektywie badań nad dyskursem.

Słowa kluczowe analiza dyskursu, krytyczna analiza dyskursu (KAD), elity symboliczne, metodologia jakościowych badań społecznych, inter- i multidyscyplinarność w naukach społecznych

Natalia Krzyżanowska pracuje jako Postdoctoral Fellow w Center for Feminist Social Studies Uniwersytetu w Örebro (Szwecja). Jest także adiunktem w Katedrze Socjologii i Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu. Bada dyskursywnie konstruowanie płci kulturowej w kontekstach zmiany społecznej i politycznej w powiązaniu z kwestiami demokratycznej sfery publicznej, obywatelstwa kobiet i ich uwłasnowolnienia. Badania społeczne wiąże z refleksją dotyczącą społecznego wymiaru sztuki krytycznej, dyskursywnym konstruowaniem (nie)pamięci zbiorowej w przestrzeni miasta oraz strategiami upamiętnienia. Autorka kilkadziesiąt artykułów naukowych – publiko-

wanych m.in. w „Studiach Socjologicznych”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”, „Societas/Communitas”, „Kulturze i Edukacji” – oraz współredaktorka dwóch monografii zbiorowych i nagrodzonej w 2013 roku przez kwartalnik „Kultura i Edukacja” monografii *Kobiety w (polskiej) sferze publicznej*.

Adres kontaktowy:

Örebro University
School of Humanities, Education and Social Science
Fakultetsegatan 1
SE70182 Örebro, Sweden
e-mail: natalia.krzyzanowska@oru.se

Dyskurs elit symbolicznych jest dość długo wyciekniętym tomem. Mówiło się bowiem o nim od kilku lat w polskim środowisku badaczy dyskursu, skupionym wokół pomysłu współpracy zainicjowanej przez środowisko Uniwersytetu Łódzkiego w 2009 roku. Naczelną ideą była konsolidacja i umocnienie multidyscyplinarnego środowiska naukowców ogniskujących swą uwagę z różnych perspektyw – socjologicznej, antropologicznej, lingwistycznej, filozoficznej – na badaniach nad dyskursem. Od początku celem była też nie tylko refleksja metodologiczna czy próba wspólnej analizy materiałów z różnych perspektyw teoretycznych i paradygmatów dyscyplinarnych, ale też stworzenie pewnej trwałej platformy wymiany myśli. Zamyśl realizowany był pierwotnie przy okazji odbywających się cyklicznie Warsztatów Analizy Dyskursu (WAD). Następnie – dzięki finansowaniu uzyskanemu w 2012 roku przez zespół kierowany przez profesora M. Czyżewskiego ze źródeł Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, by zrealizować projekt „Komunikowanie publiczne w Polsce – ujęcie inter- i multidyscyplinarne” (grant 0114/NPRH2/H11/81/2013) – przerodziły się one w sformalizowane Konsorcjum Analizy Dyskursu skupiające 11 uniwersytetów z całej Polski. Zakładana w owym granie wielość dyscyplinarna oraz próba „wspólnego myślenia”, znalezienia inter- i transdyscyplinarnych sposobów konceptualizowania tego, czym jest/są dyskurs(y) publiczny(e) miała na celu wzbogacenie analiz społecznych i wypracowanie nowych metod czy podejść w obszarze analizy dyskursu (zob. informacje o Konsorcjum www.analizadyskursu.pl).

Swego rodzaju nowy horyzont możliwości i ambitnych założeń, inter-/transdyscyplinarnych stał się

źródłem nie tylko możliwości, ale i wielorakich trudności, których doskonałym przykładem jest omawiana publikacja. Zostałam poproszona o napisanie recenzji *Dyskursu elit symbolicznych* i po lekturze niniejszego tomu postanowiłam wykorzystać w procesie recenzji nieoczywiste podejście do rodzaju tekstu, jakim jest recenzja naukowa, i potraktować go jako przyczynę do poczynienia kilku uwag nie tylko o samym tomie, ale też o stanie badań nad dyskursem w Polsce. Choć podejście takie nie jest może typowe, bywa jednak stosowane (zob. np. Wodak 2006).

Jako najwcześniejszy efekt wyżej wymienionego projektu *Dyskurs elit symbolicznych* nie wyłuszcza niestety spójnych założeń metodologicznych, co było zakładane od początku przez redaktorów, ani też nie wskazuje, co miałyby być osiągnięte lub czemu owa wielość (poza enumeracją studiów przypadków, co jest najczęstszą strategią w prezentowanym tomie) miałyby służyć. Co więcej, nie określa się też, w jakiej relacji to, co ewentualnie zostanie wypracowane, powinno się pozycjonować zarówno wobec głównych nurtów poszczególnych dyscyplin, spośród których rekrutują się autorzy poszczególnych tekstów, ani w jakiej relacji owa polska, WAD-owska wersja analizy dyskursu pozycjonuje się wobec wielorakich szkół analitycznych mających wszak już nierzadko kilkadziesiątletnią tradycję.

Szukając jakichś tropów, które mogłyby dookreślić ogólne ramy omawianego tomu, sięgam do cytowanej już strony internetowej Konsorcjum i znajduję jedynie enigmatyczne stwierdzenie, że celem jest „przegląd uznawanych w Polsce teorii i metod badawczych[...], [by] doprowadzić do instytucjonalizacji nowej dyscypliny”. Tak więc mamy do czynienia

z dość przedziwną sytuacją. Z jednej strony autorzy tomu oraz badacze skupieni wokół Konsorcjum nie wskazują wspólnie wypracowanych czy akceptowanych założeń. Z drugiej strony nie ma głębszych i znaczących uporządkowaną, systematyczną refleksją metodologiczną dyskusji czy polemiki z innymi nurtami analizy dyskursu, z powodzeniem funkcjonujących od kilkudziesięciu lat.

Dobrym przykładem jest tu z pewnością krytyczna analiza dyskursu, która spośród wielorakich nurtów analizy dyskursu jest jednym z najprężniej rozwijających się podejść (KAD, ang. CDA; zob. Duszak, Fairclough 2008; Horolets 2008; Krzyżanowski 2010; Wodak, Krzyżanowski 2011). Konotowana jest ona na arenie międzynarodowej z dorobkiem przynajmniej pięciu szkół czy tradycji badawczych, które bazując na różnych źródłach filozoficznych i teoretycznych oraz odmiennie rozkładając swe zainteresowania, wypracowały różne podejścia związane z metodologią badań. W KAD znajdziemy niemieckojęzyczną szkołę z Duisburga (S. Jäger), szkołę socjo-kognitywną łączoną z (ogromnym) dorobkiem T. van Dijka, szkołę społeczno-psychologiczną związaną z Uniwersytetem w Loughborough (M. Billig, J. Potter i inni), najliczniej reprezentowaną i charakteryzującą się najszerszym spektrum poruszanych zagadnień szkołę wiedeńską, zwaną też podejściem dyskursywno-historycznym (R. Wodak, M. Reisigl, M. Krzyżanowski, R. de Cillia) oraz wreszcie szkołę brytyjską KAD. Ta ostatnia łączona jest z jednej strony z dorobkiem N. Fairclougha, związanego do niedawna z Uniwersytetem w Lancaster (więcej zob. Wodak 2007; Krzyżanowska 2013), którego badania są nakierowane na klasyczną leksykalno-gramatyczną analizę tekstu, z drugiej zaś z badaniami po-

wadzonymi początkowo na Uniwersytecie w Cardiff (G. Kress, T. van Leeuwen, D. Machin), które koncentrują się na tak zwanych multimodalnych analizach materiałów tekstowych i (audio)wizualnych. Poza tym KAD funkcjonuje w wielorakich odmianach hybrydycznych, które to podejścia specjalizują się w różnych obszarach badań: poza analizą multimodalną (MCDA), stosowaną w analizie multimediów, warto wspomnieć o zastosowaniu jej w niekiedy zaskakujących obszarach, jak na przykład analiza dyskursu pamięci na przykładzie pomników wojennych (Abousnoug, Machin 2013; Krzyżanowska 2015). Wymienić można też feministyczną krytyczną analizę dyskursu (FCDA), badającą, jak konstruowane są kobiecość/męskość oraz jak działa mechanika dyskryminacji ze względu na płeć (Lazar 2005; Krzyżanowska 2013). Listę rozszerzyć można także o najnowsze podejścia bazujące na KAD: dyskursywno-etnograficzne (Krzyżanowski 2011; Rogers 2011), dyskursywno-konceptualne (Krzyżanowski 2013) czy łączenie KAD z badaniami korpusowymi (Mautner 2010).

Dialog z wymienionymi wyżej stanowiskami oczywiście nie jest żadnym przymusem, lecz czytając *Dyskurs elit symbolicznych*, zastanawiające jest po co – jak czynione jest w wielu, skądinąd niekiedy ciekawych, opracowaniach zamieszczonych w omawianym tomie (zob. części II–IV) – przywołuje się twórców czy tytuły publikacji KAD bez dalszych konsekwencji w tekście: polemiki czy wpływu zarówno na stosowaną metodologię, jak i sposoby konceptualizacji problemów. Jest to o tyle zastanawiające, że wszak uznanie wkładu twórców w obszarze danej dyscypliny w jakiś sposób broni nie tylko przed zagrożeniem nazywanym przez A. Sayera (2000)

„parafializmem dyscyplinarnym”, ale też pozwala włączyć się w ważne debaty naukowe. Efektem dodatkowym zaś bywa zwiększenie wiarygodności naukowej opracowań.

Strukturę *Dyskursu elit symbolicznych* tworzą poza *Wprowadzeniem* cztery części. We *Wprowadzeniu* autorzy stwierdzają, że ich celem jest poszukiwanie odpowiedzi na „pytanie o sposoby ustalania porządku i hierarchii w obszarze znaczeń, symboli i wartości we współczesnym społeczeństwie polskim” (s. 7), czynione z perspektywy interdyscyplinarnej optyki analizy dyskursu. Na tom składa się 14 tekstów badaczy, z których ponad połowa wywodzi się ze środowiska łódzkiego. Reprezentowany jest też Uniwersytet Warszawski, Wrocławski i Opolski, co w jakiś sposób – choć z pewnością nie całkowicie – odzwierciedla swoistą geografie zainteresowań badaniami nad dyskursem w Polsce. Sprawą osobną jest liczna grupa uznanych polskich krytycznych badaczy dyskursu pracujących za granicą, takich jak między innymi D. Galasiński, A. Jaworski czy M. Krzyżanowski i inni, których prace wydają się albo nieznane lub pomijane przez środowisko WAD. Jednocześnie, choć nie jest to może aspekt tradycyjnie obecny w procesie recenzowania publikacji, w gronie autorów tekstów są zaledwie trzy kobiety, co niejako potwierdza utartą praktykę unieważnienia/sepizacji (zob. Czyżewski, Dunin, Piotrowski 2010a [pierwotnie wydanej w 1991 r.] kwestii płci, nie tylko w procesie doboru paradygmatów naukowych czy problemów badawczych, ale też w praktyce publikacyjnej).

Artykuły zamieszczone w tomie, poza częścią pierwszą, można podzielić na te skupione na „rozbudowanej, krytycznej rekonstrukcji wybranych dyskursów

analizowanych na przykładzie danych tekstowych [...] [oraz te, które są] studiami przypadków wykorzystujących szczegółowe zapisy materiałów audio-wizualnych” (s. 10). We *Wprowadzeniu* znajdziemy też próbę przedstawienia dość ogólnego szkicu badań nad elitami symbolicznymi w kontekście pamięci zbiorowej, badań nad rasizmem, uprzedzeniami czy nietolerancją (s. 13) wraz z enumeracją najważniejszych prac polskich autorów. Wskazywane są też obszary zagadnień kluczowych dla współczesnej refleksji nad znaczeniem elit symbolicznych, do których redaktorzy tomu zaliczają „rekrutację do grona elit symbolicznych [która] ulega demokratyzacji” (s. 14). Stąd w skład tychże włącza się najczęściej nie tylko kreatorów polityk(i), ludzi powiązanych z biznesem, mediami czy szeroko pojętą akademią, ale też – co jest o wiele mniej oczywiste i dlatego ciekawe – do ich grona zaliczyć można „przywódców związkowych, działaczy organizacji pozarządowych, aktywistów obywatelskich, liderów ruchów społecznych, zaangażowanych artystów, blogerów, celebrytów, a nawet uczestników telewizyjnych *talent show*” (s. 14). Wydaje się więc niezwykle szkoda, że owa frapująca enumeracja w tym obszernym tomie nie została omówiona; nie ma w nim bowiem słowa na temat praw kobiet czy zmieniającego się / obecnego w polskiej sferze publicznej dyskursu dotyczącego ruchu feministycznego (nie tylko związanego z działalnością Biura Kongresu Kobiet i ustawą o parytecie płci, ale też o wiele wcześniejszym ruchem na rzecz przywrócenia Funduszu Alimentacyjnego czy współczesnym dyskursem wokół regulacji prawnych procedury *in vitro*). Nie ma też analiz dotyczących roli Kościoła, istotnej w wielu debatach konstytuujących polską sferę publiczną, ani analiz materiałów popkultury czy wyników badań dotyczących

zmiany sposobów komunikacji członków elit symbolicznych, warunkowanych coraz większą rolą tak zwanych nowych mediów społecznościowych (choć problematyka ta jest sygnalizowana w teoretycznym szkicu L. Nijakowskiego).

Pierwsza część omawianego tomu, zatytułowana może mało interesująco – *Zagadnienia ogólne*, jest wprowadzeniem teoretycznym w tematykę elit z perspektywy filozoficznej, lingwistycznej i socjologicznej. Rozpoczynający ją artykuł C. Mielczarskiego *Sofiści – starożytność i czasy współczesne* skupia się na sofistach jako „pierwszej w historii naszej kultury elicie intelektualnej” (s. 23). Powodem, dla którego warto poświęcić uwagę rekonstrukcji roli sofistów, jest to, że według Mielczarskiego stanowią oni swego rodzaju starożytny archetyp współczesnej myśli antyfundamentalistycznej (s. 23). Jest to o tyle ciekawe ujęcie, że w historii filozofii (za sprawą m.in. *Dialogów* Platona, np. *Gorgisza* czy *Sofisty*) zazwyczaj powszechne są „uprzedzenia wobec sofistów jako nieetycznych nauczycieli przebiegłych sztuczek, niemających nic wspólnego z prawdziwym wykształceniem” (s. 25), dlatego nie tylko w języku potocznym, ale też naukowym „pojęcia sofista, sofistyka, sofistyczny [...] posiadają nadal konotację negatywną” (s. 28). Rozważania Mielczarskiego nakierowane są na zmianę tego uzusu myślowego, tak by dowieść, że nie tylko „zasada *homo-mensura* stanowi pierwsze fundamentalne założenie indywidualizmu europejskiego” (s. 30–31), ale też egalitaryzm europejski oparty jest nie na prawach natury czy prawach boskich, lecz na „konwencjonalnych prawach ludzkich (*nomos*) opartych na umowie między obywatelami” (s. 31). Prowadząc narrację o sofistach, Mielczarski w swoim tekście omawia ich wpływ nie tylko na

klasyków filozofii, ale też wykazuje aktualność ich sposobu myślenia we współczesnej rzeczywistości społecznej, bowiem „ponowoczesne nauki społeczne, podobnie jak pierwsi sofisci, traktują państwo jako zbiór oddziaływujących na siebie obywateli, zaś normy społeczne, prawne i państwowe jako historyczny twór, powstawały w wyniku rozwoju ludzkich interpretacji” (s. 37).

Kolejnym studium części pierwszej omawianego tomu jest tekst autorstwa A. Duszak *Elity, eksperci i zwykli ludzie: lingwistyczne spojrzenie na użytkowników języka*. Jako językoznawczyni punktem wyjścia swoich rozważań Duszak czyni założenie T. van Dijka dotyczące tego, że „władza i znaczenie współczesnych elit ma charakter dyskursywny, wynika z uprzywilejowanego dostępu do dyskursów publicznych” (s. 43) oraz tego, że elity sprawują kontrolę nad środkami komunikacji publicznej kształtującej opinię publiczną. Autorka zwraca uwagę, że pomimo obserwowanego w lingwistyce tak zwanego zwrotu dyskursywnego daje się wyczuć sceptycyzm w badaniach lingwistycznych nakierowanych na elity, bowiem „słowo *elitarny* jest nasycone treściami ideologicznymi, stąd wielu językoznawców odrzuca je bądź traktuje z dużą dozą ostrożności, widząc w nim niebezpieczeństwo upolitycznienia kierunku badań” (s. 44). Zwracając uwagę na fakt, że choć w tradycyjnym nurcie „diagnozy społeczne nie mieściły się w programie lingwistyki” (s. 45), to, jak podkreśla Duszak, tego typu podejście ma raczej walor historyczny, stąd współcześnie przyjmuje się, że językoznawstwo jest „zorientowane na człowieka jako nosiciela i dysponenta języka” (s. 47). W kontekście elit autorka rozpatruje zagadnienie „nowej wielojęzyczności” w aspektach instrumentalnym (wie-

lojęzyczność łącząca się z wiedzą specjalistyczną, warunkująca funkcjonowanie elit w polityce, ekonomii czy mediach) i symbolicznym (wybór języka ujmowany jako przejaw identyfikacji ze wspólnotą), i zastanawia się, na przykładzie dyskursu akademickiego, czy „głos elit w podlegającym radykalnym zmianom społeczeństwie polskim zależy od wyboru języka (na przykład polskiego czy angielskiego)” (s. 57), który jest współzależny od stylu komunikacji (mniej lub bardziej egalitarny).

Trzecim tekstem, zamykającym część pierwszą tomu, jest artykuł L. Nijakowskiego *Elity w perspektywie socjologicznej analizy dyskursu* (SAD). Sięgając do dorobku subdyscypliny, jaką jest socjologicznie zorientowana analiza dyskursu, autor zauważa za J. Wasilewskim, że „elityzm jest przede wszystkim teorią dystrybucji władzy i jej społecznych konsekwencji” (s. 61). Jak zauważa Nijakowski, SAD skupia się na dyskursach (re)produkowanych przez grupy, które mają największy wpływ na proces kształtowania się świadomości zbiorowej społeczeństwa, oraz na „podstawowych instytucjach państwa reprodukujących arbitralność kulturową (mediów, szkoły, parlamentu)” (s. 63), stąd swego rodzaju „biegłość w reprodukowaniu określonego typu dyskursu wydaje się najprostsza definicją elity w ujęciu analizy dyskursu” (s. 63). Ogromną rolę w historycznej ewolucji elit oraz ich wpływu na społeczeństwo odegrała ewolucja technologiczna, bowiem, jak zauważa autor, „nowe technologie dokonywały symbolicznej rewolucji, która zmieniła profil członka elit” (s. 65). Owa ewolucja technologiczna w komunikowaniu, którą Nijakowski rozpoczyna od rewolucji Gutenberga, a kończy na Internecie, „doprowadziła do intensyfikacji walk symbolicznych o definicję elitarnych kompetencji” (s. 69). Wielora-

kość analizowanych przez Nijakowskiego grup pretendujących do miana elit symbolicznych – różnego typu ekspertów, artystów, dziennikarzy, naukowców czy polityków – które współcześnie funkcjonują jako wspólnoty dyskursu (s. 70 i 82), dzięki dostępowi do mediów nie tylko sprawnie reprodukują dany typ dyskursu, ale przede wszystkim „tworzą reguły tego dyskursu oraz narzucają swoje dyskursywne innowacje jako nowe standardy graczom w danym polu i użytkownikom języka” (s. 82).

Część druga tomu, zatytułowana *Dyskursy eksperckie*, składa się z czterech artykułów, a rozpoczyna ją opracowanie K. Franczaka *Medialne objaśnienie kryzysu gospodarczego w perspektywie framing analysis*. Autor analizuje pojęcie globalnego kryzysu finansowego w kategoriach *ramy*, czyli „światopoglądowo użytecznej narracji [...] schematu interpretacyjnego, ułatwiającego rozumienie kwestii będących na medialnej agendzie” (s. 91). Temat ten, interesujący także dla wielu badaczy społecznych, autor omawia na przykładzie analizy „Niezbędnika Inteligentą” (styczeń 2012), będącego kwartalnym dodatkiem tygodnika „Polityka”, traktowanego przez Franczaka jako „kryzysowa instrukcja obsługi” (s. 92). Wydaje się, że pomysł analizy poradników czy popularnonaukowych narracji medialnych konstruujących znaczenie pojęć jest interesujący na podstawie założenia, że znaczenie owych pojęć – tak jak ma to miejsce w przypadku *kryzysu* – jest konstruowane na forach publicznych za sprawą wielorakich dyskusji. Słabością owego opracowania jest jednak – i autor zdaje sobie z tego sprawę (s. 93) – dobór materiału badawczego. Na analizowany przez Franczaka numer „Niezbędnika Inteligentą” składa się 29 artykułów, z których 18 (tj. 16 artykułów oraz 2 wywiady)

są autorstwa W. Smoczyńskiego, ówczesnego szefa działu zagranicznego „Polityki”. Omawiane opracowanie więc, choć ciekawe, ma walor swego rodzaju ćwiczenia myślowego, choć zaopatrzone jest w rzetelny opis metodologiczny wprowadzający w tematykę *framing analysis*. Kontrastuje z nim jednak bardzo słabe wprowadzenie do literatury poświęconej temu, jak rozumiany jest w naukach społecznych kryzys (zob. Koselleck 2006; Triandafyllidou, Wodak, Krzyżanowski 2009; Samman 2015), łączony wszak w fascynujące całości z pojęciami: ryzyka, globalizacji, komodyfikacji, sprawiedliwości społecznej czy nawet redefinicji tradycyjnego kontraktu płci.

Kolejnym tekstem części drugiej jest artykuł zatytułowany *Ekspertkie i rodzicielskie dyskursy o wychowaniu* napisany przez P. Tomanka. Wychodzi on z założenia, że „wychowanie dzieci w rodzinie [...], [jak i w szeroko pojętej kulturze – przyp. NK] stanowi przedmiot licznych *specjalistycznych* dyskursów, które proponują zarówno pewną ogólną wizję dzieciństwa i rodzicielstwa, jak i szczegółowe metody wychowawcze” (s. 123). Autor nie podejmuje się badań dotyczących tego, jak eksperckie dyskursy o wychowaniu faktycznie wpływają na praktyki wychowawcze, ale zauważa, że nader „często treści i schematy myślenia zaczerpnięte z unaukowanego poradnictwa pojawiają się w *potocznym* dyskursie wychowawczym, a więc w spontanicznych wypowiedziach samych rodziców” (s. 124). Analizy oparte są na wpisach zebranych na 2 rodzicielskich forach internetowych, zamieszczanych w serwisie eDziecko.pl, poświęconych tematyce wychowawczej. Autor jednak nie analizuje materiału przez pryzmat metodologii uwzględniającej specyfikę tekstu, jakim jest post na forach internetowych (zob. Galasińska 2009; 2010),

ani nie jest wyczulony na fakt, *kto* (matka czy ojciec) jest autorem postu, co w pewien sposób może spłaszczyć analizę. Tomanek analizę podejmuje w optyce teorii działania komunikacyjnego J. Habermasa, który powiada, że „zwiększa się dystans pomiędzy kulturami ekspertów i szerokimi kręgami publiczności. To, o co wzbogaca się kultura dzięki wyspecjalizowanej obróbce i refleksji, *nie tak łatwo* przechodzi na własność praktyki życia codziennego” (s. 133). Jak się wydaje, wyniki badań Tomanka potwierdzają jedynie częściowo ową konstatację dotyczącą rozłączności dyskursów (teoretycznego i praktyczno-moralnego) w koncepcji Habermasa, bowiem struktura wypowiedzi ekspertów, którzy „faktycznie wyspecjalizowali się w wypowiedziach czysto kognitywnych i uciekają od formułowania sądów o charakterze wartościującym” (s. 143), odbiegają od – i to jest ciekawa asymetria – wypowiedzi rodziców. Z badań Tomanka wynika bowiem, że rodzice „nie zamykają się wyłącznie w ramach dyskursu praktyczno-moralnego, lecz często sięgają po prawdziwościowe kategorie wypowiedzi” (s. 144), łącząc w praktyce komunikacyjnej sądy moralne i twierdzenia kognitywne, co pozwala przypuszczać, że część rodziców aktywnych na forach internetowych przyswoiła sobie (elementy) dyskursu eksperckiego jako instrument lepszego komunikowania/formułowania własnych wizji procesu wychowania.

P. Ciołkiewicz w tekście *Instrumentalizacja wiedzy eksperckiej w dyskursie publicznym. Przypadek telewizyjnej rozmowy o stenogramach* badawczą uwagę kieruje na „instrumentalizację wiedzy eksperckiej w obszarze zideologizowanej praktyki dziennikarskiej” (s. 148), przyglądając się rozmowie T. Lisa z ekspertami zaproszonymi do studia telewizyjnego w programie

Tomasz Lis na żywo (7 czerwca 2010). Program zrealizowany był wkrótce po upublicznieniu nagrań rozmów mających miejsce w kabinie pilotów podczas ostatnich minut lotu, tuż przed rozbiciem się prezydenckiego samolotu pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 roku. Jednak upublicznienie stenogramów, jak słusznie zauważa autor, zamiast rozwiać wątpliwości gromadzące się wokół tego wydarzenia „dostarczył[o] uczestnikom dyskusji argumentów potwierdzających nawet wzajemnie wykluczające się opinie [tzn. wywierano presję na pilotów w kwestii lądowania / żadnej presji nie było – przyp. NK] w sprawie okoliczności katastrofy” (s. 146). Ciołkiewicz zastanawia się nad rolą T. Lisa w kontekście założeń „roli *neutralnego dziennikarza* realizującego zadanie dostarczenia publiczności bezstronnych wyjaśnień” (s. 147), a w analizach wykorzystuje zasady analizy konwersacyjnej, zastosowanej do całej rozmowy, której zapis zamieszczono na stronie internetowej Wydawnictwa Sedno. W analizowanym wywiadzie, jak zwraca uwagę Ciołkiewicz, wyróżnić można 6 bloków tematycznych wyznaczanych przez pytania podstawowe zadawane przez gospodarza programu trzem ekspertom. W artykule wskazane są nie tylko sposoby podtrzymywania wrażenia „formalnej neutralności”, która w efekcie analizy autorowi wydaje się problematyczna (s. 160), ale też ciekawa obserwacja dotycząca tego, że „żaden z ekspertów nie kwestionuje autorytarnego tonu” (s. 163) gospodarza audycji. Oczywiście częściowo związane to jest zapewne ze sprawnością komunikacyjną T. Lisa jako doświadczonego dziennikarza, ale też może być to efekt – pomijanej przez Ciołkiewicza – wyróżniającej się pozycji T. Lisa w polskiej sferze publicznej, podkreślanej wielością nagród, wieloletnią i zdyferencjonowaną karierą i popularnością nadającą mu status *celebryty*.

Drugą część tomu, poświęconą dyskursom eksperckim, zamyka tekst T. Bogołębskiego *Coaching w optyce rządnomysłności – próba krytycznej analizy zjawiska*. Autor zastanawia się nad efektami „zmiany sposobu myślenia jednostki o sobie samej w kontekście rynku pracy” (s. 173), wywołanej nie tylko przemianami kapitalizmu, co określane jest często mianem *kulturowego zwrotu*, ale też łączonej z odejściem od kultury biurokratycznej ku kulturze przedsiębiorstwa, w której „pracownicy muszą aspirować do nowej (idealnej) kategorii człowieka – aktywnego i kreatywnego menedżera, który nie tylko zarządza przedsiębiorstwem, ale też samym sobą jako podmiotem” (s. 174). Jest to o tyle ciekawe, że, jak zauważa autor, zmiany te zachodzą „pod sztandarem retoryki wyzwolenia i wykorzystania potencjalnych zasobów podmiotów” (s. 174), które pod wpływem owych zmian mają stawać się nie tylko bardziej wolne, ale i „sprawcze”, „kreatywne”, „elastyczne” i „przedsiębiorcze”, a poprzez uwewnętrznienie owych cech, bardziej dostosowane do wymagań formułowanych w neoliberalnej rzeczywistości konkurencji rynkowej. Autor uważa, że pomimo iż *coaching*, czyli proces implementacji zmian w nastawieniu jednostek nie tylko do profesjonalnej aktywności, ale całego życia, prowadzony w „retoryce szczęścia i sukcesu” (s. 188), połączyć można z konceptualizacjami władzy, to optyka ta nie jest często stosowana. Być może trudnością w jej implementacji są współczesne przemiany władzy, jej rozproszenie i decentralizacja, które jednak nie tylko jej nie osłabiają, ale sprawiają, że wytwarzają się nowe jej formy, do których zaliczyć można Foucaultowską *rządnomysłność*. Owa „powszechna akceptacja afirmatywnego podejścia” (s. 193), wykazana na podstawie analizy

publikacji popularyzujących *coaching* jako zmianę nakierowaną *na sukces*, stała się dla autora motywacją do prowadzonych badań.

Trzecia część tomu, zatytułowana *Polska i Polacy w dyskursie elit*, składa się z czterech opracowań, a rozpoczyna ją szkic T. Krakowiaka poświęcony analizie polskiego dyskursu eurooptymistycznego. Kategorie eurooptymistyczny czy eurosceptyczny, którymi autor posługuje się w odniesieniu do polskiego dyskursu publicznego, sytuuje on w tradycji „zakorzenionego w przeszłości rozróżnienia na reformatorski prookcydentalizm i spleciony z prądem romantycznym narodowy konserwatyzm” (s. 200), co sprawia, że możliwe jest ujmowanie eurooptymizmu jako motywu obecnego przez stulecia w polskim dyskursie publicznym. Nieco historiozoficzny szkic, jaki prowadzi autor, zakłada, że „eurooptymizm i eurosceptycyzm to porządki aksjologiczne i normatywne, które wzajemnie czynią się wy tłumaczalnymi” (s. 201), wokół których tworzą się grupy społeczne wyodrębnione poprzez dyskurs. Dość zawile ujęcie tego zagadnienia, dokonywane z uwzględnieniem kategorii „wspólnoty dyskursu”, wydaje się, że mogłoby ulec uproszczeniu za sprawą odnośników do istniejącej już szerokiej literatury socjologicznej lub dyskursywno-analitycznej na ten temat (np. zob. Swales 1988; Duszak 1998).

Kolejny artykuł to opracowanie M. Nowickiej *Spór wokół książek Jana Tomasza Grossa w świetle postfoucaultowskiej analizy dyskursu*, którego celem jest obserwacja procedur kontroli dyskursu o przeszłości przez elity symboliczne. W opracowaniu Nowickiej elity rozumiane są jako „władające symbolicznymi kodami sfery publicznej, [które] same stają się przedmiotem

społecznie rozproszonej władzy, którą należy rozumieć szerzej niż tylko w kategoriach władzy dyskursu” (s. 220). Artykuł jest fragmentem rozprawy doktorskiej autorki, o czym informuje ona w przypisie, i to może być przyczyną niewielkiej czytelności opracowania oraz celu, jaki chce osiągnąć w omawianym opracowaniu – dopuszczam, że jako część większej całości fragment ów staje się bardziej przejrzysty.

Próbkę analizy bardzo skomplikowanej debaty o konkretyzacjach i cechach mowy nienawiści w polskim kontekście podjął kolejny uczeń profesora Czyżewskiego, Jacek Paczesny, w artykule *Elity symboliczne o mowie nienawiści. Analiza debaty „Zło może urosnąć”*. Debata, której podtytuł brzmiał „czyli jak i dlaczego reagować na mowę nienawiści”, zorganizowana została przez Stowarzyszenie Otwarta Rzeczpospolita i Teatr Polski w Warszawie 11 października 2011 roku i składała się z części moderowanej dyskusji, w której brali udział zaproszeni goście (A. Holland, A. Graff, P. Huelle, J. Gugąła), oraz z dyskusji, w której – w założeniu – mogły wziąć udział osoby zgromadzone i przysłuchujące się debacie. Wielowątkowość i złożoność debaty, zwłaszcza części z udziałem publiczności, została poprzedzona przez Paczesnego niezwykle skomplikowanym i rozbudowanym wprowadzeniem. Niewątpliwie ciekawą konstatacją owego najdłuższego w tomie (nieomal czterdziestostronicowego) artykułu jest pewna asymetria w dynamice komunikacyjnej debaty pomiędzy gośćmi, czyli osobami zaliczanymi do elit symbolicznych a osobą z grona publiczności (chodzi o wypowiedź J. Hery), która „nie była przez panelistów traktowana jako partnerka do dyskusji. Sytuacja ta odsłania niewidoczną hierarchię elit obecną [nie tylko w tej – przyp. NK] debacie”

(s. 266 oraz 271–276). Wątpliwości natomiast budzi budowa artykułu, bowiem zaczyna się on wstępem teoretycznym oraz perspektywą badawczą, po której następują wnioski z analizy, a następnie rozpatrywane są format debaty, jej opis i fragmenty analizy – układ taki wywołuje wrażenie, jakby autor w analizie szukał jedynie potwierdzenia swoich wcześniejszych przypuszczeń.

W tej części opracowaniem wyróżniającym się nie tylko zwięzłością, ale i jasnością wywołu jest artykuł K. Biskupskiej *O medialnych obrazach pamięci na przykładzie Śląska Opolskiego*, zamykający część trzecią tomu. Autorka w synkretyczny sposób zarysowuje cel opracowania, jakim jest „badanie mechanizmów budowy pamięci społecznej w mediach masowych” (s. 291), na przykładzie analizy dyskursu mediów lokalnych, które traktuje jako „kanały dystrybucji informacji i wiedzy o otaczającym nas świecie” (s. 291), do których dostęp charakteryzuje elity symboliczne. Za pomocą owych kanałów dystrybucji elity sprawują kontrolę „nad tym, co możliwe jest do pomyślenia i powiedzenia, co zaś nie” (s. 291). Podkreślając wagę pamięci społecznej w tworzeniu nie tylko tożsamości indywidualnej czy grupowej, wskazuje ona też na jej walor scalający wspólnotę, przypominający o porządku aksjonormatywnym, wpływającym na cały proces rozumienia otaczającego nas świata. W tak zarysowanej optyce Biskupska bada obrazy miejsc pamięci konstruowane na łamach „Nowej Trybuny Opolskiej” (NOT), rekonstruując je na podstawie przekazów wizualnych (nie tylko zdjęć, ale także widocznych elementów tekstowych, np. nagłówki czy lidy artykułów) tworzących wizualną powierzchnię artykułu, „na której zazwyczaj zatrzymuje się uwaga współczesnego *homo vi-*

densa” (s. 297). Hybrydyczną opowieść o przeszłości na łamach NOT autorka ujmuje jako dwie odrębne opowieści, różniące się sposobem rekonstruowania przeszłości: *śląską* i *kresową*, a jednocześnie dywersyfikuje narrację o przeszłości na tę odnoszącą się okresu przed I wojną światową, międzywojnia i czasów PRL. Szkoda, że artykułowi nie towarzyszą analizowane zdjęcia – to prawdopodobnie utrudniło rozwinięcie wizualnej analizy. Z mojego punktu widzenia w (re)konstrukcji obrazów przeszłości Śląska Opolskiego na łamach NTO pomijany jest także wyłaniający się z analizowanych przykładów przytaczanych przez Biskupską (s. 308) aspekt genderowy (zob. sformułowania „Katyńskie córki”, „mieszkanek Opola”, „twarze bohaterki” itp.) – być może jednak zagadnienie obecności kobiet we wspomnianych powyżej narracjach o przeszłości będzie rozwinięte przez autorkę w innym opracowaniu.

Część czwarta tomu wiedziona jest ciekawym konceptem *Zapośredniczenia debat*; składają się na nią trzy artykuły, z których dwa pierwsze mają charakter analityczny, trzeci zaś, zamykający tę część, jak i cały tom, to artykuł Marka Czyżewskiego zatytułowany *Praca pośrednicząca w debatach publicznych*.

Pierwszym w tej części jest artykuł T. Piekota *Analiza dyskursu jako mediacja – przypadek sporu o Murzynka Bambo*, którego celem jest rekonstrukcja sporu toczącego się wokół przedwojennego wiersza J. Tuwima. Wiersz ów przez dziesięciolecia był obecny w polskim kanonie literatury dla dzieci, lecz jego znaczenie zostało częściowo zredefiniowane pod wpływem debaty pomiędzy tymi, którzy zwracali uwagę na fakt, że ów wiersz może utrzymywać uprzedzenia rasowe (rasizm, kolonializm, ksenofobię; zob. s. 331–334),

a tymi, którzy z różnych względów (przed 1989 r. politycznych, a po 1989 r. głównie sentymentalnych, zob. s. 325–326) uważali go za nieszkodliwą rymowaną dla dzieci, będącą przypowieścią niejako o „każdym dziecku” (s. 328). Piekot konstatuje, że „w Polsce elity symboliczne spierają się w formie rytualnego chaosu [...], a nawet – że rytualny chaos intensyfikuje się i rozprzestrzenia” (s. 320) na pozapolityczne domeny sfery publicznej, co prowadzi do jeszcze większej „polaryzacji stanowisk w publicznych sporach i braku konsensu, a w efekcie polaryzacji sfery publicznej i samego społeczeństwa” (s. 320). Ciekawe jest to, że autor dostrzega, jak w kontekście debaty wokół wiersza dla dzieci krystalizują się nie tylko różne polityczne pozycje i ideologie, ale też jak działają „mechanizmy, za pomocą których stare i nowe elity symboliczne negocjują wspólną wiedzę, weryfikują swoje przekonania i próbują osiągnąć społeczne porozumienie” (s. 318).

W artykule J. Stachowiaka zatytułowanym *Dualizujący sposób mówienia w sporze o zmiany klimatu* zostaje podjęta próba przybliżenia sposobu prowadzenia sporu przez elity symboliczne na przykładzie dyskursu toczącego się wokół zmiany klimatu. Jest to o tyle ciekawy przykład dyskursu publicznego, że polaryzuje przedstawicieli elit symbolicznych: polityków, aktywistów, naukowców i przedstawicieli biznesu, łącząc się nie tylko z dyskursami globalnymi (zob. Międzyrządowy Panel ds. Zmiany Klimatu i ONZ; s. 357) i europejskimi (s. 357), ale też ze sporami dotyczącymi polskiej wewnętrznej polityki gospodarczej, jak i niezależności ekonomicznej kraju (konieczność importu paliw kopalnych). Łączy też przekonania dotyczące na przykład sprawiedliwości społecznej z dyskursem naukowym, politycz-

nym i ekonomicznym. Podstawą analizy są transkrypcje fragmentu programu „Bronisław Wildstein przedstawia” (1 grudnia 2009 r.), a we wnioskach autor wskazuje, że źródłem konstytuującym charakter sporu o zmiany klimatu, jako przykładu dyskursu typowego dla polskiej sfery publicznej, jest dualizująca procedura sporu zaczerpnięta z filozoficznej koncepcji austriackiego politologa Josefa Mitterera (nie zajmującego się *nota bene* analizą dyskursu). Dobrze też byłoby choćby wspomnieć czy sięgnąć do bogatej literatury i ustaleń badawczych naukowców badających dyskurs o zmianie klimatu, myślę tu choćby o publikacjach P. Bergleza (2013), P. Bergleza i U. Olausson (2014) czy A. Carvalho (2008).

Ostatnie opracowanie w części czwartej tomu to artykuł M. Czyżewskiego *Praca pośrednicząca w debatach publicznych*, napisany z typową dla tego autora ogromną erudycją. Jest to oczywiście zaleta, ale też stawia odbiorcy bardzo wysokie wymagania. Aby zrozumieć bowiem niuanse relacjonowanych debat czy konceptualizacji istotnych z punktu widzenia autora, czytelnik powinien się orientować nie tylko w tematyce dotyczącej elit, zjawiska ich migracji, Foucaultowskiej koncepcji *ujarzmienia*, ale też posiadać pewną orientację we wcześniejszych pracach M. Czyżewskiego. Mowa tu zwłaszcza o typologii sporów publicznych zwartych we współredagowanym przez Czyżewskiego znamienitym tomie zatytułowanym *Rytualny chaos* (2010b [pierwotnie wydany w 1997 r.]). Według Czyżewskiego bowiem „jakość polskiej kultury politycznej nie wygląda dobrze, a [...] źródłem wspomnianej rozbieżności jest kulturowa różnica w obszarze przyjmowanej *filozofii sporu*” (s. 392). Ten skomplikowany wywód teoretyczny jest także swego rodzaju podstawą do

rozważań nie tylko nad możliwością zmiany kultury politycznej, ale także – mieszczącej się w paradygmacie krytycznej analizy dyskursu – rodzajem legitymizacji postulowanej potrzeby pewnej samoświadomości dyscyplinarnej socjologów i analityków dyskursu. Czyżewski postuluje bowiem, by przezwyciężyć ograniczenia dyskursu naukowego, w tym socjologii, który pomimo że jest „uprawomocniony naukowo [...], niepozbawiony [bywa] solidnej dozy intelektualnego, a niekiedy także politycznego oportunistu” (s. 388). Autor skłania się ku wskazaniu swego rodzaju metazadania dla socjologów/badaczy dyskursu, których badania nakierowane są na funkcjonowanie elit symbolicznych, jakim byłoby „sformułowanie zdystansowanej diagnozy, po to, by możliwy był *następny krok*” (s. 396), rozumiany jako „postulat pośredniczenia między spolaryzowanymi dyskursami” (s. 398). W ocenie Czyżewskiego bowiem „kultura polityczna współczesnych społeczeństw jest nieuchronnie wielorodna [...], [a] różnorodność, potencjalnie niezwykle cenna jako źródło dynamicznych przeobrażeń komunikowania publicznego w odpowiedzi na zmieniającą się rzeczywistość, rzadko rozwija swe ukryte atuty i znacznie częściej prowadzi do bezproduktywnej bądź wręcz szkodliwej polaryzacji” (s. 398).

W zasadzie artykuł ów pełni funkcję swego rodzaju podsumowania nie tylko tomu, ale i pewnego etapu refleksji prowadzonej w środowisku łódzkim. Stąd też zapewne możliwe są czynione przez autora pewne luźne nawiązania do niewymienianych w bibliografii dzieł lub precyzowania idei, na przykład przywoływanie efektów debaty dotyczącej obecności ideologii w kontekście uzasadnienia wyboru tematu badań (zob. Billig 1991; Wodak 1996; w tomie

s. 380) czy przywoływanie nazwisk, na przykład van Dijka, bez precyzowania źródła (s. 389), ale też nie to było celem autora. Po lekturze bowiem tego rozdziału najbardziej wybrzmiewa owo nowe wyzwanie sformułowane pod adresem socjologów i/oraz badaczy dyskursu elit symbolicznych.

Podsumowując – uważam, że nie jest możliwe przeczytanie omawianego powyżej tomu *bez wysiłku*. Lektura bowiem wymaga uwagi nie tylko ze względu na tematykę, ale także ze względu na to, że jest on zbiorem niezwykle zróżnicowanych *tematycznie i objętościowo* opracowań, autorstwa zarówno uznanych autorów, jak i badaczy początkujących, których warsztat teoretyczny i badawczy jest niekiedy przypadkowy i niedopracowany, a wiedza z analizy dyskursu wymaga uzupełnień. Jednocześnie w związku z tym, że nie poczyniono pewnych wspólnych założeń teoretycznych przy redagowaniu tomu, autorzy nie mieli wyboru: każdy tekst więc rozpoczyna się drobiazgowym szkicem teoretycznym, pozostawiając relatywnie mało przestrzeni na prezentację warsztatu badawczego i przebiegu/wniosków z analizy. *Wprowadzenie* zdaje się jedynie luźno wiązać zawarte w opracowaniu rozdziały, pozostawiając wrażenie, że całość jest niezbyt koherentnym tomem. Wartością dodatkową, poza walorami naukowymi opracowań składających się na ową publikację, jest jak się wydaje to, że dowodzi ona pewnego rozwoju interdyscyplinarnego środowiska badaczy dyskursu w Polsce i jest śladem rozważań prowadzonych w tym gronie. Stąd też wybrane teksty z tego tomu mogą być pomocne nie tylko w przybliżeniu czytelnikowi zróżnicowania studiów nad dyskursem w Polsce, ale mogą stać się też ciekawym uzupełnieniem dydaktyki.

Bibliografia

Abousnougou Gill, Machin David (2013) *The Language of War Monuments*. London: Bloomsbury Academics.

Berglez Peter (2013) *Global Journalism: Theory and Practice*. New York: Peter Lang.

Berglez Peter, Olausson Ulrika (2014) *Media Research on Climate Change: Where Have We Been and Where Are We Heading?* „Environmental Communication”, vol. 8, no. 2, s. 139–141.

Billig Michael (1991) *Ideology and Opinions*. London: Sage.

Carvalho Anabela, ed. (2008) *Communicating Climate Change: Discourses, Mediations, and Perceptions*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS).

Czyżewski Marek, Dunin Kinga, Piotrowski Andrzej, red. (2010a) *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej, red. (2010b) *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Czyżewski Marek i in., red. (2014) *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.

Duszak Anna (1998) *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Duszak Anna, Fairclough Norman, red. (2008) *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*. Kraków: Universitas.

Galasińska Aleksandra (2009) *Small Stories Fight Back. Narratives of Polish Economic Migration on an Internet Forum* [w:] Aleksandra Galasińska, Michał Krzyżanowski, eds., *Discourse and Transformation in Central and Eastern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 188–203.

Galasińska Aleksandra (2010) *Leavers and Stayers Discuss Returning Home: Internet Discourses on Migration in the Context of the Post-communist Transformation*. „Social Identities”, vol. 16, no. 3, s. 309–324.

Horolets Anna, red. (2008) *Analiza dyskursu w socjologii i dla socjologii*. Toruń: Adam Marszałek.

Koselleck Reinhart (2006) *Crisis*. „Journal of the History of Ideas”, vol. 67, no. 2, s. 357–400.

Krzyżanowska Natalia (2013) *(Krytyczna) analiza dyskursu a (krytyczna) analiza gender: zarys synergii teoretycznej i metodologicznej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 1, s. 62–84.

Krzyżanowska Natalia (2015) *The Discourse of Counter-Monuments: Semiotics of Material Commemoration in Contemporary Urban Spaces*. „Social Semiotics” [dostęp 30 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10350330.2015.1096132>>.

Krzyżanowski Michał (2010) *The Discursive Construction of European Identities*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Krzyżanowski Michał (2011) *Political Communication, Institutional Cultures, and Linearities of Organisational Practice: A Discourse-Ethnographic Approach to Institutional Change in the European Union*. „Critical Discourse Studies”, vol. 8, no. 4, s. 281–296.

Krzyżanowski Michał (2013) *Discourses and Concepts: Interfaces and Synergies Between Begriffsgeschichte and the Discourse-Historical Approach in CDA* [w:] Ruth Wodak, ed., *Critical Discourse Analysis* (vol. 4). London: Sage, s. 111–126.

Lazar Michelle M., ed. (2005) *Feminist Critical Discourse Analysis: Gender, Power, and Ideology in Discourse*. London: Palgrave.

Mautner Gerlinde (2010) *Language and the Market Society. Critical Reflections on Discourse and Dominance*. London: Routledge.

Rogers Rebecca (2011) *An Introduction to Critical Discourse Analysis in Education*. New York: Routledge.

Samman Amin (2015) *Crisis Theory and the Historical Imagination*. „Review of the International Political Economy” [dostęp 30 października 2015 r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09692290.2015.1011682>>.

Sayer Andrew (2000) *For Postdisciplinary Studies: Sociology and the Curse of Disciplinary Parochialism and Imperialism* [w:] John T. Eldridge i in., eds., *For Sociology: Legacies and Prospects*. Durham: Sociology Press, s. 83–91.

Swales John (1988) *Discourse Communities. Genres and English as an International Language*. „World Englishes”, vol. 7 no. 2, s. 211–220.

Triandafyllidou Anna, Wodak Ruth, Krzyżanowski Michał, eds. (2009) *European Public Sphere and the Media: Europe in Crisis*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Wodak Ruth (1996) *Disorders of Discourse*. London: Longman.

Wodak Ruth (2006) *Understanding the Concept(s) of „Discourse”*. „Language in Society”, nr 35, s. 595–611.

Wodak Ruth (2007) *What Is Critical Discourse Analysis? „Forum: Qualitative Social Research”*, vol. 8, no. 2, art. 29.

Wodak Ruth, Krzyżanowski Michał, red. (2011) *Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych*. Przełożyła Danuta Przepiórkowska. Warszawa: Wydawnictwo Łośgraf.

Cytowanie

Krzyżanowska Natalia (2015) *Kilka słów o stanie badań nad dyskursem publicznym w Polsce*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 208–221 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

On State of the Art of Discourse Studies in Poland: Towards Diagnosis

Abstract: This article provides reflection on the state-of-the-art and key challenges of qualitative discourse studies as a social science research method in Poland. It focuses on the so-called Workshops in Discourse Analysis [*Warsztaty Analizy Dyskursu*], a multidisciplinary research collaboration that, initially taking place informally at the University of Lodz, eventually evolved and became institutionalized as a national Consortium for Discourse Studies [*Konsorcjum Analizy Dyskursu*]. At its core, the article provides a critical review of the volume *The Discourse of Symbolic Elites: Towards a Diagnosis (Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy* [M. Czyżewski, K. Franczak, M. Nowicka, J. Stachowiak, eds., 2014]), which is the first major publication resulting from works of (selected) members of the aforementioned research consortium. As is argued in the article, the focal publication displays the significant amount of challenges faced by the multidisciplinary collaboration within the area of discourse studies. These challenges not only stem from the fact that discourse analysts working in Poland come from different arts & humanities and social science disciplines, but also are rooted in the fact that these researchers draw on various—and often significantly different—traditions in qualitative discourse studies, and often do not engage sufficiently in a constructive dialogue with existent and well-established approaches to discourse research. Hence, the article not only summarizes the key distinctive features of the volume under review, but also attempts to position the state-of-the-art of discourse analysis in Poland within the contemporary international landscape of (critical) discourse studies.

Keywords: Discourse Analysis, Critical Discourse Analysis (CDA), Symbolic Elites, Qualitative Research Methods, Inter- and Multi-Disciplinarity in the Social Sciences

Remigiusz Żulicki
Uniwersytet Łódzki

Recenzja książki

Anna Matuchniak-Krasuska (2014)
Za drutami oflagów. Studium socjologiczne.
Opole: Centralne Muzeum Jeńców Wojennych
w Łambinowicach-Opolu

Dzień obozowy jest długi. Ale kiedy obejrzę się wstecz, suma tych dni skróciła się tak, że zdawałoby się można by je pomieścić w garści. Dopiero, kiedy zaczynamy wspominać, przychodzą na pamięć całe zespoły faktów, okoliczności, składających się na historię naszej społeczności obozowej. Kiedy już wyjdę z niewoli i wrócę do mojego zacisznego gabinetu w Warszawie, napiszę obszerną, wielotomową monografię obozu jeńców jako studium socjologiczne. Opiszę tam rozwój i działalność licznych instytucji, jakie powstały i rozwinęły się w naszym obozie. (Sadzewicz 1981: 71 za Matuchniak-Krasuska 2014: 205)

Remigiusz Żulicki, doktorant Katedry Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Jego główne zainteresowania naukowe to badania biografii oraz socjologia tożsamości. Instruktor ZHP w stopniu podharcmistra.

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Kultury
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41, 90-214 Łódź
e-mail: remigiuszjulicki@gmail.com

Tak pisał były jeńiec wojenny, podporucznik Marek Sadzewicz. Książka Anny Matuchniak-Krasuskiej poświęcona życiu społeczności polskich oficerów w niemieckich obozach jenieckich jest spełnieniem jego marzenia: pierwszą pracą socjologiczną o życiu „za drutami”. Autorka, łącząc podejście socjologii historycznej z socjologią kultury i sztuki oraz niezwykłym wątkiem rodzinnym, stworzyła studium obszaru słabo przez te dziedziny rozpoznanego. Studium bardzo rzetelne, a jednocześnie przystępne i poruszające.

Składa się ono z dwóch części: *Oflagi – instytucje totalne* i *Kultura jako źródło wolności*. Każda z nich, podzielonych kolejno na cztery i trzy rozdziały, rozpoczyna się wprowadzeniem, pomagającym czytelnikowi zrozumieć realia historyczne oraz wykorzystane w opisie koncepcje socjologiczne. Całość opatrzone wstępem oraz rozbudowanym zakończeniem. Autorka we wstępie zaznaczyła, że rozdziały i zakończenie traktuje jako eseje socjologiczne, więc rozprawa składa się z ośmiu takich esejów. Nie zabrakło treściwego podsumowania pracy (w trzech językach), jak również aneksu z ilu-

stracjami – fotografiami oflagowych dokumentów, prac plastycznych jeńców czy scen z obozowego życia.

Zakres tematyczny rozprawy określony został przez treści zawarte w źródłach. Autorka skorzystała ze zbiorów muzealnych, prac historycznych, opublikowanych wspomnień i archiwum prywatnego swojego dziadka, kapitana Konrada Majcherskiego, jeńca oflagów. Źródłami informacji są teksty historyczne, wspomnieniowe, poetyckie, jednakże „trzon źródłowy” stanowi powstała za drutami korespondencja wojenna i zapiski z dzienników osobistych. Podążając śladami członka swojej rodziny, Matuchniak-Krasuska skupiła się na historii tych pięciu obozów, których był więźniem. Przyjęte ograniczenia tematyczne i geograficzne pozwoliły na skonstruowanie spójnej książki, niepretendującej do bycia monografią niemieckich oflagów okresu 1939–1945.

Autorka odwołuje się do licznych, klasycznych koncepcji i terminów socjologicznych. Ponieważ recenzowana praca przeznaczona jest nie tylko dla socjologów, trafnym zabiegiem było użycie wprowadzeń teoretycznych do każdej z części rozprawy. Pierwsze z wprowadzeń wyjaśnia również kontekst historyczny: źródło i znaczenie terminu „oflag”, szereg danych historycznych określających skalę obozów jenieckich Wermachtu w ogóle, objaśnienie podziału administracyjnego obozów, opis warunków bytowych jeńców, położenie geograficzne obozów i tym podobne. Krótko opisano wszystkie obozy, w których kolejno przebywał kapitan Majcherski. Jeniecką marszrutę dziadka autorki łatwo prześledzić na dołączonej mapie.

Oprócz suchych danych z opracowań historycznych czytelnik już we wprowadzeniu ma okazję obcować ze wspomnieniami byłych jeńców czy fragmentami obozowych wierszy. Dalsza część wprowadzenia porusza kwestie pojęć niezbędnych dla części pierwszej książki, to jest instytucji społecznej i specyficznej jej odmiany – instytucji totalnej. Odwołując się do pracy *Elementarne pojęcia socjologii* Jana Szczepańskiego, Matuchniak-Krasuska przedstawiła kolejne poziomy formowania więzi społecznej, których ostatnim jest powołanie instytucji społecznych. W oflagach funkcjonowały między innymi instytucje ekonomiczne, społeczne, polityczne, kulturalne, wychowawcze. Typy instytucji i więzi społecznych przedstawiono na przykładach z życia obozów, wskazując jednocześnie rozdziały, które traktują o służących egzemplifikacji sferach życia za drutami. Przechodząc do typologizacji obozu jenieckiego „z zewnątrz”, autorka przedstawiła pojęcie i typologię instytucji totalnych za Ervingiem Goffmanem; ponownie przykłady zilustrowały wywód, a odwołania do kolejnych rozdziałów ułatwiły orientację w dalszej części rozprawy. Fragmenty tekstów źródłowych są zgrabnie wplecione w tekst główny, jeszcze większą rolę przejmując w rozdziałach – esejach. Wprowadzenie do części drugiej, *Kultura jako źródło wolności*, jest krótkim wykładem podstaw socjologii kultury i jej subdyscypliny, socjologii sztuki. Zaczynając od trzech dziedzin kultury według Antoniny Kłoskowskiej, autorka wyjaśniła rozumienie kultury w sensie szerokim i wąskim. Czytelnik, być może już po lekturze całej części pierwszej, dowiaduje się, że wszystkim trzem dziedzinom kultury – kulturze bytu, socjetalnej i symbolicznej, czyli kulturze w ujęciu antropologicznym –

poświęcona była właśnie część pierwsza rozprawy, druga zaś traktować będzie o sztuce w oflagach, a więc o kulturze symbolicznej, duchowej. Trudno o jaśniejsze wyłożenie różnicy między szerokim a wąskim rozumieniem kultury; autorka świetnie uczy czytelnika „w działaniu”. Inna, przydatna do opisu aktywności kulturalnej w oflagach koncepcja układów kultury została przedstawiona zarówno w klasycznej wersji Antoniny Kłoskowskiej, jak i zmodyfikowanej autorstwa Bogusława Sułkowskiego. Dla lepszego zrozumienia różnicy między kulturą w sferze intrasubiektywnej (wewnętrznej) a intersubiektywnej (wytworów i zachowań) Matuchniak-Krasuska wprowadziła pojęcie „korelatu kultury” za Stanisławem Ossowskim. W jego terminologii „kultura” to jedynie sfera świadomościowa, a na przykład dzieła sztuki czy narzędzia artysty to „korelaty kultury”. Wyłożenie podstaw socjologii sztuki autorka rozpoczęła krótką historią subdyscypliny, wskazując na trzy generacje poznawcze: estetykę socjologiczną, społeczną historię sztuki i socjologię empiryczną. Co do metodologii stosowanych w socjologii sztuki, wyróżniła podejście strukturalne, socjogenetyczne i funkcjonalne. Wszystkie te podejścia metodologiczne są obecne w drugiej części rozprawy. Kolejne eseje, dotyczące głównie sztuk plastycznych i teatru, odnoszą się zarówno do formy i treści zachowanych dzieł sztuki – zastosowano ujęcie strukturalne. Charakterystykę dzieła w powiązaniu z kontekstem jego powstania autorka opracowała głównie na podstawie źródeł pisanych, gdzie na przykład plastyka oflagowa nazwana była „sztuką małych form, ubogich materiałów i wielkich idei” (s. 141) – tu mamy do czynienia z ujęciem socjogenetycznym. Źródła historyczne pozwoliły również na

analizę społecznej funkcji dzieła sztuki – tu podano analizie informacje o zorganizowanych wystawach, przedstawieniach czy reakcjach widzów; jest to ujęcie funkcjonalne. Jedną z najważniejszych dla Matuchniak-Krasuskiej koncepcji socjologicznych w tej części książki jest koncepcja pola Pierre’a Bourdieu. Jako znawczyni dorobku tego francuskiego socjologa zdefiniowała pole przez przestrzeń społeczną, w której aktorzy społeczni walczą o utrzymanie lub zdobycie pozycji za pomocą zróżnicowanych form kapitału pochodzącego z różnych źródeł. Szczególną uwagę zwrócono na dominujące znaczenie pola politycznego wobec pola kulturowego. Autorka zauważa, że w obozach jenieckich Niemcy zajmowali pozycje dominujące, a przedstawiciele narodów okupowanych pozycje zdominowane – zgodnie z zasadą homologii pól. Innym, szczególnie ważnym dla eseju poświęconego uprawianiu przez jeńców sportu pojęciem są enklawy i eksklawy. Autorka słusznie wyjaśniła te pojęcia dopiero we wstępie do eseju *Sport w eksklawie wojennej*, nie włączając ich do wprowadzenia w zakresie socjologii kultury i sztuki. Terminy enklaw i eksklaw wywodzi z języka francuskiego, pokazując ich łacińską etymologię i podając liczne synonimy, co pozwala czytelnikowi ujrzeć bardziej subtelne odcienie znaczeniowe. Enklawa jest terenem zwierającym się czy zamkniętym w innym, większym; może być rozumiana jako terytorium otoczone przez inne. Eksklawa to teren usunięty, wygnany, odrzucony czy, jak chyba najczęściej definiuje się go w języku polskim, wykluczony. Autorka, za Marianem Golką, stwierdziła, że enklawy mogą być identyfikowane zarówno przez uczestników, jak i przez obserwatorów życia społecznego. Ponieważ oba pojęcia – enklaw i eksklaw

– dotyczą jakiejś formy odrębności, dobrze nadają się do opisu życia więźniów oflagów. Zdaniem autorki najpierw aktorzy dysponujący władzą tworzą eksklawę (oflag), w której aktorzy zdominowani tworzą enklawy wewnętrzne (np. sport, teatr). Powyższe dwa terminy zastosowano do opisu definiowanych, za Bourdieu, działań aktorów społecznych oraz dynamiki i struktury pola społecznego. Autorka przywołała również takie koncepcje, jak między innymi: rynku sztuki według Mariana Golki i Raymonde Moulin, nadawcy kolektywnego według Howarda Beckera; wiele razy odwołała się do dorobku Stanisława Ossowskiego i Pierre’a Francastela z dziedziny estetyki socjologicznej. Ogólnie wprowadzenie w podstawy socjologii sztuki jest dla czytelnika-laika stosunkowo wymagające, jednak rozsądny zakres i klarowność wywodu pozwalają na zrozumienie wybranych podstaw subdyscypliny w stopniu niezbędnym do kontynuowania lektury, bez obawy o ugrzęźnięcie w teoretycznej masie. W zakończeniu, będącym ostatnim z esejów socjologicznych książki, autorka podjęła temat społecznych ram pamięci o oflagach. Ramy teoretyczne tego eseju wyznaczają prace Antoniny Kłoskowskiej (*Społeczne ramy kultury*) i Maurice’a Halbwachsa (*Społeczne ramy pamięci*). Obok wcześniej wymienionych koncepcji socjologii kultury i sztuki Matuchniak-Krasuska przywołuje koncepcje przestrzeni i miejsc Yi-Fu Tuana czy pamięci indywidualnej/zbiorowej za Stanisławem Ossowskim i Władysławem Tatarkiewiczem.

Ciekawie rysuje się w recenzowanej książce obraz jeńca oflagu – polskiego oficera. Wydaje się, że zazwyczaj jest to mężczyzna świetnie wykształcony, o nienagannych manierach, znający języki obce,

interesujący się nauką, sportem i sztuką. Oficer to najpewniej głęboko wierzący katolik, patriotą, człowiek honoru, mąż, ojciec i dobry kolega. W pracy pojawiają się pewne wzmianki o zdraycach – donosicielach, folksdojczach czy chociażby drobnych oszustach, lecz pozostaje wrażenie, że tego typu zachowania były marginalne. Polski jeńiec oflagu, pomimo braku żywności, pomimo zimna, ogromnego tłoku w barakach, a także poniżania i rozmaitych utrudnień ze strony niemieckiego nadzorca stara się wypełnić czas niewoli zajęciami zdrowymi i podnoszącymi morale. Polski jeńiec oflagu raczej nie jest skupiony wyłącznie na zaspokojeniu swoich podstawowych potrzeb, a współpracuje z innymi, wręcz dba o kolegów, niejednego traktując jak brata. Obraz ten może wydać się nieco wyidealizowany, mając w pamięci na przykład *Króla szczurów* Jamesa Clavella (1989). Choć jest to raczej książka fabularna niż wspomnieniowa, James Clavell był oficerem brytyjskim i byłym jeńcem japońskiego obozu Changi w Singapurze w latach 1942–1945 (1989). Jego opowieść jest przesycona walką i wzajemnym wyzyskiem jeńców; tytułowy Król jest najbardziej wyrachowanym i najbardziej sytym z nich. Handel wśród jeńców i z Japończykami, oszustwa, kradzieże, kłamstwa, zastraszanie, pobicia – to stały repertuar zachowań zwalczających się, mniej lub bardziej trwałych grup interesu. U Matuchniak-Krasuskiej w rozdziale II *Organizacja Oflagu* pojawiły się również opisy pokątnego handlu z Niemcami czy praktyk ostracyzmu wobec folksdojczów, łączenia się w koleżeńskie grupy interesu czy nawet konfliktów interpersonalnych. Niech przykładami na charakter tych ostatnich będzie fakt, że w Oflagu II C Woldenberg powstał oficerski sąd

honorowy, a to że dwaj oficerowie nie rozmawiali ze sobą było jedną z ostrzejszych postaci konfliktu. W fabule Brytyjczyka temperatura sporów jest zupełnie inna. James Clavell pisał również o sztuce w obozie – mamy do czynienia z opisem obozowego teatru, który niewątpliwie był dla jeńców źródłem wolności. Role kobiece gra tam mężczyźni, tak samo jak opisuje to w osobnym podrozdziale Matuchniak-Krasuska. U Clavella wspomniany aktor zaczyna mieć kłopoty z tożsamością, aż w końcu stale zachowuje się jak kobieta (1989: 307–310). Dostaje nawet pojedynczą celę z łazienką. Kolejne ataki gwałcicieli doprowadzają aktora do prób samobójczych – niewątpliwie tego rodzaju historii nie znajdzie czytelnik w recenzowanej pracy. Czy różnice kulturowe, nieprzekładalność kontekstów, a może całkowicie odmienny charakter porównanych tu (tendencyjnie) książek mogą służyć wyjaśnieniu różnic? Czy raczej zastosowana przez autorkę metoda badania i dobór źródeł informacji określiły tak, a nie inaczej zakres tematyczny recenzowanej rozprawy? Skoro jednak korzystano głównie ze źródeł wytworzonych przez samych jeńców, czy obraz polskich oficerów II RP – elity intelektualnej i moralnej kraju – można uznać za zniekształcony? Niewątpliwie część analizowanych dokumentów osobistych (głównie listów) podlegała niemieckiej cenzurze, podobnie cenzurowano wspomnienia publikowane w czasach PRL, a większość, jeśli nie wszystkie, tekstów podlegała autocenzurze. Dokumenty te stanowią wytwory pamięci indywidualnej, są źródłem subiektywnych narracji o doświadczeniu; mając na uwadze kontekst ich powstania, są one doskonałym źródłem danych do jakościowych analiz kultury.

Już w pierwszych chwilach obcowania z pracą Matuchniak-Krasuskiej w oczy rzuca się wielka zaleta – książka jest bardzo przejrzysto skonstruowana. Eseje – rozdziały zawierają wstęp, kilka podrozdziałów (czasem podzielonych na części) i syntetyczne podsumowanie. Wspomniany już podział na dwie części i zastosowane przez autorkę wprowadzenia teoretyczne, konstrukcja rozdziałów, opatrzone spisem aneks z ilustracjami sprawiają, że bardzo łatwo jest nawigować po książce. Na przykładzie konstrukcji rozdziału widoczny jest niezwykle skuteczny schemat komunikacyjny: najpierw czytelnik dowiaduje się, o czym traktuje rozdział; następnie czyta treść podaną w zorganizowany sposób; na koniec przypomina sobie, o czym przeczytał i powtarza najważniejsze wnioski. Na dobrą orientację czytelnika wpływa jednak przede wszystkim klarowność wyводу autorki – myśli są jasno sformułowane, a każda część rozprawy jest spójna wewnątrz i „zewnątrz” (z resztą pracy). Bardzo konsekwentne jest użycie fragmentów materiałów źródłowych, na przykład każdy esej części pierwszej jest zakończony cytatem z oflagowej poezji. W przeciwieństwie do wielu prac z zakresu socjologii jakościowej przytaczane w rozprawie fragmenty czy cytaty są raczej krótkie, rzadko przekraczają objętość kilku pojedynczych zdań. Dzięki temu są one ilustracją dokonanych analiz, a nie zastępują analizy, jak czasami dzieje się w przypadku mniej doświadczonych badaczy „pozwalających” wypowiedzieć się badanym w obszernych fragmentach wywiadów. Podobnie postąpiono z danymi historycznymi czy fragmentami teoretycznymi – liczby, daty, nazwiska i pojęcia autorka przywołuje zawsze z dbałością o główny wątek wyводу,

nie zarzuca nimi czytelnika. Pracę czytać można jak powieść, od początku do końca. Można czytać również wybrane eseje czy nawet ich podsumowania bez większych kłopotów ze zrozumieniem, ponieważ autorka powtarza krótko pewne wnioski czy założenia teoretyczne przy okazji omawiania różnych tematów. W razie potrzeby łatwo sięgnąć po wyjaśnienia do stosownych części pracy. Czytanie recenzowanej pracy to przyjemność; pod względem struktury, klarowności i organizacji treści jest to rozprawa wzorcowa, nie tylko dla socjologii.

Klarowność i jasność wyводу to także zalety związane z wykorzystanymi w analizach teoriami i pojęciami socjologicznymi. Matuchniak-Krasuska niezwykle trafnie i twórczo skorzystała z dorobku socjologii kultury i sztuki. Autorka jest znawczynią tej dziedziny socjologii, autorytetem, który nie potrzebuje potwierdzenia. Nie sposób jednak pominąć milczeniem tego, jak w recenzowanej książce osiągnęła równowagę – jak napisała – „między Scyllą zbyt wąskiego ujęcia a Charybdą nadmiernej, nieoperatywnej erudycji” (s. 21). Przeważnie koncepcje klasyków zostały użyte w nowym obszarze badawczym; wyjątkiem jest autorskie ujęcie i zastosowanie pojęć enklawy/eksklawy do opisu aktywności sportowych w oflagach. Autorka kontynuuje stosowanie tych pojęć do analiz pola kultury symbolicznej, rozpoczęte przez nią w 2009 roku pracą *Świat sztuki – enklawa, ekskława czy wspólnota*. Wymienione zalety recenzowanej książki sprawiają, że jest ona wartościowym materiałem dydaktycznym. Dla młodych socjologów zajmujących się podobną problematyką może być to jednocześnie teoretyczne repetytorium i inspi-

rujący przykład zastosowania znanych koncepcji; dla reprezentujących szeroko pojętą refleksję społeczną naukowców o różnym stażu praca powinna być wzorem konstrukcji tekstu naukowego; dla odbiorcy nieprofesjonalnego rozprawa być może stanie się możliwością poznania pewnych koncepcji socjologicznych i przyczynkiem do spojrzenia na problematykę okiem badacza społecznego.

Chyba największą zaletą książki *Za drutami oflagów. Studium socjologiczne* jest podjęta tematyka. Autorka bardzo słusznie zauważa, że historia obozów jenieckich jest w Polsce niedoceniana i zaniedbywana. Pamięć o nich usytuowana jest najczęściej w pierwszym układzie kultury – w rodzinach żołnierzy i oficerów, czego najbliższym przykładem jest autorka. Rodziny, czasem pasjonaci organizują stowarzyszenia, publikują w Internecie informacje mające na celu walkę o pamięć. Autorka, wnuczka byłego jeńca i naukowiec, poprzez recenzowaną publikację zadbała o przywrócenie do społecznej historii pamięci o przebywających w niewoli polskich oficerach. Tematyka niemieckich obozów jenieckich nie należy do programu edukacji szkolnej; poświęcone jeńcom wojennym muzea w Łambinowicach-Opolu i Woldenbergu są znane prawie wyłącznie lokalnie; przedmiotowe opracowania historyczne mają niski próg umasowienia i funkcjonują raczej w obiegu profesjonalnym. Piszący te słowa przyznaje ze wstydem, że termin „oflag” poznał, czytając recenzowaną książkę. Praca ta, poddając socjologicznej refleksji treści nośników pamięci indywidualnej, jak listy, dzienniki, pamiętniki i wspomnienia, a także pamięci zbiorowej w postaci opracowań historycznych, sama jest wyjątkowym nośnikiem pamięci.

Autorka w podsumowaniu ostatniego eseju stwierdziła, że zajmuje się przypominaniem o przebywających w niewoli polskich żołnierzach i oficerach, w tym o swoim dziadku, kapitanie Konradzie Majcherskim. Nazwisko kapitana było nieraz pominięte w pracach historycznych. Przypomnienie o tym, jak w oflagach taktowani byli i jak godnie radzili sobie z tą sytuacją polscy oficerowie jest ważne dla tożsamości Polaków. Matuchniak-Krasuska przeznaczona książkę *Za drutami oflagów. Studium socjologiczne* dla naukowców i studentów

nauk społecznych, humanistycznych, medycznych i prawniczych, a także dla hobbystów i pasjonatów historii oraz dla rodzin jeńców. Warto, by książka dotarła również do przedstawicieli organizacji pozarządowych, w tym wychowawczych, jak ZHP czy ZHR. Szerokie grono czytelników sprzyjać będzie pielęgnowaniu pamięci zbiorowej. Recenzowana praca zasługuje na najwyższą uwagę. Suma profesjonalizmu i emocjonalnego zaangażowania autorki zaowocowała w postaci patriotycznej rozprawy socjologicznej bardzo wysokiej jakości.

Bibliografia

Clavell James (1989) *Król Szczurów*. Przełożyli Małgorzata i Andrzej Grabowscy. Warszawa: Książka i Wiedza.

Cytowanie

Żulicki Remigiusz (2015) *Recenzja książki: Anna Matuchniak-Krasuska (2014) „Za drutami oflagów. Studium socjologiczne”*. Opole: Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 222–228 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.



Sekcja Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu



Metodologia teorii ugruntowanej i teorie ugruntowane Ogólnopolska konferencja naukowa z częścią warsztatową

Miejsce: Ustka, Słupsk

Termin: 18–19 września 2015 roku

W dniach 18–19 września 2015 roku odbyła się w Słupsku i Ustce ogólnopolska konferencja naukowa zorganizowana przez Sekcję Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz Wydział Nauk Społecznych Akademii Pomorskiej w Słupsku.

Konferencja została pomyślana jako spotkanie badaczy zainteresowanych zarówno metodologią teorii ugruntowanej, jak i rzeczowymi oraz formalnymi teoriami generowanymi w oparciu o nią. Zaproszenie na konferencję zostało skierowane zarówno do doświadczonych badaczy i badaczek, jak i osób, które na polu badawczym czynią pierwsze kroki. W konferencji wzięli udział przedstawiciele i przedstawicielki różnych dyscyplin naukowych – przede wszystkim socjologii i pedagogiki.

Pierwsza część konferencji odbyła się w Słupsku w siedzibie Akademii Pomorskiej. Obrady poprzedziła część warsztatowa.

Pierwszy warsztat, zatytułowany *Medytacja dla badaczy. Uważna teoria ugruntowana*, poprowadził prof. dr hab. Krzysztof T. Konecki (Uniwersytet Łódzki). Uczestnicy i uczestniczki warsztatu zostali wprowadzeni w innowacyjne i niekonwencjonalne techniki konceptualizacji danych empirycznych. Kolejny warsztat, *Analiza danych i generowanie teorii*, przeprowadził prof. dr hab. Marek Gorzko (Akademia Pomorska w Słupsku). Dotyczył on różnych odmian kodowania danych, teoretycznego pobierania próbek, pisania not teoretycznych oraz podejmowania prób teoretyzowania w oparciu o dane. Trzeci warsztat prowadzony przez dr Łukasza Marciniaka (Uniwersytet Łódzki), *Metoda ciągłego porównywania – odmiany i techniki analityczne*, rozwijał umiejętność ciągłego porównywania – rozumianego szeroko jako podejście poznawcze – i dostarczył uczestnikom oraz uczestniczkom wielu praktycznych narzędzi wspomagających proces analizy danych.

Warsztaty nie są w stanie zastąpić doświadczenia samodzielnego zmagania się z własnym problemem

badawczym, ale okazały się efektywną formą doskonalenia kompetencji analitycznych. Co więcej, wspólna praca dostarczyła wiele satysfakcji zarówno prowadzącym, jak i osobom biorącym udział w warsztatach.

Kolejną pozycją programu pierwszego dnia konferencji były obrady.

W pierwszym z wystąpień, zatytułowanym *Wizualna teoria ugruntowana*, prof. dr hab. Krzysztof T. Konecki (Uniwersytet Łódzki) przedstawił kontekst powstania, główne odmiany, jak i założenia oraz podstawowe procedury analityczne wizualnej teorii ugruntowanej. Kwestie teoretyczne i metodologiczne zostały bogato zilustrowane przykładami z badań własnych oraz zaczerpniętymi z literatury przedmiotu.

Jakie są korzyści z konstruktywistycznej teorii ugruntowanej? – to temat wystąpienia prof. dr hab. Marka Gorzki (Akademia Pomorska w Słupsku). W referacie omówione zostały podstawowe założenia konstruktywistycznej teorii ugruntowanej (w szczególności w wersji Kathy Charmaz), które zostały zestawione z założeniami „tradycyjnej” metodologii teorii ugruntowanej, zawartej w „kanonicznych” pracach Barney’a Glasera i Anselma Straussa. Prelegent skupił się na konsekwencjach, jakie wpływają dla praktyki badawczej z obu wersji metodologii teorii ugruntowanej, zaletach i ograniczeniach każdej z nich.

Dr Maciej Brosz (Uniwersytet Gdański) w wystąpieniu *Moje odkrywanie teorii ugruntowanej, czyli o bardzo długich poszukiwaniach* zaprezentował „historię naturalną” swojego dziesięcioletniego badania poświęconego praktykom mieszkaniowym. Prelegent

podjął próbę analitycznego ujęcia licznych trudności i pułapek prowadzonego przez niego badania oraz doświadczeń związanych z wdrażaniem do własnego materiału empirycznego postulatów metodologii teorii ugruntowanej. Stworzenie możliwości takiej rekonstrukcji własnej drogi badawczej jest argumentem na rzecz skrupulatnego prowadzenia dziennika badania.

Ożywiona dyskusja, która rozwinęła się wokół zaprezentowanych wystąpień, pokazała silną pozycję zwolenników konstruktywistycznych odmian metodologii teorii ugruntowanej wśród uczestników konferencji. Szczególny wkład w dyskusję wnieśli przedstawiciele ośrodka łódzkiego.

Drugi dzień konferencji wypełniły obrady w trzech następujących po sobie sesjach. Obywały się one w sali konferencyjnej hotelu Jantar w Ustce.

Wystąpienie dr Anny Kacperczyk (Uniwersytet Łódzki), *Tropienie wspinania samotnego jako przykład pracy z danymi w badaniu nad społecznym światem wspinaczki*, dotyczyło wspinania samotnego jako jednej z kategorii analitycznych, która w badaniach nad społecznym światem wspinaczki pojawiła się już na samym początku projektu badawczego i ewoluowała w trakcie zbierania i analizy danych. Mimo że w końcowym raporcie kategoria ta znalazła się ostatecznie na drugim planie, opis prób jej wysycenia ilustruje ważne prawidłowości pracy badacza w terenie – zwłaszcza jego ograniczenia poznawcze związane z własnym usytuowaniem oraz z danymi, do jakich miał dostęp.

Dr Tomasz Marcysiak (Wyższa Szkoła Bankowa) w referacie *Wykorzystanie postulatów MTU w badaniach*

monograficznych wsi przedstawił historię badania terenowego (bogato ilustrując ją dokumentacją zdjęciową) w wiejskiej gminie Cekcyn w województwie kujawsko-pomorskim. Zrelacjonował z pasją najważniejsze odkrycia, które pojawiły się w pracy terenowej, zwłaszcza wystąpienie wątków historycznych niebędących początkowo tematem badań. Ważną kwestią, która zarysowała się w trakcie wystąpienia (a zwłaszcza w dyskusji, która wywiązała się wokół niego), był problem przydatności metodologii teorii ugruntowanej (w tym wizualnej) w pracy etnografa.

Kolejny referat pod tytułem *Metodologia teorii ugruntowanej a społeczne światy węgierskich mniejszości narodowych – wybrane zagadnienia* wygłosiła dr Izabela Bukalska (Uniwersytet im. Kardynała S. Wyszyńskiego). Wystąpienie dotyczyło koncepcji kondycji mniejszościowej, która wyłoniła się w trakcie badań prowadzonych według zaleceń metodologii teorii ugruntowanej wśród węgierskich mniejszości narodowych w Rumunii, na Słowacji i Węgrzech. Prelegentka wskazała na dylematy pojawiające się w trakcie badań, zwłaszcza kwestię statusu badacza. Poruszone zostały też ogólnoteoretyczne wątki, między innymi pytanie o zasadność i przydatność perspektywy realizmu krytycznego Margaret Archer w budowaniu teorii badanych zjawisk.

Mgr Dorota Jedlikowska (Uniwersytet Jagielloński) w wystąpieniu pod tytułem *Rekonstrukcja rozumienia nauki w Polsce w oparciu o akty normatywne. Perspektywa socjologiczna* zaprezentowała projekt badania poświęconego kwestii rozumienia nauki w Polsce. Przedstawiony referat dotyczył pierwszego etapu analiz, zmierzającego do odkrycia, jakie rozumienie nauki wyłania się z dokumentacji formalnej, oraz kwestii

metodologicznych związanych z początkowymi fazami badania.

Mgr Iwona Młodziak (Uniwersytet Warszawski) w referacie *Teoria i metoda w analizie dyskursu: pytania i problemy w badaniu dokumentów instytucjonalnych*, odwołując się do wstępnych wyników badań własnych poświęconych analizie dokumentów instytucjonalnych dotyczących starzenia się, zaproponowała rozwinięcie dyskusji na temat związków pomiędzy poststrukturalistyczną analizą dyskursu, analizą danych z perspektywy *work in progress* a metodologią teorii ugruntowanej.

W swoim wystąpieniu zatytułowanym *Przez trudny (kodowania) do gwiazd. Jak drążenie w danych otwiera drogę do teorii?* dr Łukasz Marciniak (Uniwersytet Łódzki) rozważał niepożądane konsekwencje prowadzenia metodologii teorii ugruntowanej do charakterystycznej procedury kodowania danych i utożsamiania jej przede wszystkim ze sposobem analizy polegającym na przypisywaniu etykiet pojęciowych. W rezultacie na plan dalszy odsuwane zostają procedury ciągłego porównywania, dobierania próbek, sortowania czy generowania hipotez. Równie niepożądane jest jednak zaniedbanie rzetelnego kodowania rzeczowego. Referent w oparciu o własną praktykę badawczą i doświadczenie dydaktyczne przedstawił refleksje na temat kodów i kodowania, prekonceptualizacji, kodowania autopoietycznego i problemów wysycania kategorii oraz ich konsekwencje dla generowania teorii.

Kolejny referent, mgr Mateusz Szymczycha (Szkoła Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk), w wystąpieniu pod tytułem *Odkrywanie znaczenia*

pojęć – problemy integracji teorii na przykładzie badania socjologicznych implikacji koncepcji samorealizacji i autentyczności w poradnikach psychologicznych również podjął problematykę generowania kategorii oraz kwestię stosowania się do wymogów metody ciągłego porównywania różnorodnych danych pochodzących z rozmaitych porządków intelektualnych posługujących się różnymi aparatami pojęciowymi (wiedza potoczna, psychologia społeczna, psychoanaliza, psychologia humanistyczna, filozofia, socjologia). Problem, który zajmował prelegenta, to możliwość generowania kategorii i ich własności na podstawie materiału źródłowego, który charakteryzuje się wysokim stopniem abstrakcji pojęć i uporządkowany jest w mniej lub bardziej spójne układy twierdzeń.

Dr Sławomir Pasikowski (Akademia Pomorska w Słupsku) w wystąpieniu *Możliwości i przeszkody we wspomaganiu kodowania z zastosowaniem teorii kategorii rozmytych* podjął się rozważenia możliwości zastosowania teorii zbiorów rozmytych Lotfi Zadeha w celu uniknięcia różnych uproszczeń w generowaniu kategorii. Pokazując zastosowania tej teorii na przykładzie konkretnego materiału empirycznego (zawierającego także dane ilościowe), sformułował tezę o zbieżności teorii Zadeha z pewnymi aspektami MTU, wyrażając jednocześnie dystans wobec wiary w ich bezkolizyjną korespondencję.

Uczestniczki i uczestnicy poddali żywej dyskusji każde z wystąpień.

Drugi dzień obrad zakończyła dyskusja moderowana przez prof. dr hab. Krzysztofa T. Koneckiego nad stanem metodologii teorii ugruntowanej w Polsce. Zauważono pewne osobliwości jej recepcji w naszym kraju (m.in. brak sporów teoretycznych i metodologicznych pomiędzy różnymi odmianami metodologii i dominację zwolenników wersji zaproponowanej przez Anselma Straussa a także konstruktywistycznych odmian MTU, swobodne traktowanie procedur MTU jako swoistej „skrzynki narzędziowej” w ogólnie pojętych badaniach jakościowych, praktyczną nieobecność tej metodologii na gruncie pielęgniarstwa i socjologii medycyny itp.).

Pojawił się postulat, aby spotkaniu badaczy zainteresowanych metodologią ugruntowaną i teoriami ugruntowanymi nadać charakter cykliczny, co spotkało się z życzliwym przyjęciem organizatorów konferencji. Podjęto wstępne kroki na rzecz spełnienia tego postulatu.

Co więcej, wrześniowa pogoda dopisała.

prof. dr hab. Marek Gorzko
Katedra Administracji i Socjologii
Akademia Pomorska w Słupsku

Cytowanie

Gorzko Marek (2015) „Metodologia teorii ugruntowanej i teorie ugruntowane”. Ogólnopolska konferencja naukowa z częścią warsztatową. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 230–233 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

NAGRODA PTS ZA NAJLEPSZE TŁUMACZENIE NAUKOWYCH TEKSTÓW SOCJOLOGICZNYCH

Szanowni Państwo,

w imieniu Jury Nagrody Polskiego Towarzystwa Socjologicznego za najlepsze tłumaczenie naukowych tekstów socjologicznych uprzejmie zapraszamy do zgłaszania kandydatur do tej nagrody za rok 2015.

Nagroda przyznawana jest od roku 2009. Dotychczas jej laureatami zostali: Marcin Frybes (tłumaczenie książki Alaina Touraine'a *Po kryzysie*, 2013), Jakub Duraj (Axel Honneth, *Walka o uznanie*, 2012), Stanisław Burdziej (Erving Goffman, *Analiza ramowa*, 2011), Michał Kaczmarczyk (Talcott Parsons, *System społeczny*, 2010), i Jerzyna Słomczyńska (Pitirim Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, 2009).

W skład Jury Nagrody za rok 2015 wchodzi: Marta Bucholc (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Uniwersytet Warszawski), Stanisław Burdziej (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Anna Horolets (Uniwersytet Gdański), Katarzyna Kajdanek (Uniwersytet Wrocławski) oraz Jan Winczorek (Uniwersytet Warszawski).

Poniżej zamieszczam regulamin konkursu. Pozwalam sobie zwrócić Państwa uwagę na fakt, że

do nagrody można zgłaszać prace opublikowane w okresie dwóch lat poprzedzających rok, w którym przyznaje się nagrodę. Nagroda może być przyznana za tłumaczenie książki, artykułu lub cyklu artykułów z języka obcego na język polski lub z języka polskiego na język obcy.

Liczymy na Państwa pomoc w rozpowszechnianiu informacji o nagrodzie, która w zamierzeniu PTS ma przyczynić się do przywrócenia należnej rangi tłumaczeniom tekstów socjologicznych.

Na zgłoszenia kandydatur czekamy do **31 grudnia 2015 roku** pod adresem Sekretariatu PTS (ul. Nowy Świat 72, pok. 216, 00-330 Warszawa).

W razie jakichkolwiek pytań dotyczących nagrody uprzejmie prosimy o kontakt mailowy (bucholcm@is.uw.edu.pl).

Z wyrazami szacunku

Marta Bucholc
Przewodnicząca Jury

Regulamin konkursu

1. Nagroda przyznawana jest za tłumaczenie pracy z dziedziny socjologii z języka obcego na język polski lub z języka polskiego na język obcy.
2. Jury konkursu w składzie 5 osób wybierane jest corocznie spośród członków Polskiego Towarzystwa Socjologicznego przez Walne Zgromadzenie Delegatów PTS.
3. Prawo zgłaszania kandydatur do nagrody ma każdy członek PTS. Wnioskodawca zobowiązany jest do przekazania dwóch egzemplarzy publikacji i oryginału wraz z pisemną rekomendacją na adres sekretariatu PTS w Warszawie do dnia 31 grudnia danego roku.
4. Do nagrody mogą być zgłaszane prace opublikowane w okresie dwóch lat poprzedzających rok, w którym przyznaje się nagrodę.
5. Do nagrody dana praca może być zgłoszona tylko jeden raz.
6. Nagroda wręczana jest na Walnym Zgromadzeniu Delegatów PTS lub przy innej okazji, którą określi w danym roku Zarząd Główny PTS. Laureat – tłumacz otrzymuje dyplom i premię pieniężną. Jej wysokość w każdym roku określa Zarząd Główny PTS.
7. W danym roku nagradza się jedno tłumaczenie jednej zwartej publikacji, jednego artykułu / jednego cyklu lub zbioru artykułów lub jednej książki. Jury może również nie przyznać nagrody.
8. Kryteria oceny tłumaczenia ustala wewnętrznie jury konkursu.
9. Interpretacja statutu nagrody należy do jury.

KONKURS NA NAJLEPSZE ZDJĘCIE LUB FOTOESEJ/FOTOREPORTAŻ SOCJOLOGICZNY ROKU 2015

Drodzy Czytelnicy PSJ,

mamy przyjemność zaprosić Was do wzięcia udziału w VI edycji **KONKURSU NA NAJLEPSZE ZDJĘCIE LUB FOTOESEJ/FOTOREPORTAŻ SOCJOLOGICZNY ROKU 2015** pod hasłem „**MOJA ULICA MUREM PODZIELONA...**”.

Mottem tegorocznego konkursu są słowa piosenki *Arahja* autorstwa Kazika Staszewskiego:

Moja ulica murem podzielona

Świeci neonami prawa strona

Lewa strona cała wygaszona

Zza zasłony obserwuję obie strony

Zwycięska praca zostanie opublikowana w „Prze-głądzie Socjologii Jakościowej”, a autor otrzyma dyplom oraz książkę.

W konkursie może wziąć udział każdy badacz społeczny (bądź student) prowadzący aktualnie badania jakościowe i wykorzystujący (choćby w celach ilustracyjnych) dane wizualne w tych badaniach.

Zdjęcia powinny być nadesłane w formie elektronicznej na adres: **psj.konkurs@gmail.com**.

Ostateczny termin nadsyłania prac: **31.01.2016 r.**

Rozstrzygnięcie konkursu nastąpi do: **28.02.2016 r.**

Szczegółowe informacje znajdziecie Państwo w zakładce „Regulamin konkursu” [http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/konkurs_foto_pl_edycja_biezaca.php]. Wszelkie zapytania prosimy kierować na adres: **psj.konkurs@gmail.com**.

Zapraszamy do nadsyłania prac!

Organizator:

Przegląd Socjologii Jakościowej

Patronat:

Sekcja Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu PTS

PSJ

Dostępny online
www.qualitativesociologyreview.org

„PSJ” stworzyliśmy, aby umożliwić swobodny przepływ informacji w społecznym świecie socjologii jakościowej. Adresujemy go do wszystkich socjologów, dla których paradygmat interpretacyjny i badania jakościowe stanowią podstawową perspektywę studiowania rzeczywistości społecznej.

Tom XI ~ Numer 4

30 listopada 2015

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki
REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko
Anna Kacperczyk, Sławomir Magala
Łukasz T. Marciniak, Jakub Niedbalski
Izabela Ślęzak
KOREKTA: Magdalena Chudzik-Duczmańska,
Magdalena Wojciechowska
EDYCJA: Magdalena Chudzik-Duczmańska
PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069

