

**Anna Kacperczyk**  
Uniwersytet Łódzki

## Recenzja książki

**Marcin Kafar, red. (2011) *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*.  
Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego**

**K**siążka wydana pod redakcją Marcina Kafara stanowi zarazem pierwszy tom serii „Perspektywy Biograficzne”, której celem jest stworzenie przestrzeni spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych sytuujących swoje praktyki badawcze „w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odsłonach” (s. 2). Zamierze-

niem komitetu redakcyjnego serii, w którego skład wchodzi Artur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar, Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski, Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski, Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland oraz Aleksandra Wodzyńska, jest promowanie idei „antropologizacji nauki”, co ma sprzyjać „scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej” (s. 2). Kolejne tomy serii mają wypełniać „rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych” (s. 2).

Praca składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza, najobszerniejsza, zatytułowana *Między „profesjonalnym” a „nieprofesjonalnym” wymiarem uprawiania humanistyki*, zawiera dziewięć tekstów, z których każdy stanowi swoisty element wprowadzenia oraz tło dla zaprezentowanej w części drugiej *Dyskusji nad auto/biograficznymi wymiarami doświadczenia*.

W rozdziale pierwszym pod tytułem *Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w świecie hu-*

*manistów* Andrzej Paweł Wejland rozważa pojęcie „horyzontu” rozumiane w sensie dosłownym jako „granica pola widzenia”, a w metaforycznym jako „zakres naszej wiedzy i zasięg naszych zainteresowań” (s. 16). Autor nawiązuje do wykładni Bernarda J. F. Lonergana zaprezentowanej w pracy *Metoda w teologii* i cytuje za nim:

[h]oryzont [...] pojęciowy, epistemiczny [...] jest tym, co w obrębie naszej wiedzy określa pewien obraz czy też wizję świata. Wytyczony, czyli mający swoje granice, horyzont jest więc sposobem ogarniania przez nas rzeczywistości, sposobem konceptualizacji, zależnym od tego, jak nasze pole widzenia określane jest przez miejsce, w którym się znajdujemy i z którego patrzymy, a więc przez nasz punkt widzenia. Ujęcie to oprócz ograniczoności horyzontu zakłada wszak także możliwość jego zmiany wraz z przesuwaniem się *locus standi* – punktu, który jest ucieleśnieniem nas samych w wyobrażonej [...] przestrzeni wiedzy i zainteresowań poznawczych. (s. 16)

Ta piękna metafora „punktu, w którym się stoi, z którego się patrzy i widzi świat w jakimś horyzoncie” (s. 16) posłuży dalej autorowi do wprowadzenia idei poruszania się pomiędzy naukowymi paradygmatami – horyzontami – oraz odwołania do kategorii „nawrócenia” – jako radykalnego przejścia „z jednego horyzontu do horyzontu odmiennego” (s. 16). W ten sposób autor opisuje przemiany biografii naukowych jako rodzaj „emigrowania” do nowych miejsc, „do „nowego świata”, czyli nowej „wspólnoty dyskursu” (s. 17). Nawrócenie jako zmiana horyzontu pociąga za sobą zmianę przynależności do wspólnoty. Teologiczna kategoria nawrócenia posłuży autorowi do rozpoznania moż-

liwości nawróceń naukowych, wraz ze wszystkim tego następstwami, jak wymiana „świadectw nawrócenia”, szukanie potwierdzenia dla nowej przynależności, krytyczne odcinanie się od poprzedniego środowiska naukowego, uznanie konwersji za niewybaczalną zdradę (s. 17) lub przekonywanie siebie, że opuszczenie starej wspólnoty było niezbędne lub wytworzenie „baśni założycielskiej” dla nowej formacji (s. 30).

Andrzej P. Wejland wskazuje wszakże jeszcze inną możliwość – nomadycznego przemieszczania się pomiędzy naukowymi paradygmatami – oferowaną przez współczesny transdyscyplinarny dyskurs postmodernistyczny umożliwiający brak stałego zaangażowania i wiązania się na dobre z jedną wspólnotą naukową. Autor dostrzega tożsamościowe konsekwencje takiego stanu „nieważkości” – braku ciężenia ku jednemu wybranemu paradygmatowi – tropi jednakże „przypadki pozostawiania na dłużej, może nawet na całe życie, w wierności jednym «barwom naukowym»” (s. 18). Poszukując pęknięć tożsamościowych u humanistów, członków badawczej wspólnoty, autor dostrzega ich źródło w konflikcie norm społecznych, które nakazują rozdzielać życie profesjonalne oraz osobiste naukowców. Konwencja „niewtrącania «prywatnych» spraw wyznania i religijnej wiary w dyskurs publiczny” (s. 19) – owocuje zerwaniem narracyjnej spójności podmiotu, który przemilcza istotną informację o sobie jako o „zwykłym człowieku”. Tymczasem czytelnik, odbiorca naukowego tekstu być może chciałby i ma prawo wiedzieć, z jakiej pozycji pisze autor, na przykład, że jest mocno zaangażowany religijnie lub pozostaje zagorzałym ateistą (s. 20). Badaczom, którzy domagają się ujawniania Ja w antropologicznych narracjach,

**Anna Kacperczyk**, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Oddziału Łódzkiego PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia badań społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

### Adres kontaktowy:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych  
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego  
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź  
e-mail: anna.kacperczyk@gmail.com

chodzi wszakże nie tylko o kwestie wyznania i religijności naukowca, ale o wiele innych osobistych doświadczeń, które naznaczają badacza tak dotkliwie, że czynią z niego „obcego” w świecie naukowców. Tak dramatyczne doświadczenie własnej „obcości” w dotychczasowym środowisku, będące skutkiem przekroczenia – przesunięcia własnego epistemicznego horyzontu – powoduje często, że badacze tacy decydują się opuścić swój dotychczasowy świat w poszukiwaniu innej wspólnoty dyskursu, w której będą mogli pracować bez poczucia wewnętrznego rozszczępienia, „żyjąc także prywatnie w tym samym, niedzielnym horyzoncie” (s. 23). Badacze tacy doświadczają przemiany polegającej na tym, że ich życie osobiste w najgłębszym wymiarze wyznawanych norm etycznych żąda spójności narracji, pełnego zintegrowania tego, w co się głęboko wierzy z życiem profesjonalnym. Co więcej, nie chcą pozostawać poza dyskursem akademickim, ale walczą o to, by pozostać w jego środku (s. 30).

Autor w swoim tekście rozważa socjologiczne i epistemologiczne komplikacje, jakie wprowadza taka sytuacja. Pisze o „dialektyce horyzontów” myślowych sprzed i po nawróceniu, które każą jednostce patrzeć na siebie „sprzed” nawrócenia jak na „inne-go” – te jego dwa horyzonty „należą do jednej osoby, ale nie jest to już – z powodu konwersji – «ta sama» osoba” (s. 26). Wejland zwraca uwagę na to, że tego rodzaju sytuacja ma także miejsce, gdy „czytamy innych” i gdy nasze oraz owych innych horyzonty spotykają się w akcji interpretacji. „Interpretator «czyta» tekst autora, wnosząc do tego zabiegu swój horyzont i próbując «spotkać się» z horyzontem autora, by tekst zrozumieć” (s. 26). Własny horyzont poznawczy stanowi warunek rozumienia innego.

Jest rodzajem przedrozumienia, tego, „z czym dochodzimy do tekstu [...] i co w jego rozumienie sami wnosimy. Własnego horyzontu z rozumienia kogoś innego i jego tekstu nie można wyłączyć” (s. 26). Interpretacja jest rodzajem przekładu badanego tekstu na tekst zrozumiały dla własnego horyzontu myślowego. W tym sensie samo badanie naukowe jawi się także jako rodzaj przekładu z perspektywy badanych w stronę horyzontu badacza (etnografa-antropologa) i tych, którzy razem z nim dzielą wspólny horyzont poznawczy.

Rozdział drugi autorstwa Marcina Kafara, *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, ukazuje źródła powstawania „nowych szkół” naukowych w głębokich osobistych doświadczeniach biograficznych ich prekursorów. W indywidualnych losach konkretnych badaczy, w przemianach, jakim podlegają, autor dostrzega pewien powtarzający się wzorzec. Jego zdaniem, „bez jednostkowego doświadczenia (i nadbudowanego nad nim specyficznego rodzaju autorefleksji) zapewne nie byłoby możliwe ukonstytuowanie się pola badań jakościowych w takiej postaci, w jakiej dziś je znamy” (s. 38). Drogi do „nowych światów” otwierają intymne przeżycia konkretnych badaczy, stając się dla nich samych momentami przełomowymi na miarę objawienia, epifanii, „które pociągają za sobą decyzje o charakterze «profesjonalnym» – zawodowym, jak i «prywatnym» – czysto ludzkim” (s. 38).

W tle tych rozważań autor stawia pytania: „w jakim stopniu, w jakim zakresie, i przy mobilizacji jakich środków jednostka faktycznie uczestniczy w procesie budowania kolektywnej świadomości” (s. 38). Zdaniem Kafara, ten jakościowy kolektyw myślowy

wyrasta z gleby życiowych dramatów – śmierć bliskich osób, wypadek, ciężka choroba, towarzyszenie w cierpieniu, zetknięcie ze złem pogłębiają stare i rodzą nowe wątpliwości, symbolicznie pobudzając w badaczu-człowieku chęć radykalnego przewartościowania stosunku do świata w różnych jego przejawach i w różnych odsłonach: teoretycznej, empirycznej, doznaniowej, uczuciowej, relacyjnej i tej odbijającej się we wszystkich pozostałych, odsłonie formującej mnie jako osobę będącą wartością dla samej siebie. (s. 38–39)

Autor nawiązuje tutaj do biograficznych epifanii Normana K. Denzina, Ivonny S. Lincoln, Arthura P. Bochnera, Carolyn Ellis czy Laurel Richardson. Ich przeżycia ukazujące rozdziew pomiędzy tym, czego się pragnie a tym, co w rzeczywistości się robi domagały się wprowadzenia zasadniczych zmian w ich życiu profesjonalnym i żądały większej spójności pomiędzy różnymi sferami doświadczeń. Jednocześnie przeżycia te stały się załączkiem poszukiwań dla innych badaczy o podobnym sposobie myślenia i wykrawania w ramach dotychczasowej dyscypliny przestrzeni wspólnoty, pozwalającej zespolic się tym, „którzy doznali epifanii w tej samej przestrzeni” (s. 42). Arthur Bochner, w kontekście doświadczenia nagłej śmierci własnego ojca, pisze:

[ś]mierć ojca postawiła mnie na rozdrożu, ukazała rozstępn między doświadczeniem bycia zwykłym człowiekiem i doświadczeniem bycia naukowcem. Zawsze zmagalem się ze zbytym oddaleniem sfery osobistej od akademickiej. Po śmierci ojca zdałem sobie jednak sprawę, że moje dni są policzone i że nadszedł czas, aby wstać i zrobić to, co serce wskazywało jako ważne. (s. 43)

Kluczem do wejścia na tę ścieżkę jest przeżycie sytuacji granicznej, jej rozpoznanie i pojawiające się w związku z nią redefinicje skłaniające w konsekwencji do domagania się od siebie samego „radykalnej zmiany optyki światopoglądowej z osadzonej na *dążeniu do poznania* na *dążenie do sprawiedliwego działania*” (s. 60).

Przeżycie graniczne jest niewymownie wstrząsające, trudne do wyrażenia słowami – musi jednak zostać nazwane, jeśli chcemy się nim z innymi podzielić. Istnieje potrzeba zbudowania nowego słownika oraz adekwatnych form ekspresji pozwalających na wyrażenie tego, co się przeżyło. Pomiedzy epifanicznym wydarzeniem a podjęciem nowego kierunku działania mija niekiedy długi czas „dojrzewania” podmiotu w dążeniu do „odnalezieniu własnego głosu” i poszukiwania nowej ścieżki, którą będzie się odtąd podążać.

Marcin Kafar w swoim tekście przygląda się również samemu pojęciu „epifanii”. Analizuje jego atrybuty (nagłość, dysproporcjonalność, „duchowość”) oraz ich epistemiczne konsekwencje w postaci potrzeby bycia wiernym sobie czy odczuwania pragnienia „dawania świadectwa”.

Nawiązując do Turnerowskiej koncepcji liminalności, Kafar wskazuje na prekursorów nowej humanistyki jako na „liminalnych myślicieli” lokujących siebie w obszarach granicznych świata nauki, poszukujących nowych ścieżek poznawania i wprowadzających ducha zmiany. Odwołuje się także do koncepcji Ludwika Flecka, opisując proces

wyłaniania się „postaci” służącej za operatora danego kolektywu myślowego [który – AK] znakomicie

pasuje do klimatu przenikającego opowieści Denzina, Richardson, Bochnera i Ellis. Ich performanse, prowokujące wystąpienia, znoszenie obelg ze strony ortodoksyjnych badaczy, ogólny niepokój badawczej duszy, usilne szukanie nowych inspiracji mających zapewnić punkty teoretycznego i metodologicznego odniesienia, wreszcie tworzenie na własną rękę narzędzi językowych pozwalających na konstruowanie słownika zgodnego z *naszymi* przekonaniem nie jest niczym innym niż Fleckowskim chaosem wywołującym nastrojowe napięcie wśród grupy konwertytów czy – tak wolałby powiedzieć Turner – stanem liminalnym, pożądanym przez *świadome* podmioty ludzkie, które zdecydowały się podążać sobie właściwym szlakiem. (s. 64)

Rozdział trzeci napisany przez Carolyn Ellis, *Mknący pociąg, czyli zmienne koleje kariery. Życie akademickie pod wysokim napięciem*, opisuje napięcie, jakiego doświadczają pracownicy nauki, których życie osobiste i zawodowe przenikają się z uwagi na ich własne ogromne zaangażowanie w działalność naukową. Nasuwa się tutaj klasyczna już wypowiedź Charlesa W. Millsa na temat rzemiosła intelektualnego:

najbardziej godni podziwu myśliciele w łonie społeczności uczonych [...] nie czynią rozróżnienia pomiędzy swoją pracą a swoim życiem. Jedno i drugie traktują, jak się wydaje, zbyt poważnie, by pozwolić na taki rozdźwięk – pragną używać każdego z nich, by wzbogacić drugie. [...] Oznacza to, że musisz nauczyć się wykorzystywać swoje własne doświadczenie życiowe w swojej pracy intelektualnej, nauczyć się nieustannie je badać i reinterpretować. (Mills 2007: 302)

Carolyn Ellis, dostrzegając trudności, jakie rodzi takie pełne zanurzenie w pracę naukową kosztem

życia osobistego, stawia pytanie: „[n]a ile owocne jest takie życie? Życie w całości podporządkowane pracy, toczony kosztem osobistych spraw, negatywnie odbijające się na relacjach z innymi ludźmi. Jak wpływa ono na nasze ciała i dusze?” (s. 69). Bycie kobietą i profesorem to trwające wiele lat zmęczenie, praca na najwyższych obrotach, zatraćanie się w realizowanych projektach, niedawanie sobie szansy na regenerację i spontaniczny wypoczynek.

Autorka odsłania złożoność funkcjonowania w ramach instytucji akademickich „wykorzystujących nasz czas oraz kompetencje, ale rzadko poczuwających się w zamian do finansowych gratyfikacji” (s. 70). Zaprzeczenie się karierze naukowej, sprawie rozwijania nowych kierunków badań, jej własne zaangażowanie w proces legitymizowania autoetnografii poza tym, że rodzi stres, ma także pozytywne strony – badaczka czuje, iż ma coś do zaoferowania innym, a związany z podjętymi zadaniami stres staje się równocześnie wskaźnikiem dobrze wykonywanej pracy, bycia osobą, od której się czegoś wymaga, oczekuje, którą chce się gościć na konferencjach i warsztatach, której praca dowartościowuje ją samą jako osobę. Ellis poucza samą siebie, by umiała odmawiać kolejnym propozycjom i nie brała na siebie nadmiernych zobowiązań, z góry „narażając się na niedotrzymywanie terminów” (s. 70). Reflektuje się, że aby im sprostać, wykształciła w sobie zdolność „wielozadaniowości”, która jednak w ostatecznym rozrachunku pochłania wszystko i powoduje zatrącenie radości z życia. Autorka rozpoznaje we własnych symptomach zmęczenia oraz niepokojących snach sygnały ostrzegawcze, które prowadzą ją do zasadniczych pytań „na czym mi zależy i jak chcę żyć” (s. 76). „Powinam się zastanowić,

czy satysfakcja z tego, co robię jest proporcjonalna do wkładanego wysiłku” (s. 69) – pisze Ellis i stawia pytanie, jak wyskoczyć z tego „pędzącego pociągu”, nie uszkadzając się przy tym. Ciekawy tekst pisany z pozycji dojrzałej profesorki, w charakterystycznym dla Carolyn Ellis stylu wewnętrznego monologu przecinanego dialogami z mężem oraz świadectwami innych badaczek przeżywających podobne problemy, rekonstruuje jej próbę odnalezienia równowagi pomiędzy własnym życiem osobistym i zawodowym.

Czwarty rozdział autorstwa Marcina Kafara pod tytułem *Michael Foucault jako heterotopia* odwołuje się do biografii francuskiego badacza, przedstawiając jego postać jako heterotopię. Jak pisze Kafar:

[w] logice Foucaultowskiej poddawany dyskursywnym naciskom podmiot nieustannie weryfikuje swoje klasyfikacyjne posunięcia z [...] „elementarnym systemem” narzucającym światu „ład i porządek” [...] Wszelako [...] zdarzają się sytuacje, w których źródłowy ład i porządek bywa kwestionowany, jego reguły podawane są w wątpliwość, a ten, kto [...] znajdzie się w orbicie oddziaływania owej „aberracji”, odczuje głęboki niepokój, narażając się jednocześnie na „rozpad języka” – grozi mu utrata „tego, co wspólne” miejscu i nazwie. (s. 91)

Foucault w owych „odmiennych stanach” upatruje „siły na wskroś ambiwalentnej, równie łatwo *burzącej* pierwotny ład, co *inicjującej* twórczy kulturowy ruch; siła ta kielkuje w «wymiarze heterokliczności», gdzie nieustannie migoce «wielka liczba możliwych ładów», naprzemiennie przeobrażających się w dwie przeciwstawne formy: utopie i heterotopie” (s. 91).

Utopie niosą pocieszenie; choć realnie nie mają miejsca, rozkwitają w cudownej jednolitej przestrzeni – oferują miasta z szerokimi ulicami, uprawne ogrody i gościnne krainy, nawet jeśli dostęp do nich bywa wątpliwy. Heterotopie niepokoją, bez wątpienia dlatego, że sekretnie podminowują język, że przeszkadzają nazywać to *i* tamto, że rozbijają nazwy pospolite albo je komplikują. (s. 91–92)

„Utopie i heterotopie stanowią swoisty rezerwuar *możliwości przestrzennych* zyskujących wydzźwięk uniwersalny, dają się bowiem odszukać w każdym typie kultury. Występują jako integralna część działań społecznych rozciągniętych pomiędzy dążeniem do idealizacji świata (utopia) a wątpliwością w jego prawomocność (heterotopia)” (s. 92).

Zdaniem Marcina Kafara, „Michel Foucault jako osoba i jako myśliciel jest «inną przestrzenią»; pozostaje kimś krańcowo heteroklicznym; jest on zarazem heterotopią i heterotopologiem – kimś, kto posiada świadomość swej własnej wewnętrznej sprzeczności i ostatecznie czyni ją swoim intelektualnym i poznawczym atutem” (s. 92). Jak pisze Kafar, Foucault wymyka się wszelkim klasyfikacjom, jest „miejszem osobliwym” przywołującym do łącznego zaistnienia sprzeczne i wykluczające się kategorie myślenia (s. 92). Odrzuca nawet dążenie ustanowienia własnej stabilnej autodefinicji: „[n]ie uważam za konieczne wiedzieć dokładnie, kim jestem. Tym, co najciekawsze w życiu i pracy jest stawanie się kimś nowym, kim nie było się na początku” (s. 94) – i dalej: „[n]ie pytajcie mnie, kim jestem ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam” (s. 95).

Kafar zwraca uwagę na transdyscyplinarność oraz ogromną siłę oddziaływania myśli i prac Foucaulta,

które przeniknęły do niemal wszystkich dyscyplin humanistyki. Wskazuje także na dyspersyjność jego tekstów, dotyczących niezwykle żywotnych kwestii społecznych, jak: szpital, choroba psychiczna, system penitencjarny, ludzka seksualność czy wszechobecność władzy (s. 97). Jednocześnie tropi wzajemne zależności pomiędzy tymi tekstami a życiem Foucaulta. Do tego właśnie służy mu pojęcie heterokliczności. Odnajduje ją zarówno w biograficznym osamotnieniu i nieprzystawalności społecznej Foucaulta oraz w obszarze jego naukowych poszukiwań. Pojęcie to pozwala ostatecznie dokonać scalenia „profesjonalnych” i „nieprofesjonalnych” wymiarów działalności Michela Foucaulta. Analizując pozycje, z jakich wypowiada się francuski myśliciel, Kafar usiłuje uzmysłowić czytelnikom złożoność mechanizmów wyłaniania się nowych idei w nauce, które okazują się ściśle powiązane z biografią (s. 98). Pokazuje, w jaki sposób „pewien projekt intelektualny wyrasta z doświadczenia osobistego” (s. 86).

Rozdział piąty pod tytułem *Życie w relacjach. Biografie naukowców w kontekście Teorii Aktora-Sieci* autorstwa Michała Wróblewskiego demitologizuje wyobrażenia na temat naukowego postępowania badawczego. Odwołując się do teorii aktora-sieci (*Actor-Network Theory* – ANT), autor odrzuca naiwne przekonanie, że w procesie poznania naukowego nadrzędną rolę pełni indywidualnie działający podmiot. Zwraca uwagę na to, że kreatywne działanie naukowe – tak samo jak każde inne działanie społeczne – odbywa się i przebiega w złożonych układach społecznych, a naukowiec zmagają się „z innymi ludźmi, z konkretnymi przedmiotami, wartościami, ideami i całą skomplikowaną tkanką życia codziennego” (s. 102). Właśnie w taki sposób

autor patrzy na życiorysy naukowców – przez pryzmat ich złożoności, nieoczywistości i zanurzenia w sieciach relacji.

Wyrastająca z etnografii laboratorium teoria aktora-sieci ma ambicję dotrzeć „do praktycznej działalności badaczy wszelkich dyscyplin” (s. 103) i okazuje się szczególnie przydatna do „analizowania biografii naukowców – zarówno z obszaru nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych” (s. 103). Zdaniem autora, „przyjęcie ANT może przynieść wiele ciekawych i płodnych poznawczo interpretacji” (s. 103) w obszarze badań nad biografiami naukowymi.

Bardzo ważne miejsce w tym sposobie ujmowania życiorysów naukowych ma kontekst życia i twórczości badaczy, który w ANT problematyzowany jest w postaci metafory sieci wzajemnych powiązań i wpływów. Sieci te powstają w wyniku praktyk zwanych *translacjami*, które polegają na takim przyłączaniu nowych aktorów do sieci, że zmienia to zarówno samą sieć, jak i owych aktorów, co w rezultacie prowadzi do nieustannego rekonstruowania sieci (kontekstu). „Jednostka działa w kontekście, którego nie da się zrozumieć za pomocą jakiejś ogólnej kategorii, ale rozpada się na szereg szczegółów, zależności i działających aktorów” (s. 108).

Centralnym elementem zainteresowania ANT pozostaje nieustannie przekształcające się *działanie*, stanowiące atrybut aktora, wyrażający jego sprawczość. Aby zilustrować sposób ujmowania działania naukowca przy użyciu tej teorii, autor dokonuje prezentacji biograficznej historii francuskiego chemika i noblisty Frédérica Joliot i jego udziału w wynalezieniu przez aliantów bomby atomowej. Kolejne

przykłady – dotyczące wynalezienia modelu podwójnej helisy DNA przez Francis Cricka i Jamesa Watsona oraz skonstruowania 32-bitowego komputera Eclipse przez Toma Westa – mają obrazować działanie aktora/naukowca w kontekście/sieci.

Autor przy pomocy tych historii obrazuje zarazem problem kontekstu oraz działania w kontekście (s. 122). Ich rozróżnianie z punktu widzenia ANT nie ma większego znaczenia, ponieważ podział na aktora i sieć czy na działający podmiot oraz jego kontekst nie istnieje (s. 122).

Aktor jest siecią [...] – naukowiec ustanawia cały szereg relacji, wyznacza zakres działania innych aktorów, określa reguły gry i ustanawia obowiązkowe punkty przejścia. Dzięki wszystkim tym praktykom nie jest już jednostkowym badaczem, ale zbiorem czynników pozaludzkich, praktyk, zasobów finansowych, instytucji itp. Jednocześnie sieć jest aktorem [...] sieci zależności działają, przekształcają i negocjują, tworzą ramy dla działania, mnożą jedne możliwości i niwelują drugie. (s. 122)

Przedstawienie życia naukowca zgodnie z teorią aktora-sieci polega na opisanu tego, „w jaki sposób podmiot działa, przekształca, negocjuje, wpływa na innych aktorów” (s. 113). „Aktor jako element działający (zarówno ludzki, jak i pozaludzki) może być na tyle silny, że konstytuuje i «organizuje» środowisko wokół siebie w taki sposób, że wszyscy inni aktorzy muszą dostosować się do jego reguł” (s. 113). W kontekście teorii aktora-sieci o wybitności jednostki decyduje nie tyle jej wola i odosobnione działania, „ale cały szereg mobilizowanych relacji” (s. 116). Jednostka wybitna, nad wyraz twórcza, genialna

„to jednostka, po pierwsze, zdolna do wytworzenia wokół siebie bardzo dużej liczby wiązań, po drugie, potrafiąca owe wiązania umiejętnie podtrzymywać, po trzecie, silnie oddziałująca na innych aktorów i ich relacje” (s. 116). Zdaniem Wróblewskiego

skrupulatne przyglądanie się biografii naukowców daje szansę odmitologizowania postaci badacza jako wybitnej jednostki osiągającej sukces wyłącznie na drodze indywidualnego wysiłku oraz pozbycia się iluzji procesu badawczego jako samotnego przecierania szlaku własnego odkrycia przez pojedynczego człowieka. O wybitności badacza decyduje nie indywidualna wola w dążeniu do genialnego odkrycia, ale „cały zbiór relacji, sojuszników i praktyk, jakie aktor jest w stanie zmobilizować”. (s. 123)

Wytwarzanie wiedzy jest procesem wysoce relacyjnym, budowaniem skomplikowanej sieci powiązań, której elementy zawierają w sobie czynnik sprawczy, oddziałujący synergicznie na efekt końcowy pracy badawczej.

W rozdziale szóstym pod tytułem *Czy istnieje „profesjonalny” i „nieprofesjonalny” wymiar biografii? Rozważania na kanwie Opowieści autobiograficznej Michała Głowińskiego. Refleksja rozpisana na dwa głosy* Monika Modrzejewska-Świąłowska oraz Marcin Maria Bogusławski wyrażają pogląd, że „przeciwstawianie sobie biografii prywatnej i biografii zawodowej jest czymś sztucznym. Człowiek bowiem doświadcza swojego istnienia jako swoistego kontinuum, w którym to, co prywatne i to, co zawodowe jest ściśle ze sobą powiązane, a często również od siebie nieodróżnialne” (s. 127). Autorzy przyjmują tezę „o nieredukowalnie narracyjnym charakterze (auto)biografii człowieka,

pojmowanej jako próba refleksyjnego zrozumienia własnej historii i uporządkowania oraz powiązania jej elementów” (s. 128). Rozważania swoje prowadzi na kanwie analizy „opowieści autobiograficznej” Michała Głowińskiego – rozpisując swoje interpretacje na dwugłos pedagoga (Modrzejewska-Świgulska) oraz filozofa (Bogusławski).

W perspektywie filozoficznej Bogusławski wykorzystuje ontologiczno-ontyczne badania Jeana-Paula Sartre’a, nazywane psychoanalizą egzystencjalną. Autor, usiłując wyrazić sposób myślenia Głowińskiego o historii i własnej biografii w języku ontologii Sartre’a, dostrzega, że refleksja autobiograficzna służy Głowińskiemu do „uporządkowania życia i samego siebie” oraz „nadawania sensu zapamiętanym doświadczeniom” (s. 130). Doświadczeniem pierwotnym było dla Głowińskiego bycie Żydem – z tego doświadczenia wypływa wszystko, co spotkało jego samego oraz jego bliskich: konieczność ukrywania się w czasie wojny – skazująca go na ciągłe bycie samemu; „odkrywanie stanowiącej zagrożenie obcości względem innych ludzi (na przykład odkrycie, że obrzezanie stanowi element identyfikujący go jako innego, niepożądanego)” (s. 130); trwale znerwicowanie, idące w parze z „uznaniem życia za wartość najwyższą i z niczym nieporównywalną” (s. 130); „przebywanie w mieszkaniu w pełnej izolacji od rówieśników, a także brak tego, co wypełnia życie dziecka” (s. 130); bycie skazanym na „zainteresowania umysłowe” znajdujące upust w lekturze, grze w szachy, studiowaniu atlasu geograficznego – jedyne dostępne w tym kontekście.

Bogusławski dostrzega konsekwencje tego szczególnego uwikłania biograficznego w obszarze

działań profesjonalnych Głowińskiego, który ostatecznie „wybiera taką metodę i dziedzinę badań, która pozwala mu funkcjonować względnie autonomicznie” (s. 131), a niesłabnące poczucie wyobcowania i refleksja nad nim prowadzi go do podjęcia studiów nad językiem PRL-u czy analizy dyskursów antysemickich. W swojej opowieści autobiograficznej Głowiński rezygnuje z opisywania siebie w kategoriach psychologicznych na rzecz prezentowania siebie jako podmiotu działającego (aktanta – realizującego się poprzez działania).

Bohater [...] pokazany jest nie tyle jako podmiot wewnętrznych konfliktów, przeżyć, emocji, ile jako aktant grający określone role na scenie historii – Żyda zmagającego się z Szoa, naukowca zmagającego się z własnymi lękami i realiami czasu PRL, geja zmagającego się z wewnętrznym wyobcowaniem. (s. 132)

Tragiczność losów bohatera wzmocniana jest lapidarnym i oschłym sposobem opisu – „neutralnie opisywany świat wykluczenia jest światem podwójnie przerażającym” (s. 132). Bogusławski widzi bardzo ścisłą zależność pomiędzy życiem osobistym a biografią zawodową Głowińskiego, stwierdza nawet, że strukturalizm – należący do pola jego działań profesjonalnych – był dla bohatera artykułu „doświadczeniem osobistym” (s. 132). „W przyjętej przeze mnie perspektywie – pisze Bogusławski – odróżnienie biografii prywatnej humanisty od jego biografii zawodowej nie ma sensu. Aktywność zawodowa jest tu jednym z elementów historii badacza warunkowanym (i współwarunkującym!) przez pozostałe elementy historycznego kontinuum” (s. 136).

Tymczasem w ujęciu pedagogicznym Głowiński jawi się jako postać, której „przez całe życie towarzyszyło poczucie wyalienowania oraz inności. [...] Doświadczał niezrozumienia i własnej odrębności również jako niewierzący członek społeczności żydowskiej, jako homoseksualista, wreszcie jako osoba cierpiąca na klaustrofobię” (s. 140). Monika Modrzejewska-Świgulska stwierdza, że szczególnie kontekst społeczno-kulturowy oraz uwarunkowania podmiotowe „spowodowały, że w relacjach z innymi nie mógł on być w pełni sobą” – „zmuszony do ciągłego egzystowania w ukryciu, zakładania «masek», funkcjonowania w samotności” (s. 140). Również w perspektywie pedagogicznej „zasadniczym doświadczeniem, konstytutywnym dla życia w kolejnych «kręgach obcości», jest żydowskie pochodzenie narratora, które m.in. zadecydowało o jego permanentnym trwaniu w sytuacji zagrożenia w czasie wojny, a także konieczność ukrywania się, zarówno fizycznego, jak i symbolicznego (utajniania tożsamości żydowskiej)” (s. 141) – również w okresie powojennym. Bohater tej narracji doświadczający trudności i cierpienia w procesie konstruowania opowieści autobiograficznej przeistacza się w „dojrzałą, świadomą siebie osobę” (s. 143). Jego biograficzny proces wiedzie go poprzez pokonywanie perturbacji losowych i przełamywanie własnej obcości ku aktywnemu i otwartemu komunikowaniu się z innymi zarówno w warstwie referowania zdarzeń, jak i konstruowania własnego wizerunku na użytek opowieści (s. 143). Autor dopełnia swoją narrację wyznaniem tego, co latami skrywał, ponieważ zależy mu na tym, „by ta opowieść o sobie samym wolna była od luk i fałszów, od nieautentyczności i udawania” (s. 143). W tym sensie „Opowieść autobiograficzna jest przykładem «udanej biografizacji» – przynosi nowe, pozytywne obrazy własnego życia,

reinterpretacje, które pozwalają «zrozumieć i oswoić to, co bolesne, przypadkowe, oddalone w czasie» – co pozwala autorowi «chronić pozytywny obraz własnej osoby», jak pisze Modrzejewska-Świgulska za Danutą Urbaniak-Zajac (s. 146).

W efekcie otrzymujemy interesujący eksperyment poznawczy rozpisany na dwa głosy (filozoficzny i pedagogiczny), które, wykorzystując perspektywę transdyscyplinarną i rozkładając nieco inaczej akcenty swoich analiz, dochodzą do spójnych wniosków w odniesieniu do powiązań pomiędzy *biografią prywatną i zawodową*. Autorzy artykułu wskazują, że sam podział na biografię prywatną i zawodową „może budzić wątpliwości, bo opiera się na założeniu, że człowiek jest kimś innym prywatnie i zawodowo” (s. 147). W przypadku analizowanej biografii Głowińskiego stwierdzają oni, że „to, co *prywatne* i to, co *zawodowe* jest [...] od siebie nieodróżnialne, gdyż heterogenicznych elementów składających się na życie doświadczamy równocześnie” (s. 147).

Rozdział siódmy autorstwa Marty Songin pod tytułem *Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowana* podejmuje problem „powiązań istniejących między *indywidualnym doświadczeniem badacza a doświadczeniem etnograficznym* (profesjonalnym)” oraz „zagadnienie politycznych uwarunkowań wiedzy antropologicznej” (s. 152).

Autorka zwraca uwagę na to, że w samej obserwacji uczestniczącej, konstytutywnej dla antropologii metodzie badań terenowych, tkwi paradoks polegający na żądaniu od badacza całkowitego „zanurzenia się w tubylczej kulturze”, a jednocześnie

„zachowania wobec niej krytycznego dystansu” (s. 152). „Od upowszechnienia się i instytucjonalizacji metody długotrwałych badań terenowych – pisze autorka – w nauce o człowieku uzewnętrznia się trudna do zdefiniowania granica pomiędzy tym, co *osobiste* i tym, co *profesjonalne*” (s. 152). Autorka śledzi przemiany, jakim podlega sposób konceptualizacji doświadczenia etnograficznego, prowadzące do punktu, w którym „doświadczenie osobiste badacza zostaje bezpośrednio włączone w proces powstawania wiedzy” (s. 153), a uzasadnienie takiej praktyki ma charakter nie tyle *epistemologiczny*, ile *etyczny* – co, zdaniem autorki, „wynika z przekonania, że bezosobowy tryb wypowiedzi autora zdaje niepełną relację z wydarzeń w terenie i tym samym postrzegany jest on jako nieszczerzy, zafałszowujący doświadczenie, pozbawiony niezbędnej wrażliwości oraz empatycznego wglądu” (s. 153–154).

Egzemplifikacje gatunku autobiograficznej etnografii, której motywem jest działanie etyczne polegające na kierowaniu swojej uwagi na Innego, stanowią tu prace Marcina Kafara (2010b) oraz Kamila Pietrowiaka (2011). „Przyjęcie niniejszej perspektywy skutkuje odrzuceniem dystansu i przyznaniem pierwszeństwa związkowi rodzącemu się między dwójgim ludzi” (s. 155–156). „W konsekwencji, narracja antropologiczna przekształca się w opis doświadczeń własnych i doświadczeń napotykanymi osobami, jest historią życia wyrastającą z pragnienia nawiązania autentycznej relacji opartej na wzajemności i (współ)przeżywaniu” (s. 156).

Autorka zgłasza także pod adresem takich form sytuowania badacza w procesie wytwarzania wiedzy pewne wątpliwości: po pierwsze, czy koniecz-

nym warunkiem tego rodzaju współuczestnictwa „nie jest przypadkiem podzielenie oglądu świata i pewnego typu wrażliwości, który oni prezentują” (s. 156); po drugie, czy rzeczywiście „tęsknota za obcowaniem z drugim człowiekiem tak samo bliska jest wszystkim badaczom” (s. 156).

Marta Songin nawiązuje także do sposobów konceptualizowania doświadczenia etnograficznego przez badaczki związane z nurtem poststrukturalistycznym oraz feministycznym. Odwołuje się do koncepcji „wiedzy usytuowanej” Donny Haraway oraz do koncepcji Joan Scott, która doświadczenie traktuje jako kategorię skonstruowaną, zawierającą w sobie „ideologiczne ślady kontekstu, z którego się wyłania” (s. 157). Usytuowanie doświadczenia nie jest tu rozumiane jako „osadzenie w rzeczywistości”, „ale jako miejsce, w którym przecinają się rozmaite dyskursy biorące aktywny udział w wytwarzaniu pozycji podmiotowych” (s. 157).

Zdaniem autorki wytwarzanie wiedzy antropologicznej nie może sprowadzać się „do opisywania prywatnych doznań i poglądów badacza lub jego badanych” – uważa ona, że praktyka taka naraża antropologów na solipsyzm i narcyzm, a także jest wątpliwa pod względem poznawczym (s. 158).

Teksty badaczek feministycznych zwracają uwagę na usytuowanie badacza będące „egzemplifikacją włączania aktywnego «ja» w proces produkcji wiedzy” (s. 158). Podejście feministyczne sugeruje, że „doświadczenie rodzi się w wyniku usytuowania podmiotu w dyskursach społecznych i kulturowych i tym samym nie może być pojmowane w terminach subiektywnych doznań podmiotu” (s. 158).

Toteż zachęca się badaczki do podejmowania refleksji nad ich własnym umiejscowieniem w projektach badawczych. „Wiedza wytwarzana jest przez podmioty posiadające płeć, narodowość, seksualność czy wiek” (s. 160). Autorka opisuje szereg ograniczeń, jakich doświadczają w terenie kobiety antropolożki.

Autorka podkreśla także konieczność uzyskania narratywistycznego dystansu wobec badanych Innych. Jej zdaniem doświadczenie etnograficzne, mimo że powiązane „z tym, co indywidualne” (s. 160), nie zamyka się w opisywaniu osobistych przeżyć badacza i badanych. Widzi ona raczej proces badawczy jako „złożoną kulturową mediację, dynamiczne doświadczenie interpersonalne” (s. 160), którego sens wytwarzany jest gdzieś „pomiędzy nami i innymi” (s. 160). Aby doświadczenie stało się zrozumiałe, doświadczający musi spojrzeć na nie z dystansu, z oddali. W tej perspektywie podtrzymywanie granicy pomiędzy życiem i badaniami funkcjonalnie temu służy.

Rozdział ósmy stanowi znakomity tekst autorstwa Małgorzaty Kostrzyńskiej pod tytułem „*Historia każdego rozbitka jest zawsze moją historią*” – o współlistnieniu biografii badanego i badacza, w którym opisuje ona dynamikę prowadzonych przez siebie badań nad bezdomnymi. Autorka zdaje kolejno relację z poszczególnych faz procesu: (1) „otwarcia” relacji badany *versus* badacz, (2) „docierania się” biografii oraz (3) „współlistnienia biografii badanego i badacza”, opisując jednocześnie złożoność sytuacji własnej współobecności w świecie ludzi bezdomnych. Doświadczana przez badaczkę emocjonalna presja związana z prowadzeniem badań partycy-

pacyjnych wynika ze szczególnego kontekstu tego projektu: z istnienia fizycznego niebezpieczeństwa oraz nieprzewidywalności zdarzeń w terenie badania, z problemu dawania badanym nadziei na lepsze życie, z towarzyszącego badaczce ciągłego uczucia niepewności oraz trybu działania metodą prób i błędów.

Niezwykle poruszająca opowieść Małgorzaty Kostrzyńskiej ukazuje biograficzne przemiany, jakim podlegało życie osób objętych badaniem, jak i jej własne. Nawiązanie więzi z bezdomnymi powoduje, że badaczka staje się niejako mediatorem pomiędzy światem bezdomnych i społeczeństwa. „Badacz trwa niejako w «zawieszeniu» między dwiema rzeczywistościami. Jest zarazem przedstawicielem bezdomnych w świecie społeczeństwa i przedstawicielem społeczeństwa w świecie bezdomnych” (s. 180). W miarę trwania badania badaczka zaczyna pełnić rolę rzeczniczki bezdomnych, której obecność zmienia społeczny odbiór samego bezdomnego w urzędach i instytucjach pomocy. „Osobiście doświadczałam wraz z badanymi tego, jak kolejni urzędnicy podchodzili do nas, by sprawdzić, co się dzieje, kim ja właściwie jestem i jak to możliwe, że nie działam w porozumieniu z żadną powołaną do tego celu instytucją” (s. 180). Dzięki takiej postawie badaczki, która staje po stronie bezdomnego i występuje w jego imieniu, „ludzie zaczynają na niego «inaczej patrzeć», zapominając o stereotypach lub przynajmniej otwierając oczy na ich nieadekwatność” (s. 180).

Analiza Kostrzyńskiej odsłania dramatyczne niedostosowanie działań instytucji pomocowych do potrzeb osób bezdomnych. „Zinstytucjonalizowane

miłosierdzie” okazuje się całkowicie pozbawione empatii wobec bezdomnych prezentujących się „na normalnego”, czyli niewyróżniającego się niczym od reszty społeczeństwa, który „dobrze wygląda”, „nie śmierdzi”, „nie leży w łachmanach w bramie z zawszawioną nogą” (s. 181). Instytucje pomocowe kierują swoją uwagę jedynie na osoby dokonujące autoprezentacji „na bezdomnego” – realizującego stereotyp bezradnego człowieka nieproszącego już nikogo o pomoc: „leży w bramie”, „śmierdzący, zawszawiony, brudny” (s. 182). „Sytuacja ta w okrutny sposób obnaża brak odpowiednich narzędzi pomocowych kierowanych do bezdomnego pozostającego w roli «na normalnego», który na tym etapie życia i przy tym sposobie autoprezentacji miałby jeszcze szansę na powrót do dawnej równowagi” (s. 182).

Rola „rzecznika” osoby bezdomnej, w którą weszła badaczka, miała konsekwencje biograficzne i dla niej, i dla jej badanych, ponieważ stanowiła dla nich bodziec i inspirację do podejmowania działań w swojej sprawie, „zarażała” ich działaniem, rozbudzała w nich motywację do robienia czegoś, a z czasem pozwoliła im samym przejmować inicjatywę. „Dochodziło więc do samodzielnego poszukiwania pracy przez bezdomnego czy też sytuacji, kiedy osoba będąca liderem wśród grupy bezdomnych weszła w moją rolę, samemu aranżując akcję, motywując pozostałych do pracy” (s. 184).

Małgorzata Kostrzyńska relacjonuje także zjawisko „zarażania piętnem”, zauważa, że „stygmatyzacja bezdomnych rozszerza się na inne osoby z ich otoczenia” – w tym również na badaczkę, która występowała w roli ich rzecznika (s. 184).

Osoba badaczki wprowadziła do badanego przez siebie obszaru wiele zmian, sama także podlegając zmianom.

Czas spędzony z bezdomnymi na ulicach miasta niewątpliwie był czasem owocnym [...] wzbogacającym mnie w doświadczenia, których nie sposób zgromadzić gdzie indziej; był też czasem prowadzącym do przemiany tożsamościowej badacza. Przemiana ta zachodziła powoli i stopniowo, w powiązaniu z bardzo ciężkimi przeżyciami emocjonalnymi i piętrzącymi się dylematami. (s. 184)

Główny kierunek tej przemiany wiąże się z próbą zrozumienia bezdomnych jako „Innych, a nie gorszych” (s. 185), postrzegania ich przez pryzmat „inności” odczytywanej jako „swoistość” (s. 185).

Ostatni, dziewiąty rozdział części pierwszej, autorstwa Łukasza M. Dominiaka, pod tytułem *Autokontrola biograficzna podmiotu jako warunek socjologii i antropologii refleksyjnej. Ku praktycznej epistemologii nauk społecznych* dotyczy problemu pozycji i funkcji, jaką pełni autor naukowych tekstów w procesie wytwarzania wiedzy w dyscyplinach humanistycznych. Autor zwraca uwagę na kilka autobiograficznych aspektów wiedzy wytwarzanej przez humanistów-antropologów, socjologów, nawiązując do wykładu tego zagadnienia przez Umberto Eco oraz przez Michela Foucaulta.

Zdaniem autora, „pytanie o ważkość biografii naukowej jest pytaniem zasadniczym z punktu widzenia przyszłości nauk humanistycznych” (s. 191), zwłaszcza w kontekście pielęgnowanej w świecie współczesnych nauk o człowieku reguły „pozor-

nej obojętności wobec źródeł mówienia/pisania” (s. 191), która ujawnia się przez „stosowanie określonych praktyk pisarstwa akademickiego i wyznawaną etykę zawodową” (s. 191). „Skoro bowiem – jak pisze autor – akceptujemy dwubiegunowy spłot podmiotu i przedmiotu poznania, to niemożliwe jest pozbawienie tego «epistemologicznego równania» jednej ze stron (poprzez systematyczne «zapominanie» «kto» mówi) bez widomego zubożenia efektów pracy badawczej” (s. 191–192). Autor postuluje zatem uprawianie przez badaczy autorefleksji, która ucieka od narcyzmu, a równocześnie wzbrania się „przed całkowitym usuwaniem siebie samych z własnej twórczości naukowej” (s. 192).

Część druga – *Między życiem a opowieścią o życiu. Dyskusja nad auto/biograficznymi wymiarami doświadczenia* – stanowi dopełnienie części pierwszej. Jest to relacja z dyskusji, jaka odbyła się na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego 20 maja 2011 roku. Udział w niej wzięli autorzy zamieszczonych w książce tekstów oraz zaproszeni goście. Ta nietypowa forma dyskusji ma w zamierzeniu redaktora tomu nawiązywać „do idei żywej wymiany poglądów i czerpania inspiracji z dialogu toczącego się twarzą w twarz” (s. 9).

\*\*\*

Trudno jest napisać recenzję dzieła stanowiącego – zwłaszcza w części pierwszej – zbiór tekstów, z których każdy stanowi w istocie całość autonomiczną, zamkniętą i który mógłby z powodzeniem funkcjonować jako niezależny artykuł. Wybór zaprezentowany przez Marcina Kafara wiąże jednak i spaja

pewna idea – wspólna im wszystkim, a przedstawiająca próbę odpowiedzi na pytanie o granice między tym, co narzucone przez uczestnictwo we wspólnocie badaczy, w akademickim „kolektywie myślowym” a tym, co wynika ze współuczestnictwa we wspólnocie życia. *Biografie naukowe* ukazują badaczy społecznych nie tylko jako naukowców, ale jako zwykłych (i niezwykłych zarazem) ludzi zmagających się z codzienną materią życia, a jednocześnie wędrujących po rozmaitych światach społecznych jako badacze.

We *Wstępie do Biografii naukowych* Marcin Kafar pisze: „zależało mi na przywróceniu nauce o człowieku ludzkiej twarzy” – i dalej:

**nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata jednostki, ale ukontekstowani kulturowo i społecznie ludzie** [pogr. w oryginale]. To z kolei prowadzi do pytań o stosunki zachodzące pomiędzy wiedzą usytuowaną w przestrzeni naukowej a światopoglądem konkretnego badacza, wyznawanym przez niego systemem wartości, polem przeżyć indywidualnych czy predyspozycji osobowościowych. Osobiste doświadczenia każdego z nas („nieprofesjonalna” część naszych biografii) nieustannie – świadomie lub nieświadomie – ciąży na wszystkim, co mieści się w polu poczynić „profesjonalnych”: począwszy od wyborów obszarów badawczych, a skończywszy na sposobach ich teoretycznej i metodologicznej konceptualizacji. (s. 9)

Całość wypracowana przez Marcina Kafara i pozostałych współautorów tekstów oraz uczestników zaprezentowanej dyskusji stanowi niezwykle ciekawą propozycję dyskursu dotyczącego napięć

pojawiających się na styku życia prywatnego i zawodowego naukowców, ich doświadczeń osobistych i działań profesjonalnych. Głównym tematem przewijającym się w całej książce jest właśnie ta relacja pomiędzy „profesjonalną” i „nie-profesjonalną” sferą praktyk w dziedzinie nauk humanistycznych oraz wielowymiarowe powiązania wyłaniające się na granicy osobistego doświadczenia biograficznego naukowców oraz ich pracy akademickiej.

Dyskurs naukowej wspólnoty miał do tej pory tendencje do przemilczania lub usuwania w cień wątków życia osobistego badaczy, pozostawiając je poza marginesem zainteresowań jako niewygodny fakt lub element zupełnie nieistotny wobec tworzonych koncepcji i głoszonych teorii. Nawet Erving Goffman wyraźnie rozdzielał te dwie sfery swego życia.

Sam Goffman nigdy nie pisał o sobie samym i unikał wywiadów (a także zdjęć). Gillian Sankoff, wdowa po Goffmanie, przekonywała [...], że Goffman chciał całkowicie oddzielić pracę od życia prywatnego, a do zrozumienia jego dzieła nie jest potrzebna jakakolwiek wiedza o jego życiu. Przesłanie Goffmana ma się bowiem zawierać wyłącznie w jego tekstach. (Czyżewski 2010: XVII)

Tymczasem istotę podstawowego działania w społecznym świecie nauki stanowi właśnie – przenikający dynamikę rozwoju całej dyscypliny i określający humanistykę w jej najbardziej podstawowym kształcie – podstawowy proces społeczny, jakim jest aktywność poznawcza żywych ludzi, możliwa do uchwycenia przy użyciu narzędzi lo-

kujących się na pograniczu badań biograficznych, *oral history* oraz autoetnografii.

W zaproponowanym tu ujęciu badacze bronią się przed utratą tożsamości akademickiej – pomimo akcentowania wątków biograficznych splatających ze sobą życie i badanie. Przykładem takiego podejścia jest praca Carolyn Ellis zmierzająca ku włączeniu żywego doświadczenia w pole socjologicznej narracji:

[o]d kiedy dyskurs ten stał się częścią socjologii, moje życie i moja praca idą razem. Skutkiem tego jest socjologia wiążąca życiowe doświadczenie z dążeniem do wiedzy. Takie podejście sprawia, iż aktywność socjologiczna nabiera osobistej wartości [...] i antycypuje socjologię podobną do antropologii [...] jako „coś więcej niż kognitywna gra rozgrywana w naszych głowach i zapisana – przynajmniej to – w poniekąd nużących czasopiśmie”. (s. 58)

Przemiana tych badaczy jest bardzo dogłębna. Ich głębokie przeżycia sprawiają, że niemożliwe jest już uprawianie przez nich nauki tak jak dotąd – jako jałowego mentalnie i drenującego intelektualnie „nurzenia się” w czystej teorii naukowej. Radykalna zmiana optyki pcha ich w stronę pragmatyzmu, każe im zajmować się praktycznymi aspektami życia społecznego i tworzeniem prawdziwej (ugruntowanej) „teorii społecznej”. Scjentyistyczny obraz świata ulega przewartościowaniu – okazuje się „dziurawy” i niemożliwy do zastosowania praktycznego, nikomu nie pomaga, nikogo nie chroni, nie sprawia, że ludziom żyje się lepiej, że rozwiązane zostają problemy praktyczne. Radykalna zmiana światopoglądowa idzie w kierunku

sprawiedliwego działania. Poznanie ma mu jedynie instrumentalnie służyć.

W tym sensie autoetnograficzny zwrot prezentuje nowy paradygmat, nowy sposób widzenia rzeczywistości społecznej oraz praktyki badawczej. Nie jest to już jedynie sposób gromadzenia danych czy technika badawcza, ale osadzony głęboko w podstawowych założeniach ontologicznych i epistemologicznych sposób docierania do tego, co ważne, co zasadnicze, co formujące, co ludzkie.

Nie chodzi o budowanie teorii naukowej – abstrakcyjnej i oderwanej od życia, dystansującej się wobec doznań istot odczuwających cierpienie lub niesprawiedliwość i pozorującej wolność od wartości – ale o teorię społeczną – służącą ludziom (a może wszystkim żywym istotom) do lepszego życia (por. Plummer 2011). Autoetnograficzna wykładnia sięga do samych podstaw uprawiania nauki.

Badacze nowego kolektywu myślowego opowiadają się za słownikiem etyki, który w odróżnieniu od słownika polityki nie służy przewidywaniu i kontroli, ale pomaga w podjęciu właściwych decyzji moralnych. Odrzucenie tradycyjnych pojęć „obiektywności” i „metody naukowej” pozwala uznać, że „nauki społeczne są przedłużeniem literatury – interpretują innych ludzi dla nas, tym samym wzbogacając i pogłębiając nasze poczucie wspólnoty” (s. 56 [za: Rorty 1998: 252]). **Naukowa wspólnota nie jest już tylko kolektywem badaczy posługujących się tymi samymi metodami, językiem i systemem pojęć, ale postrzegana jest jako wspólnota moralna.**

Napięcie pomiędzy biografią naukowca a biografią człowieka rozwiązywane jest poprzez ruch ku Innemu. Z niego wypływa nawoływanie do prawdziwego „przebywania z innymi”, których się bada. Autorzy promują empatię, współuczestnictwo, współprzeżywanie, stopienie moralnych horyzontów (Kafar 2010a). Takie postulaty wprowadzają badacza na ścieżkę antropologii zaangażowanej (Wejland 2013). Ma on „być w głęboko ludzkim, egzystencjalnym wymiarze, w uczestnictwie etycznie aktywnym, wobec «innych» wiarygodnym, współdoświadczającym i współprzeżywającym” (Wejland 2013: 15). Jest to jednocześnie „etyka rozszerzonej odpowiedzialności”, która również samego „narratora-badacza czyni «zranionym» albo moralnie raniącym i obolałym – jak ci, których «bada» – antropologiem w terenie” (Wejland 2013: 15). Uczciwość oraz profesjonalna rzetelność naukowca każe mu rozliczyć się z własnego doświadczenia, ze zderzenia przeżyć badacza i człowieka, którego „[w]yznanie pragnie pozostać osobistą konfesją, ale chce się zarazem zmieścić – z uwagi na antropologiczną wspólnotę – w akceptowanych przez nią ramach pisarstwa «naukowego»” (Wejland 2013: 12).

Tekst jako całość stanowiąca mozaikę podejść zawartą w zbiorze artykułów i powiązanej z nimi dyskusji znakomicie się broni. Stwarza przestrzeń dla tego typu refleksji i badań dla nowych podejść w humanistyce. Cała książka jest próbą obudowania praktyk wytwarzania wiedzy nową pajęczyną znaczeń wplecionych w dyskurs współczesnej humanistyki, próbą stworzenia odpowiedniego słownika, ale również stylu narracji, która mogłaby zostać zaakceptowana przez środowisko naukowe.



Próbą nad wyraz udaną. Celowi temu służy bowiem erudycyjny i głęboko osadzony w humanistyce wywód – chwytający powiązania i powinowactwa i znajdujący oparcie w licznych refleksjach wielkich humanistów – przez co dokonujący uzasadnienia i legitymizacji nowego paradygmatu – nowego sposobu uprawiania badań i generowania wiedzy w naukach o człowieku.

Zabieg lokujący tę sferę badań i rozważań w (auto)biografiach naukowców ma w pewnym sensie charakter asekuracyjny – pozwalający ulokować zawartą w publikacji przestrzeń rozważań w polu ustabilizowanej i zaakceptowanej wiedzy akademickiej – autorzy z rzadka określają ją jako autoetnografię, choć ona w pewnej mierze właśnie do tego pola doświadczeń autobadawczych się odnosi. Z drugiej jednak strony stanowi rodzaj otwarcia na nową przestrzeń badań i refleksji, dotąd fragmentarycznie obecną w humanistyce, a tu poddaną systematycznemu, wielowątkowemu oglądowi. Widoczna jest więc tu zarówno otwartość na różne odczytania i interpretacje tak zarysowanego pola badań, jak i troska o osadzenie przedmiotu rozważań w kontekście wiedzy naukowej, dzięki czemu nowe zjawisko metodologiczne zostaje oplecione siecią zasłużonych pojęć i koncepcji, zyskując przez to dodatkową normalizację oraz legitymizację.

Książka pod redakcją Marcina Kafara to również ważna pozycja obrazująca przesunięcia w obszarze zainteresowań badaczy jakościowych oraz ich poszukiwań. Autorzy w swoich tekstach relacjonują zmianę punktów oparcia dla procesu wytwarzania wiedzy i dokonujące się na naszych oczach przesunięcia paradygmatyczne. Jest to opowieść o nauko-

wych przeobrażeniach i źródłach przemian w humanistyce.

Książka jest świetnie napisana, skrojona na miarę zadania, jakie sobie stawia. Zwraca uwagę skrupulatność redaktorska oraz edytorska. Prezentowane teksty są wypracowane, zawierają gęsty opis i dostarczają bogatych inspiracji. Warto nadmienić, że w roku ubiegłym recenzowana książka doczekała się wydania w języku angielskim (*Scientific biographies. Between the 'professional' and 'non-professional' dimensions of humanistic experiences*. Łódź–Kraków 2013). Wydanie anglojęzyczne stanowi nieco zmieniony wariant książki – pozbawiony artykułów Carolyn Ellis oraz Małgorzaty Kostrzyńskiej, a także końcowej dyskusji, wzbogacony natomiast o obszernie wprowadzenie oraz dwa nowe rozdziały uspojujące książkę.

Książka stanowi zbiór pozornie rozrzuconych tematycznie artykułów, jednakże łączą się one w jedną opowieść dotyczącą bardzo ważnej kwestii – kim jesteśmy jako naukowcy, jak odnaleźć równowagę pomiędzy naszym życiem osobistym a pracą naukową, jakie zdarzenia osobiste kształtują nas jako naukowców i jako ludzi.

Ta niezwykle ciekawa pozycja bibliograficzna zakreśla również nowe pole działania i pracy badawczej – auto/biograficznych i/lub autoetnograficznych badań społeczności naukowej, a jednocześnie sięga do epistemologicznych podstaw wytwarzania wiedzy, próbując odpowiedzieć na pytanie „czym jest uprawianie nauki?” i znajdując w jej własnym obszarze miejsce na postawę moralnej odpowiedzialności, przeżycia duchowe, emocjonalność oraz cielesność samych badaczy.

## Bibliografia

Czyżewski Marek (2010) *Analiza ramowa, czyli „co się tutaj dzieje?”* [w:] Erving Goffman, *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. VII–XLVII.

Kafar Marcin (2010a) *O przelomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* [w:] Bożena Płonka-Syroka, Michał Skrzypek, red., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. Wrocław: Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, s. 335–352.

----- (2010b) *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, s. 203–227.

Mills Charles Wright (2007) *Wyobrażenia socjologiczne*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pietrowiak Kamil (2011) *Gdzieś pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*. „Tematy z Szewskiej”, nr 1, s. 25–34.

Plummer Ken (2011) *Dreaming of a Better World For All: The Pragmatic Imagination in Everyday Life. Making Symbolic Interactionism Fit For The Twenty First Century?* Referat wygłoszony na konferencji “Everyday Life, Social Control and Ethnography”, Kassel, Germany, 21–24.07.2011.

Wejland Andrzej Paweł (2013) *Zaangażowanie i autobiografia* [w:] Marcin Kafar *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, s. 9–17.

## Cytowanie

Kacperczyk Anna (2014) *Recenzja książki: Marcin Kafar, red., (2011) „Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 222–239 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <[www.przegladsocjologiijakosciowej.org](http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org)>.