

MIĘDZY ŻYCIEM A OPOWIEŚCIĄ O ŻYCIU
DYSKUSJA NAD AUTO/BIOGRAFICZNYMI WYMIARAMI
DOŚWIADCZENIA

Wdyskusji udział wzięli: Marcin M. Bogusławski (Uniwersytet Łódzki), Łukasz M. Do-miniak (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), Marcin Kafar (Uniwersytet Łódzki), Małgorzata Kostrzyńska (Uniwersytet Łódzki), Monika Modrzejewska-Świgulska (Uniwersytet Łódzki), Michał Mokrzan (Uniwersytet Wrocławski), Jacek Piekarski (Uniwersytet Łódzki), Michał Rydlewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) Marta Songin (Uniwersytet Wrocławski), Danuta Urbaniak-Zajac (Uniwersytet Łódzki), Andrzej P. Wejland (Uniwersytet Łódzki), Katarzyna Wojtysiak-Wawrzyniak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Michał Wróblewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); **pro-wadzenie:** Marcin Kafar wspólnie z Michałem Rydlewskim

Marcin Kafar: Pozwolicie Państwo, iż wprowadzenie do dyskusji zacznę od przywołania fragmentu jednego z tekstów francuskiego badacza, Philippe’a Ariès’a, który mimo że sięga po doświadczenia najbliższej jego sercu dyscypliny, a więc historii, może okazać się pomocny także i nam, przedstawicielom różnych dyscyplin, którzy spotykając się ze sobą po raz pierwszy, mają nadzieję na zadziernięcie nici porozumienia: „Mówi się, że drzewo przesłania las — pisze autor *Historii dzieciństwa* — ale najcudowniejszy czas dla historyka to ten, kiedy całościowy obraz danej epoki dopiero się zaczyna wyłaniać, kiedy nie rozwiała się jeszcze zupełnie mgła spowijająca daleki horyzont, a on sam nie nabrał jeszcze dystansu do nagich dokumentów, których szczegóły zachowują całą swoją świeżość. Największa zasługa historyka to może nie tyle obronić tezę, którą postawił, ile zarazić czytelnika radością ze swych odkryć, wyczulić go — jak sam był wyczulony — na barwy i zapachy rzeczy nieznanych. Ale żywi on również ambicję zorganizowania tych wszystkich konkretnych detali w jedną abstrakcyjną strukturę; zawsze z trudem (na szczęście!) uwalnia się od natłoku wrażeń,

które przykuwały jego uwagę w czasie awanturnicznych poszukiwań, niełatwo mu je nagiąć od razu do koniecznej przecież algebry teorii. Dopiero znacznie później, w momencie wznowienia dzieła, czas, który minął, zabierając z sobą emocje pierwszego kontaktu, kompensuje mu jednak tę stratę: wtedy lepiej widzieć las” (Ariès 1995: 7). Rola Arièsowskiego historyka jest rolą, która poniekąd odpowiada roli, w jakiej występuję dziś przed Państwem. Kiedy z górą rok temu proponowałem Wam uczestnictwo w projekcie badań poświęconych biografii naukowym (przypomnę, że pierwotnie projekt ten nosił tytuł *Biografie. Między „profesjonalnym” a „nieprofesjonalnym” wymiarem uprawiania humanistyki*), ja sam byłem już mocno zarażony „myśleniem auto/biograficznym”, które na różne sposoby starałem się umiejscawiać w swych tekstach, inspiracje czerpiąc z tego, co je poprzedzało (por. m.in. Kafar 2010a, 2010b, 2010c); antropolog, Dariusz Czaja, zastanawiał się swego czasu, to luźny cytat, czy to my wybieramy teksty do czytania, czy raczej to one nas wybierają?¹ Jeśli dobrze rozumiem intencje Czai, chodziło mu o to, w jakim zakresie myśli nas zajmujące, dają odpowiedzi na pytania ważne osobiście dla każdego z nas, ważne w sensie egzystencjalnym, przekraczającym „profesjonalny”, naukowy wymiar naszej działalności. Gdyby zastąpić metaforę „tekstu” metaforą „badań empirycznych”, pytanie Czai brzmiałoby następująco: „Czy to my wybieramy obszary badawcze, czy to one nas wybierają?”. Takie właśnie pytanie zacząłem stawiać przed samym sobą, gdy kończąc pisanie doktoratu poświęconego ludziom żyjącym w hospicjum i w domu dla osób przewlekłe chorych, ludziom znajdującym się na co dzień w sytuacjach granicznych, przesiąkniętych skrajnym cierpieniem, nagle i ja znalazłem się niejako po tej drugiej stronie. Obcując ze śmiercią, odchodzeniem, wydawało mi się, że w znacznej mierze rozumiem, czym ona jest, ale dopiero strata w krótkim odstępie czasu dwóch najbliższych osób (zmarła moja babcia i tato) pozwoliła mi odczuć, czym naprawdę jest cierpienie i śmierć. Jakże, znajdując się w takiej sytuacji, odciać jeden wymiar obecności (ten związany z prowadzonymi badaniami) od drugiego (z jednej strony prywatnego, owszem, z drugiej, ściśle splecionego ze sferą zawodową, antropologiczną). Krótko mówiąc znalazłem się w miejscu, które Krystyna Janda określiła jako „doścignięcie sztuki przez życie” (aktorka użyła takiego mniej więcej sformułowania, opisując moment grania przez nią w filmie *Tatarak* krótko po śmierci swego męża). Z pełnym przekonaniem mogę powiedzieć, że

¹ Cytat ten pochodzi z tekstu pt. *Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność*, gdzie jego autor pisze: „[...] mówiąc o subiektywności, chcę nade wszystko wskazać na mocny i nierozzerwalny związek interpretacji i życia. Nie jest przecież tak, że wszyscy piszemy o tym samym. Z tych czy innych powodów pewne dzieła, pewne teksty, pewne fenomeny nas porywają, dotykają, poruszają, a inne nie. Dlaczego tak jest? Czy to ja wybieram teksty, zjawiska, mikroświaty do interpretacji, czy to może one mnie wybierają? Bez względu na to, która odpowiedź jest trafna, mam całkowitą pewność, że najciekawsze, najbardziej otwierające, najbardziej poruszające interpretacje to nie te, przez które przeszedł jedynie mielący walec analitycznego rozumu, ale te, które zostały wewnętrznie przeżyte, mocno przetrawione, czasem wręcz przecierpiane” (Czaja 2006: 119).

przedstawiony wyżej w wielkim skrócie spłot okoliczności przyczynił się bardzo do WZMOCNIENIA moich poszukiwań odnoszących się do obszaru styczności *nauki i życia*, związku sfery „profesjonalnej” i „nieprofesjonalnej”, z uwzględnieniem wszelkich wynikających stąd konsekwencji. Tak więc, jak Państwo widzicie, pomysł badań biograficznych, w których bierzecie udział, wprost wyrasta z konkretnej biografii, ściślej zaś — z kształtującej ją żywych doświadczeń, które chciałbym potraktować jako punkt wyjścia do szerszej dyskusji. W pojedynkę, mógłbym tu sparafrazować Ariësa, dostrzegamy zaledwie drzewo, wspólnie, taką mam nadzieję, ujrzymy las... Oddam teraz głos Panu Michałowi Rydlewskiemu, który w interesujący nas temat wprowadzi Państwa od nieco innej strony...

Michał Rydlewski: Fakt, że znaleźliśmy się w gronie osób, które zainteresowane są biografiami naukowymi, dowodzi, że — pomimo naszych macierzystych dyscyplin i różnych języków, jakimi się posługujemy — projekt Marcina Kafara wzbudził w nas swojego rodzaju solidarny nastrój. Nie jesteśmy tu w większości, jak mi się wydaje, dla publikacji kolejnego artykułu naukowego, ale dlatego, że łączy nas głębokie przekonanie, obecne w większości zamieszczonych tutaj tekstów, że istnieją już w naszych poszczególnych dyscyplinach takie przekonania, które każą zwrócić szczególną uwagę na tytułowe zagadnienie, że w gruncie rzeczy, na różne sposoby mówimy to samo. Chodzi zatem, już na samym początku, o wyeksplikowanie tych przekonań, o — zgodnie z metaforą drzewa i lasu przywołaną przez Marcina — zobaczenie nowego aspektu, nie pojedynczego drzewa, lecz lasu, co sprowadzałoby się między innymi do odnalezienia pewnych prawidłowości oraz terminów poręcznych w badaniu biografii, pojęć, które pozwolą nam spojrzeć szerzej na problem *procesualności w nauce*. Na tym w dużej mierze, w moim przekonaniu, polega „odkrycie” naukowe: chodzi o *przejście z „milczącej” sfery naszej wiedzy w sferę refleksyjną*; ktoś jednak musi powiedzieć pierwszy, że król jest nagi i takie zadanie mamy tutaj do spełnienia. Naszym celem jest zbudowanie pewnej płaszczyzny porozumienia pomiędzy dyskursami, w obrębie których poruszamy się na co dzień. Po lekturze nadesłanych przez Państwa tekstów za kluczowe terminy i stojące za nimi przekonania uznałbym, po pierwsze, *kontekst społeczny i historyczny oraz usytuowanie w nim jednostki*, przez co generalnie autorzy rozumieją zależność jednostki od środowiska czy środowisk myślowych, w obrębie których się ona znajduje. W tej perspektywie pojawia się *metafora „sieci”*, która nawiązując do wielu czynników (nie tylko tradycyjnie społecznych, ale tak zwanych czynników pozaludzkich), umożliwia *realizowanie siebie-jako-projektu-egzystencjalnego*, ale także *realizowanie określonych celów naukowych*. W myśl tej metafory, człowiek znajduje się w splocie różnych okoliczności, które pozwalają mu na określoną autokreację lub określone możliwości badawcze. Kwestię kontekstu społecznego i jednostki należałoby nieco rozszerzyć, albowiem doprowadzi nas ona do drugiego ważnego terminu. Chodzi tu o „*zmiękczenie” radykalnego holizmu, zakładającego ontologiczną nadrzędność*

i uprzedniość społeczeństwa wobec jednostki, całkowite zdeterminowanie jednostki przez całościowe systemy społeczne oraz wersję mniej radykalną, kierującą się w stronę indywidualistyczną, mówiącą, że *na pewnych etapach socjalizacji przemoc społeczna nie jest skrajnie silna i możliwa jest twórczość indywidualna*, której nie należy jednak rozumieć w sposób tradycyjny, oddzielający wpływy środowiska od jednostki, ale raczej jako *twórczość jednostki potrafiącej (świadomie bądź nie) wykorzystać heterogeniczność kultury*. To doprowadza nas do terminu *osobowość heterotopiczna*², parafrazując Michela Foucaulta, czy też, podążając śladami myśli Victora Turnera (2005), *osobowość liminalna*. Po trzecie, bliską autorom kategorią jest *narracja*. Biografia, czy jej poszczególne elementy, jest zawsze opowiadana, czy to przez podmiot badania (autobiografia i jej związek z tożsamością), czy przez innych ludzi (ktoś mówi o kimś), czy w końcu przez badacza próbującego przyporządkować określonej opowieści znaczenie w kontekście celów, jakim służy opowiadanie historii. Prace, będące tego dobrym przykładem, można odnaleźć na terenie etnologii, by wymienić tylko książkę Andrzeja Perzanowskiego pt. *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji* (2009), w której autor poddaje analizie zebrane w czasie badań terenowych narracje dotyczące biografii „odmieńców”.

Marcin Kafar: Otwieramy dyskusję, zachęcamy Państwa do zadawania pytań i dawania własnych komentarzy.

Andrzej P. Wejland: Pozwolą Państwo, że zabiorę głos jako pierwszy, a dlaczego jako pierwszy, zaraz wytłumaczę. Od kilku lat przyznaję się, że jestem antropologicznym narratystą albo kimś, kto zajmuje się narracjami na sposób antropologiczny. Kiedy mowa, jak to teraz słyszymy od obu Panów, o biografiach, to zastanawiam się przede wszystkim, o czym tak naprawdę mówimy? Dlatego postaram się na początku wyłowić pewne sprawy terminologiczne, wynikające i z tych tekstów, i z tego także, co przed chwilą usłyszeliśmy od Pana Michała. Wczytuję się jako metodolog w takie oto Pana słowa: „Biografia jest zawsze opowiadana”, i myślę sobie, że słowo „biografia” staje się słowem kluczowym, ale i bardzo trudnym tu dla nas. Zauważyłem w tekstach, które czytałem, pewną chwiejność terminologiczną i po części pojęciową, co być może sprawiło mi jako czytelnikowi pewien kłopot. Czym jest biografia? W sensie dosłownym, jak Państwo wiecie, jest opisem życia. Ale jeśli mówimy, że „biografia jest zawsze opowiadana”, to być może chcemy również powiedzieć, że opowiadamy opis życia. W tych tekstach zatem znajduję osobliwe rozdwojenie, i w tym, co Pan również powiedział: po pierwsze, „biografia” znaczy w nich opis życia, czy też opis przebiegu życia, a po drugie, „biografia” (zauważmy, że mogło się to każdemu z nas w naszych tekstach przytrafić) znaczy przebieg życia, życie samo.

² Na temat „osobowości heterotopicznej” por. rozważania zawarte w Rozdz. 4.

Niektóre z tekstów wprost na to wskazują. Jest w nich takie na przykład sformułowanie: „biografia to istnienie”. Mówią również, że „biografia to życie”, że „biografia to historia życia”, pojawia się w nich, owszem, i stwierdzenie, że to „historia opowiadana”, ale również, że biografia to tyle co „opowieść”. Jeśli trzymać się zwykłego znaczenia słów, to BIOGRAFIA, oczywiście, zawsze będzie opowieścią. Nie ma jednak tego kłopotu, kiedy Państwo mówią o AUTOBIOGRAFII. Otóż, ta ostatnia nigdy nie jest traktowana jako coś z życia samego, ale jako coś, co należy do porządku tekstowego, narracyjnego, co pojawia się, gdy o swoim własnym życiu opowiadamy. Zauważyłem więc — a może być to dla nas bardzo interesujące — że kiedy mówimy o autobiografiach, to mówimy niezmienne o naszym *opowiadanym życiu*. Podam przykłady, ponieważ chcę zachęcić siedzących tu Autorów do tego, aby zastanowili się nad tym, jak sami o biografii lub autobiografii piszą. W tekście Pani [Małgorzaty] Kostrzyńskiej³ mówi się o zderzeniu biografii bezdomnych i biografii badacza, a tak naprawdę, takie odnoszę wrażenie, mówi się o zderzeniu życia a nie opisów życia. Bardzo ciekawe są te rozważania, które Pani przedstawia, ogromnie ciekawe; „docieranie” i „współistnienie”, no ale właśnie nie biografii w sensie tekstowym, narracyjnym, lecz biografii rozumianych jako przebiegi życia, splatanie się życiowych trajektorii, przez które Pani i badani jakoś po swojemu przechodzą, Pani — dostosowując się na swój sposób do tego, co Pani bada... Przeciekawy artykuł, zwracam tylko uwagę na ten kłopot terminologiczny, żeby jasne było, o czym tak naprawdę mówimy. U Pana Michała Wróblewskiego znalazłem (to tylko przykłady, proszę zrozumieć, to nie są żadne uwagi *ad personam*, ja tak samo kiedyś błądziłem w języku, znam to błędzenie ze swojej biografii, jeśli użyć tego słowa w tym niewłaściwym sensie [*śmiech*]), cytuję: „biografie wielkich wynalazców [...] wertując owe wielowątkowe opowieści...”, no właśnie, a zaraz potem: „Co sprawia, że życie danej jednostki przebiega zgodnie z takim, a nie innym scenariuszem?”. Więc tak naprawdę o czym mówimy? O *życiu* czy o *opisie życia*? U Pani Marty [Songin] słowo „biografia” używane jest może najbardziej konsekwentnie, ponieważ mówi Pani o AUTOBIOGRAFIACH i etnografii autobiograficznej, oraz o tekstach z gatunku etnografii autobiograficznej. U Pana Marcina Kafara mówi się o BIOGRAFICZNYCH epifaniach, o opowiadanym historiach. No, tu mogę uznać, że widać mój zasłużony wpływ na Pana [*śmiech*], bo Pan trzyma się języka porządnego. Tekst Pani Moniki Modrzejewskiej-Świgulskiej i Pana Marcina Bogusławskiego to bardzo ciekawy dwugłos, ale też właśnie objawiający — pewnie przez to, że każdy z Państwa reprezentuje inną dyscyplinę i w innym języku przemawia — określone niespójności. Cytuję: „Człowiek bowiem doświadcza swojego istnienia”, potem: „narracja autobiograficzna” i „hipostazowanie wymiaru, który instrumentalnie wyróżnia się w tworzących całość

³ Wszystkie przywoływane fragmenty znajdują się w pracach zamieszczonych w I Części niniejszej publikacji (przyp. red.).

dziejach człowieka”. I jeszcze jeden fragment, gdzie występuje odwołanie się do Piotra Olesia: „W psychologii narracyjnej zakłada się, że «życie jest historią» («ustrukturuwane jest jak opowiadanie»)”. Takie sformułowania ogromnie pobudzają do myślenia, bo w takim razie: „jest”, czy tylko „jest jak”? I już ostatni fragment, który następuje tuż za przywołanym przed chwilą: „a «skoro życie jest historią, to wyraża ona osobistą interpretację zdarzeń»”. Pojawia się tu problem rozróżnienia — podsumuję teraz to wszystko, co dotychczas powiedziałem, żeby Państwo zobaczyli, z jakich pozycji tu występuję: „życie jako historia” i „opowieść o życiu”. Mój narratywizm to narratywizm Paula Ricoeura, więc od razu jasno przedstawię Państwu swój punkt widzenia na tę kwestię. Życie ma charakter *prenarracyjny*, owszem, ono w sobie, jak to mówił już Arystoteles, umieszcza *mythos*, więc przynajmniej jakieś nasze wyobrażenie o tym, że coś ma początek, rozwinięcie i koniec. Ale tylko tyle i nic więcej. Dopiero życie opowiedziane, życie uchwycone w narracji, staje się całością interpretującą, całością, która chwyta sens tego, co się naprawdę zdarzyło. Ricoeura samego, a i mnie przekonuje to, że każda opowieść o życiu jest już *inną* opowieścią, że za każdym razem, kiedy ją powtarzamy, tworzymy na nowo sensy, odkrywamy je dla samych siebie i także w autoprezentacjach — to słowo również pojawia się w jednym z tekstów — inaczej je ustalamy dla siebie i dla innych. Życie zatem ma charakter *prenarracyjny* w ujęciu, które jest mi bardzo bliskie, no nie tylko zresztą mnie, Ricoeur pojawia się też u Geertza, u Czai, wspomnianego przez Marcina Kafara, w związku z Georgesem Perecem⁴. Narracja dopiero z potrójną Ricoeurowską *mimesis* staje się tym, co *życiu jako działaniu*, bo i tak mówi o tym Ricoeur, nadaje sens. Czym jest w takim razie biografia, o której tutaj mówimy? Czy jest *opisem życia*, czy jest *życiem samym*? Tej podstawowej niejasności we wszystkich skądinąd ciekawych tekstach można by uniknąć, gdybyśmy najpierw, „po ricoeurowsku”, rozwiązali sprawy terminologiczne. Uniknęlibyśmy choćby problemu zderzenia „biografii zawodowej” z „biografią pozazawodową”, prywatną, bo ujęcie takie okazałoby się nietrafne na gruncie koncepcji, że życie jest jedno. Narracyjny wymiar pokazuje, że biografie (jako opisy) mogą być różne, natomiast życie jest rzeczywiście jedno. W wymiarze *prenarracyjnym* jest to bowiem egzystencjalna jedność, natomiast w wymiarze narracyjnym są to wielorakie, co staram się pokazać w swoim tekście, często pokawałkowane relacje, które różnie opowiadają o tym samym w różnych okolicznościach, w różnych — jak Pan Michał [Rydlewski] chciałby powiedzieć — kontekstach. Drugi motyw, który chciałbym Państwu wskazać do dyskusji (wiedząc już, czym się zajmujemy, *biografiami* lub po prostu *życiem rozumianym raz jako profesjonalne, raz jako osobiste*), to — akceptująca rozumienie *biografii jako twórców narracyjnych*, jako pewnych tekstów — kwestia ich „zawieszenia” pomiędzy dwiema warstwami: „(rzeczywistą) historią” i „fikcją”. Niepokój, jaki przeżywałem, czytając

⁴ Por. Geertz (2005) oraz Czaja (2002) (przyp. red.).

Państwa teksty, sprowadza się do tego, że Państwo traktują pewne wypowiedzi *bona fide*, to znaczy, no, ja wiem, że z dobrocią własnego serca, ale też jakby z założeniem, że wszystko to, co jest tam przedstawiane, jest przedstawiane, no właśnie, zgodnie z prawdą, w myśl założenia zatem, że jest czy było rzeczywiście tak, jak ludzie mówią (bardzo możliwe, że i w tym, co sam napisałem, Państwo obecność tego założenia wyczuli, łatwo jednak wpaść również w pułapkę niezdecydowania: wierzyć „historii” czy uznać opowieść za „fikcję”). A mówię o tym dlatego, że kwestia ta jest przez Paula Ricoeura mocno uwypuklona, ale rozwiązana inaczej. Powiada on, że historia biegnie swoim torem; łapiemy ją, oczywiście rozciągając w łuk całościowej interpretacji, dzięki czemu w opowieści pojawia się ona właśnie jako jedność. Równocześnie jednak Ricoeur mówi, używając słowa „fikcja”, że jest to nic innego jak lepienie owego całościowego sensu tak naprawdę z kawałków. „Historia” i „fikcja” krzyżują się, zapewniając każdemu z nas TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNĄ. Słowo „fikcja”, Państwo o tym dobrze wiecie, nie oznacza już tu zmyślenia, ale — zgodnie ze starym, łacińskim źródłosłowem — po prostu *ulepianie*: tyle, co można z gliny ulepić, to i możemy z naszego życia ulepić, tworząc o nim opowieść. Dwa mechanizmy przeto, które dobrze byloby — badając biografie już jako teksty, jako narracje — prześledzić to, zgodnie z Ricoeurem, „fiksionalizacja historii” oraz „historyczycyzacja fikcji”⁵. „Fikcja autobiografii”, „złudzenie autobiograficzne” to określenia Pierre’a Bourdieu⁶, które odnieść tu można do tego, że życie jest dla nas całością, że nie składa się (w naszym narracyjnym pochwyceniu) z jakichś fragmentów, że nie jest czymś rozproszonym, a przez to również ma początek i koniec. O ujęciu fikcji, w niedawno wydanym tomie o autobiografii, właśnie w takim rozumieniu, jakie tu proponuję, pisał także Georges Gusdorf⁷. Ale w związku z mechanizmem autoprezentacji być może trzeba by mówić o fikcji także w tym drugim znaczeniu, czyli jako o pewnym „zmyśleniu”. U Pani Marty Songin znajduję też coś, co mnie równie mocno interesuje, a mianowicie motyw gatunkowości tekstów bio-czy też auto/biograficznych. Proponowałbym Państwu zastanowić się nad tym, o ile te biografie są biografiami — chciałoby się użyć tego słowa, choć z lękiem go używam — „prawdziwymi” lub „fałszywymi”. Mam tu na myśli jedynie to, że w pewnych sytuacjach to, co podaje się za autobiografię, nie jest autobiografią. Łapiemy się czasem na tym — ja sam się często na tym łapię, kiedy badam świadectwa wiary — że ludzie używają słowa „świadectwo”, podczas gdy to, co przedstawiają, nie odpowiada określonym definicjom *gatunku świadectwa*. No i to jest znowu niebłaha sprawa: jak się moje, wyrażone w moim naukowym ję-

⁵ Podstawy teorii narracji Paula Ricoeura, znajdują się w trzech tomach *Czasu i powieści* (Ricoeur 2008a, b, c) (przyp. red.).

⁶ Por. Bourdieu (1986).

⁷ Chodzi o tom pod red. M. Czermińskiej, w którym zamieszczony jest m.in. klasyczny tekst Gusdorfa pt. *Warunki i ograniczenia autobiografii* (Gusdorf 2009) (przyp. red.).

zyku, definicje mają do języka osób, które badam? A i ważny jest problem na swój sposób odwrotny: czy to, co podaje się za autobiografię, za świadectwo bądź inaczej nazwany narracyjny twór jest w jakiś sposób uchwytne w języku badacza, czy — mówiąc inaczej — jest tym, za co badacz chciałby je uznać? I już ostatnia sprawa w związku z autobiografią. Otóż — być może jesteśmy znów nieco naiwni — kiedy czytamy autobiografie, w sposób zbyt łatwy przyjmujemy założenie, które u Philippe’a Lejeune’a (2001) jest określone mianem „paktu autobiograficznego”, to znaczy utożsamiamy głównego bohatera z narratorem i autorem. Pytanie, czy rzeczywiście tak jest zawsze? Jeśli tylko te role nakładają się, to wtedy można mówić, że całość: „bohater–narrator–autor” jakoś odpowiada życiu, występując jako „zbitka”, jako połączenie, jako *iunctim*. Ale jeśli tylko ją podważyć, jak u Lejeune’a, zakładając jakieś podgatunkowe formy autobiografii, wtedy widać, że czasem bywa inaczej, że nie zawsze narrator jest autorem, albo autor — narratorem itd. Zabiegi literackie, jakie towarzyszą narracjom w dzisiejszej literaturze naukowej są najrozmaitsze. Pan Michał [Mokrzan] zajmował się retoryką i pewnie umiał prześledzić, i umie teraz także wskazać takie przypadki, gdzie ogromne rozbieżności występują pomiędzy różnymi poziomami narracji, także z powodu użycia szczególnych środków retorycznych. W badaniach autobiografii, jakie prowadzą ludzie z kręgu teorii literatury, autobiografia ZAWSZE jest — tak w każdym razie wygląda sprawa u Gusdorfa, który, jak się uważa, miał w tych badaniach dokonać przewrotu — chwytniem *życia jako całości*. Proponowałbym w związku z tym zająć Państwa uwagę takim jeszcze problemem: w jakim znaczeniu mówimy, że autobiografie są fragmentaryczne? To słowo pojawiło się w dwóch Państwa tekstach, a mianowicie jako odnoszące się do opowieści własnej autora, bohatera, narratora, który mówi w niej o części swojego życia, ale także przy okazji rozważań dotyczących życia i twórczości Michela Foucaulta. Wychwyciłem to, że być może w odniesieniu do niego nie chodzi o „fragmentaryczność” rozumianą jako relacja pomiędzy częścią a całością, lecz o „fragmentowość”, o fragment zatem rozumiany tak jak w Romantyzmie, czyli pojmowany jako pewien GATUNEK literacki. A to znaczy — w wypadku biografii Foucaulta chyba bez wątpienia — że tworząc ją operujemy pewnym *niedomknięciem narracyjnym*, tzn. opisujemy życie, owszem, jako całość, ale właściwie nie mówimy wszystkiego, bo nie da się wszystkiego powiedzieć. Takie najmniejsze charakterystyczne (w literackim sensie) fragmenty to oczywiście aforyzmy, fragmentowy charakter — nie FRAGMENTARYCZNY, ale FRAGMENTOWY — mogą mieć także wielkie dzieła, które wciąż są dziełami w tym znaczeniu niedokończonymi, otwartymi, żeby wspomnieć choćby o przeogromnej książce Charlesa Tylora, w której pod koniec autor wyznaje (o tym samym napomyka się we *Wstępie* do niej), że choć ją już napisał, to po to, żeby wyjaśnić wszystko należycie, powinien znów zacząć pisanie i „napisać jesz-

cze jedną książkę”⁸. I to właśnie jest fragment — filozoficzny czy etyczny tym razem. Fragmentowy charakter mają być może także, podobnie jak w przypadku Foucaulta, biografie innych badaczy. Zupełnie zmienia to nasze myślenie o tym, *co* opisuje i *jak* opisuje autor, bohater, narrator. Chciałem zachęcić tymi uwagami terminologiczno-pojęciowymi, a w gruncie rzeczy metodologicznymi, do tego, abyśmy zastanowili się, o czym tak naprawdę chcemy tutaj mówić i dlaczego w ogóle warto się tym zająć. Bardzo dziękuję.

Marcin Kafar: Dziękujemy Panu Profesorowi, który swoim ostrym umysłem wspiera nas, nie szczędząc zarazem krytyki, ale konstruktywnej krytyki. To jest rzecz chyba dla wszystkich nas czytelna. Zachęcam Państwa do odniesienia się do tego, o czym mówił Pan Profesor Wejland, ale także tego, o czym mówił wcześniej Michał Rydlewski i ja w swoim krótkim wystąpieniu.

Marcin M. Bogusławski: Jeśli mogę, to chciałbym odnieść się w paru słowach, to tego, o czym powiedział Pan Profesor. Powiem szczerze, że pewne rozchwianie semantyczne słowa „biografia” raczej mi odpowiada niż przeszkadza. Zapewne wiąże się to z tym, że nie umiem przeprowadzić podziału na to, co jest życiem *przed*biograficznym czy *przed*narracyjnym, a co jest biografią i narracją. Pewnie dlatego, będąc w pewnej mierze hermeneutą, nie powołuję się na Ricoeura. Bliższa jest mi tradycja heideggerowsko-gadamerowska. Z mojego punktu widzenia nigdy nie jesteśmy na jakimś etapie *przed*interpretacyjnym. Czyli generalnie: jeżeli sens jest bardziej pierwotny niż byt, to całe nasze życie jest interpretacją, więc wszystko czego doświadczamy jest narracją, jest biografią. Tylko że w tychografiach można szukać różnych wymiarów, one będą przebiegać tutaj inaczej. Chciałbym się zastanowić, czy w takim układzie rzeczywiście, badając biografie, możemy myśleć na temat czegoś takiego, jak historia *przed*biograficzna czy *przed*narracyjna. W jakimś sensie, nie wiem do końca w jakim, brzmi to bardzo obiektywistycznie. Nie wydaje mi się to możliwe, tutaj od razu zaznaczam naszą rozbieżność. Po drugie, mnie biografia czy autobiografia niekoniecznie kojarzy się z pewnym gatunkiem literackim czy pewną formą wypowiedzenia tego w piśmie. Takie wrażenie łączenia tego, tak jak mówi Pan Profesor, nie wydaje mi się do końca tak jasno przeprowadzone. Dla mnie na przykład biografią jest to, kiedy myślę nad swoim życiem i układam je w jakiś określony sposób. Każdy z nas nie tylko doświadcza jakiegoś *continuum* elementów, ale w pewnych okresach życia siada w fotelu i wiąże je w jakiś sposób. I tego nie musi ani nikomu mówić, ani zapisywać i jest to na pewno opowieść biograficzna. I teraz dlaczego jest ona fragmentaryczna? Dlatego że w takiej optyce ja *nie jestem w stanie opowiedzieć swojego życia jako całości* i to z wielu powodów. Powodu psychologicznego, bo nikt nie pamięta całości tego, co

⁸ Wypowiedź ta odwołuje się do pracy Ch. Taylora *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (2001) oraz do *Wstępu* do niej pióra A. Bielik-Robson (przyp. red.).

go spotkało, jak i z powodu tego, że moja biografia stanie się całością, kiedy umrę. Mówiąc po heideggerowsku, jako „byt bytujący ku śmierci” zamknę swój projekt wtedy, kiedy przestanę projektować i działać. W tym sensie myślę, że badanie biografii jest zawsze badaniem fragmentu. I to jeszcze takiego fragmentu, który tworzy się ze względu na różne ułamkowe cele. Zupełnie inną biografię siebie układam, kiedy piszę życiorys, próbując dostać pracę, a zupełnie inną, kiedy spotyka mnie coś traumatycznego bądź wzniosłego i dopasowuję do tego różne elementy życia. Zastanawiam się, czy całościowej biografii *de facto* nie może napisać jedynie ktoś, kto po mnie przyjdzie i ogarnie mnie jako projekt, kiedy umrę. Tylko wtedy nie będzie to biografia jako całość, pisana nie przez mój pryzmat, ale pisana przez pryzmat takiej całości, jakiej dopatrzy się interpretator i biograf, także posiadający swoją biografię. To jest coś, co robił bardzo bliski mi Sartre. Nie chciałbym działać na zasadzie opozycji *biografia a życie, doświadczenie życia a biografia*. Jeszcze jedna uwaga: nie wydaje mi się trafne to, co zaproponował Pan Michał Rydlewski, że metafora sieci pojawia się w kontekście konstruktywizmu społecznego. Tak nie jest. Metafory sieci nie da utożsamiać się z kontekstem społecznym, z którego wyodrębnia się jednostkę. Co ważne, metafora sieci też jest narracyjna, bo wiąże ze sobą w tym heterogenicznym życiu różne elementy, różne interpretacje: moje i innych ludzi, instytucji, wiąże przeróżne narracje. I w tym sensie chwiejne pojęcie narracji i biografii jest użyteczne, bo zdaje relację z tej sprawy. To my jesteśmy siecią, co osłabia relację kontekst społeczny *versus* jednostka.

Andrzej P. Wejland: Jeśli mogę, to od razu się do tego odniosę. Próbowałem przekonać Państwa swoim głosem, że gotowi Państwo utożsamiać mówiącego z jego osobistymi poglądami, czyli narratora z autorem i bohaterem. Tak naprawdę zgadzam się z Panem i też jestem zwolennikiem strategii polegającej na tym, że pozostawia się coś z większą swobodą niż od razu ściśle definiuje. Moim zadaniem było jedynie zachęcenie Państwa do zastanowienia się nad tym problemem i cieszę się, że zostało to podjęte. Co do słów takich, jak „całość” moglibyśmy tutaj podyskutować. Z literackiego punktu widzenia jest tak, że każdy zryw autobiograficzny jest ujęciem całości, choćby nawet nie ujęciem całego życia, a jego fragmentu. W tym sensie jest to całość, a nie w tym, o którym Pan mówił, że dopiero po śmierci, w bożym świecie, ja lub ktoś inny będzie mógł opisać mnie i moje życie jako całość. Co do kwestii *życie a narracja*, oczywiście możemy mieć zupełnie różne zdania. Chciałem ją tylko zasygnalizować jako pewną kwestię sporną. Kiedy się na przykład czyta teksty psychologów, to kwestię tę widać jak na dłoni⁹. U Katarzyny Rosner w książce o narracji¹⁰, Ricoeur jest wyraźnie przeciwstawiony Carrowi, MacIntyre’owi i paru innym jeszcze, którzy, tak jak

⁹ Nawiązuje się tutaj m.in. do pracy zbiorowej pod redakcją Jerzego Trzebińskiego *Narracja jako sposób rozumienia świata* (przyp. red.).

¹⁰ Por. Rosner 2003.

Pan, gotowi są mówić — ukąszeni Heideggerem — o tym, że *życie jest narracją*. Mnie ujęcie Ricoeura bardziej odpowiada, ponieważ pozwala ono analizować tekst po prostu, i tu uczciwie przyznaję, że jest to wybór metodologiczny bardziej niż ontologiczny. Proszę zauważyć — to już ostatnie moje zdanie — jak bardzo tym, co tutaj mówimy, co tutaj przedstawiamy, kierują nasze światopoglądy, nasze założenia ontologiczne i wszystkie inne. Możemy znać obaj Heideggera, Pan pewnie lepiej niż ja, ale rzecz w tym, że co innego możemy z niego wyciągnąć i nagle okaże się, że inaczej patrzymy na pewne sprawy. To nie są tylko kwestie różnic dyscyplinarnych, ale także kwestie przedrozumień i przedzałożeń, z którymi przystępujemy do tej dyskusji. To raczej powinno nas zachęcać, aby dalej dyskutować niż tę dyskusję zamykać. Nie chodzi o to, aby zamknąć Państwa w jakichś definicjach. Miałem zamiar całkiem odwrotny.

Marcin Kafar: Głosy, które dotychczas się pojawiły przywodzą mnie do takiej oto refleksji, że właśnie „docieramy się” biograficznie...

Andrzej P. Wejland: Ale i zgadzamy...

Marcin Kafar: Ale i zgadzamy, oczywiście... Pan Doktor Dominiak, bardzo proszę...

Łukasz M. Dominiak: Chciałbym zabrać głos w ważnej sprawie, którą poruszył Pan Profesor, a mianowicie w kwestii terminologicznej, ale nie chciałbym tracić czasu na spieranie, która z konkurencyjnych teorii dotyczących naszego problemu jest lepsza, przydatniejsza. Od razu chciałbym stwierdzić, że, moim zdaniem, stosowanie tych dychotomicznych kategorii, takich jak profesjonalne/nieprofesjonalne, naukowe/nienaukowe, jest bardzo niebezpieczne dla naszego przedmiotu. Sama nazwa „biografie naukowe” również. O czym tak właściwie mówimy? Jeśli mówię o życiu pisanym, bo tak można rozumieć biografię, to na przykład — co zresztą słusznie zauważył Pan Marcin [Bogusławski] — nie wszystkie biografie muszą być spisane, nie wszystkie muszą być narracyjne. Większość ludzi, w przeciwieństwie do nas tutaj siedzących, nie wyobraża sobie swojego życia jako tekstu i to większość literaturoznawców i ludzi w kręgu kultury „wysokiej” zdaje się pomijać. Te problemy, które podniósł Pan Profesor, tak naprawdę, moim zdaniem, są zupełnie sztuczne i niepotrzebne. Mogą tylko przeszkadzać, z tego względu, że nie dotrzemy do biografii tych ludzi, czy to będą uczeni czy bezdomni, do przedmiotu nauk o człowieku po prostu. Jeszcze raz podkreślę: większość ludzi nie myśli o sobie w sposób narracyjno-biograficzny, myśli raczej obrazowo, emocjonalnie. To tylko potrafią intelektualści, tylko oni potrafią pomyśleć o swoim *życiu jako tekście*, to oni są zdolni do takich skomplikowanych operacji myślowych, w związku z czym tylko do nich stosują się te uwagi terminologiczne Pana Profesora. To jest moja pierwsza uwaga. Ja także jestem zwolennikiem narratywizmu, ale tego w skrajnym wydaniu,

dla mnie pytanie: „Czy stoi coś poza opowieścią?” jest całkiem bezzasadne, bo jako naukowcy nie posługujemy się w zasadzie niczym innym. Nie dotrę do życia naukowca czy bezdomnego, którego badam w sensie dotarcia do całości życia. Zostawmy to potomkom Bergsona i filozofii życia. W naukach społecznych należy ustalić jakiś poziom zgodności, aby, tak jak Panowie [Marcin Kafar i Michał Rydlewski] mówili, zbudować kolektyw myślowy. Chodzi o to, żebyśmy sobie jasno powiedzieli, że konstruując ten przedmiot już posługujemy się narracją, już posługujemy się zdaniem, chociaż to może się zmienić, bo słyszę od młodych doktorantów, że niedługo prace będą przygotowywane w formie filmów, więc jeśli nastanie taka rewolucja, jeśli komunikacja naukowa przeniesie się ze słowa na obraz, to jestem gotów odwołać to, co powiedziałem, ale na razie posługujemy się tekstami, a to nie jest uniwersalne narzędzie porozumiewania się całego społeczeństwa. Bardzo dziękuję.

Danuta Urbaniak-Zajac (zwracając się do Łukasza Dominiaka): Mam do Pana pytanie związane z tym, co Pan przed chwilą powiedział. Rozumiem, że Pan powiedział, że są ludzie, którzy myślą tekstowo i tacy, którzy nie myślą tekstowo. Jak zatem myślą ci, którzy nie myślą tekstowo?

Łukasz M. Dominiak: To jest raczej pytanie do kognitywisty. Ja nie jestem specjalistą w tej dziedzinie. Generalnie jest tak, że ludzie myślą obrazami. Natomiast np. Jean-Paul Sartre był tak wysublimowanym intelektualistą, że był w stanie myśleć skrajnie tekstowo — o czymkolwiek, co zobaczył w telewizji czy gazecie myślał tekstem. Kiedy widział prezydenta Francji, to widział zdanie „Prezydent Francji”, a nie jakiś kompleks emocjonalno-wizualny na jego temat. Myślimy obrazowo, wizualnie, co jest udowodnione od niepamiętnych czasów.

Danuta Urbaniak-Zajac: Mnie raczej chodzi o płaszczyznę komunikacji. Oczywiście, myślimy obrazowo, myślimy emocjonalnie, tylko wtedy, kiedy ja chcę się z kimś skomunikować, to muszę przejść na poziom tekstu.

Łukasz M. Dominiak: Problem komunikacji czysto tekstualnej, moim zdaniem, przynależy raczej logikom niż ludziom w ich codziennej komunikacji. Gdyby logik wziął na warsztat transkrypcję tej dyskusji lub innej naukowej rozmowy, czy też codziennej werbalnej komunikacji, to by doszukał się tam ogromnej ilości niezgodności. Zdanie, przynajmniej w teorii języka, powinno być równoważne, do czegoś się odnosić, a przecież wszyscy wiemy, że tak nie jest. To jest reprezentacja naszych wyobrażeń. Dla mnie rozwiązanie jest jedno: jeśli zgodzimy się, że to wszystko są opowieści i my opowiadamy o opowieściach, o narracjach, to wtedy problem będzie rozwiązany. Narzędzie, jak i przedmiot jest w tym zakorzenione, w tym pytaniu o świat, które i tak jest przez język zapośredniczone. Czy ten język będzie na poziomie mowy czy pisma, to już jest rzecz wtórna. Porozumienie nie

odbywa się na zasadzie logicznej, nie zastanawiamy się, czy zachodzi dysjunkcja czy koniunkcja, nie robimy takich rzeczy. Dziękuję.

Marcin Kafar: Dziękujemy Państwu. Po raz pierwszy oddajemy teraz głos Panu Magistrowi Michałowi Wróblewskiemu...

Michał Wróblewski: Chciałbym odnieść się do tego, co powiedział Pan Profesor Wejland o tym rozróżnieniu na *życie* i *biografię*, a co skomentował Pan Magister [Bogusławski]. Te dychotomie postrzegane z perspektywy teoretycznej, którą ją poniekąd reprezentuję, są w pewnym zakresie znoszone przez to, że Teoria Aktora-Sieci, o której pisałem w przygotowywanym na potrzeby projektu tekście, ona w przypadku biografii ma odpowiedzieć na zasadniczy problem. Teoria Aktora-Sieci wywodzi się z perspektywy teoretycznej i praktycznej, która ma za zadanie wyjaśnić fenomen nauki, działania nauki jako takiej. Przedstawiciele tej teorii robili to na dwa sposoby: albo badali historię nauki poprzez biografie czy autobiografie różnych naukowców, albo sami przypatrywali się naukowcom w działaniu, tworząc opowieści o ich działaniu. Nawiązując do tego, o czym powiedział Pan Doktor Dominiak, to jeśli zamknijemy się w tym narratywistycznym paradygmacie, który także jest mi bliski, i weźmiemy pod uwagę te praktyczne problemy, które chcemy wyjaśnić, to one przepadają. Można zatem potraktować biografię nie tylko jako teksty, choć na pewno nimi jest, ale także jako zbiór elementów działania, czyli to, co chciałem przedstawić w swoim tekście. Można zatem mówić o naukowcach nie tylko pod kątem tego, jak siebie sami konceptualizują, choć to też jest bardzo ważne, ale to, w jaki sposób wpływają, działają. Poza tym zgadzam się z definicją sieciowości Pana Magistra Bogusławskiego. To tyle słowem komentarza, bardzo dziękuję.

Michał Rydlewski: Ja również zgadzam się z Magistrem Bogusławskim. Zdaje się, że wcześniej niezbyt precyzyjnie się wyraziłem. Metafora sieci nie jest tym samym co kontekst społeczny, dobrze wiem to od moich toruńskich Koleżanek i Kolegów. Metafora sieci wydaje mi się w pewnych obszarach badawczych bardziej użyteczna od kontekstu społecznego, poza tym lepiej sprawdza się w działaniu, jak chciałby powiedzieć Michał Wróblewski, konstruktywizm zaś jest o tyle „spóźniony”, że najlepiej sprawdza się *ex post*, czyli wtedy, kiedy jakaś interpretacja stała się już faktem. Ale te różnice to osobna i chyba nie najważniejsza kwestia pośród tych, które tutaj podejmujemy. Wymagała by ona szerszego komentarza. Z drugiej strony chciałbym bronić jednostki i kontekstu społecznego w tym konstruktywistycznym znaczeniu. Nie rezygnowałbym z tego tak szybko. Są bardzo ciekawe prace na ten temat, by wymienić tylko książki Stephena Toulmina *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności* (2004) oraz *Wittgenstein's Vienna* (1996) (napisana przez Toulmina wspólnie z Allanem Janikiem), prace, które kapitalnie wskazują na rolę kontekstu społecznego, szczególnie historyczno-politycznego w tworzeniu idei filozoficznych.

Marcin Kafar: Pani Marta Songin chciałaby włączyć się do dyskusji, zapraszamy...

Marta Songin: Chciałam zwrócić uwagę na to, co powiedział Doktor Dominiak, który chyba już po trosze wyjaśnił, co miał na myśli, bo na początku nie do końca rozumiałam przywołane rozróżnienie pomiędzy myśleniem tekstowym a obrazowym. Ja sądzę, że tak obrazy, jak teksty przede wszystkim niosą ze sobą znaczenia, i to wydaje mi się najważniejsze. Rozróżnienie między *życiem a narracją, życiem rozumianym jako narracja o życiu* jest tutaj chyba przede wszystkim problemem metodologicznym. Osobiście wychodzę z takiej perspektywy, że nie ma czegoś takiego, jak „życie”, jest tylko *opowieść o życiu*, próba jego interpretacji i nadania mu znaczenia czy sensu. Można się odwołać tutaj do znanego psychoanalityka kojarzonego z nurtem poststrukturalistycznym, Jacquesa Lacana, który rozróżniał właśnie to, co jest „pretekstowe”, a do czego my nigdy nie mamy dostępu (Lacan określał to coś mianem „Realnego”) od świata symbolicznego, w którym jesteśmy zakorzenieni, dostępnego jedynie poprzez język. Dziękuję.

Marcin Kafar: Dziękujemy. Pozwolą Państwo, że bardzo krótko zabiorę głos w sprawie tej ostatniej kwestii, czyli postulatu precyzyjnego poruszania się *albo w obszarze życia, albo w obszarze opowieści o życiu*. Mnie się wydaje, że jest jeszcze coś „pomiędzy”, tzn. jest tak niewątpliwie, że opowiadamy o życiu w odniesieniu do tego, czego wcześniej doświadczyliśmy, czy, może lepiej powiedzieć, co przeżyliśmy, ale przecież niejednokrotnie zdarza się każdemu z nas zawrócić z poziomu opowieści o życiu z powrotem do życia, do życia, które toczy się niejako w rytmie istotnych dla nas opowieści i tego, co one dają nam w sensie ważnych dla nas znaczeń. Krótko mówiąc chodzi mi o to, co kryje się za zgrabnym angielskim terminem *enacted stories*¹¹...

Marcin M. Bogusławski: Ja się przysłuchuję tej dyskusji i przyznaję, że mam problem ze zrozumieniem tego, o czym Państwo mówią, że *życie jest opowieścią* czy *jest tekstem*. Tu się przewija takie bardzo dosłowne czy wręcz literaturoznawcze rozumienie tego terminu. Ja nie wiem, czy da się wrócić z opowieści do życia, bo nie wiem, na czym ma polegać różnica. Wiem, czym jest tekst, narracja definiowana literaturoznawczo i jakimi metodami jest badana, ale jako filozof mam bardzo abstrakcyjne skrzywienie (za które przepraszam), i kiedy czytam różnych teoretyków poststrukturalizmu, to teza, że wszystko jest tekstem jest dla mnie równoznaczna z tym, że wszystko jest znaczeniem, które nam się jawi. To znaczy, że nigdy nie docieramy do nagiego bytu, nigdy nie docieramy do żadnych fenomenologicznie odsłaniających się nam obiektywnych *eidosów*, tylko zawsze uczestniczymy w praktyce interakcji, interakcji ze sobą, z innymi ludźmi,

¹¹ Termin „enacted stories” został użyty w znaczeniu nadanym mu przez Arthura W. Franka (1997a, 1997b).

z czynnikami pozaludzkimi. Ta interakcja ma zawsze charakter interpretacyjny, to jest zawsze ścieranie się różnych znaczeń. Jeżeli rzeczywiście tak by było, to w jakimś ogólnym sensie nigdy nie wychodzimy poza tekst. Jeżeli tym, co konstituuje sens jest znaczeniowość, gra znaczeń, kwestia interpretacyjna, to w sensie ontologicznym wszystko jest tekstem i nigdy poza niego nie wychodzimy. Inna sprawa, że nie jestem jakimś skrajnym indywidualistą i uważam, że w tych wszystkich interakcjach pomieszane są różne porządki: są porządki znaczeń instytucjonalnych, są porządki znaczeń wspólnot, w których żyjemy oraz jakichś indywidualnych odniesień do tych znaczeń. I te wszystkie interpretacje tworzą jakąś trajektorię tego, jak przeżywamy nasze życie czy nasze dzieje, mówiąc za Heideggerem. Moje pytanie jest zatem następujące: „Czym miałyby być tak wąsko pojęta, jak tu niektórzy proponują, opowieść?” A po drugie, nie wiem czy myślimy pozatekstowo, tutaj Pan [Łukasz Dominiak] się odwoływał do kognitywistów i twierdził, że kognitywiści pokazują, że myślimy obrazami itd. Tylko żeby to uznać, to trzeba by uznać, że istnieją nauki empiryczne, które nie konstruują swojego przedmiotu, tylko go odkrywają i opisują. Ja, jako filozof nauki, nie jestem w stanie się z tym zgodzić. Kognitywistyka też jest jakąś formą opowieści, co prawda opowieścią uwiarygodnianą w inny sposób niż opowieść humanistyki, ale to też jest rodzaj *opowieści o opowieści*. Poza tym myślenie obrazowe też wymaga interpretacji. Co do konstruktywizmu społecznego, to uważam, że Teoria Aktora-Sieci jest bardziej od niego użyteczna dlatego że ona wiele w sobie może z konstruktywizmu włączyć i włącza, natomiast konstruktywizm społeczny nie jest w stanie w sobie włączyć tego, co proponuje Teoria Aktora-Sieci, czyli tego poziomu, w którym pokazuje się, że to nie tylko społeczeństwo konstruuje nas, ale to, że my swoimi aktami konstruujemy jednocześnie społeczeństwo i to co nie jest społeczne. To, co robi ANT sytuowałbym za Heideggerem na pewnym poziomie ontycznym. Tutaj możemy mówić o pewnych konkretnych interakcjach możliwych do empirycznego zbadania, możemy mówić o tym, jak biografie wynikają z kontekstu społecznego i jak wpływają na kontekst społeczny, natomiast mnie jest jeszcze potrzebne to piętro wyżej, piętro ontologiczne, na którym staram się wprowadzić jakieś kategorie, które pozwalają mi rozumieć to, co dzieje się na poziomie ontycznym. Dlatego wolę ANT, bo w ANT zawiera się to, o czym mówi konstruktywizm społeczny, ale nie na odwrót.

Michał Wróblewski: Tytułem komentarza do uwag Magistra Bogusławskiego. Zgadzam się, że ANT jest na tym poziomie konkretny i do tego zostało powołane. Są książki Latoura, które próbują odnieść to jakoś do kwestii filozoficznych, są tam poruszane kwestie podmiotowości, sprawstwa, ontologii relacyjnej. To też jest oczywiście ciekawe, ale głównym zadaniem ANT jest wyjaśnienie konkretnych rzeczy. Podchodzenie do przedmiotu badania, że się tak wyrażę, z jak najmniejszą ilością założeń metodologicznych...

Danuta Urbaniak-Zajac: Zastanawiam się, czy w tym momencie dałoby się coś podsumować, bo to troszeczkę jest tak, że te myśli w mniejszym lub większym stopniu się rozbiegają. Czy udało by nam się podać zdanie, kilka zdań co do których się zgadzamy. To mógłby być początek dalszej części...

Marcin Kafar: Czy Pani Profesor byłaby skłonna zrobić takie podsumowanie?

Danuta Urbaniak-Zajac: Bardzo się cieszę, że tutaj jestem, bo się ogromnie dużo uczę. W tym kontekście intensywnie myślę, chociaż jeszcze nic szerszego nie powiedziałam. Moje zainteresowania biografią nigdy nie były tak głębokie, jak Państwa zainteresowania. Ja gdybym miała się usytuować, to powiedziałabym raczej o nurcie badań społecznych. To jest raczej patrzenie na biografie takie wyimkowe, jako na element danych empirycznych. Ja już to mówię bardzo mocno i skrótowo. Gdybym miała jakoś podsumować to, co zostało powiedziane, to myślę, że ta podstawowa kwestia, jaka się pojawiła, to jest pytanie: „Czy mówiąc o biografii, mówimy *de facto* o narracji, o interpretacji interpretacji, czy też jest jeszcze jakiś inny sposób dotarcia do tego przedmiotu zainteresowania?”. Rozumiem, że Pan Profesor [Wejland] trochę porządkując i inspirując zwrócił uwagę na te problemy terminologiczne. One są bardzo ważne, niezależnie od różnych stanowisk i wniosków, do jakich tutaj dojdziemy. Warto sobie uświadomić, że to pojęcie „biografii” jest używane w różnych znaczeniach, co również utrudnia komunikację. Czy jest jakieś wspólne rozumienie biografii, które jesteśmy w stanie wszytyć w tym momencie przyjąć?

Jacek Piekarski: Chciałbym zabrać głos dlatego, że jeszcze nic nie mówiłem i jest mi wstyd [śmiech]. A po drugie dlatego, że problem tego podsumowania polega nie tylko na tym, o czym mówiliśmy, ale także i na tym, czego nie powiedzieliśmy. Skoro punktem wyjścia tego spotkania była próba zbudowania wspólnej dziedziny myślenia na temat biografii, to u podłoża takiej intencji leży nie tylko przeświadczenie, że powinniśmy umieć się komunikować odnośnie do tego, jak docierać do podzielanego przedmiotu zainteresowań, ale przede wszystkim *istnienie wspólnego doświadczenia biograficznego*, które nadaje się do pewnego typu upublicznienia możliwego w tej rodzaju dyskusji. Mówiąc inaczej, do tej pory mówiliśmy o metodzie i filozofii biografii, podczas gdy w ogóle nie mówiliśmy „o sobie w biografii”. O tym, jak sami doświadczamy rzeczywistości za sprawą bycia uczestnikami określonej wspólnoty, czy też choćby takiej debaty. Dla mnie to jest być może najważniejsze. Przypadkiem napisałem kilka tekstów, w których w zasadzie raczej niezobowiązująco odnosiłem się do problematyki biografii (por. m.in. Piekarski 2006, 2007a, 2007b). Mówiąc wprost, jestem zainteresowany bardziej sobą, jako osobą doświadczającą w określony sposób własnego życia, własnych relacji z innymi ludźmi i Państwem, jako uczestnikami tego spotkania. Szkoda, że ta tematyka zniknęła z pola naszych aktualnych zainteresowań.

Dziękuję. [*W tle, po wyłączeniu mikrofonu: Myślę, że przypomniałem, że jesteśmy też ludźmi a nie tylko badaczami (śmiech)*].

Łukasz M. Dominiak: Chciałbym się odnieść zarówno do tego, co powiedziała Pani Profesor [Urbaniak-Zajac], jak i do przyszłego redaktora. Słowo „biografia” jest trochę niefortunne, to znaczy rozumiem, że jak każde słowo jest ono dobre tylko arbitralnie. Biografie, niezależnie kogo będziemy badać, naukowców, bezdomnych czy ludzi chorych, są o tyle nietrafione, że przywołują grecki źródłosłów *graphos*, czyli opis, czyli zdanie, czyli „tekstualizację”. Od razu powiem, że jestem przeciwnikiem „tekstualizacji” nauk społecznych w sensie sugerowania — poprzez takie a nie inne komponowanie tekstu naukowego — że INNI myślą tak, jak myślą naukowcy społeczni. Należy mówić, raportować, robić badania, prowadzić namysł nad społecznościami ludzkimi, ale jestem za tym, aby do tego namysłu wprowadzać (i w sumie to skusiło mnie żeby tu przyjechać, bo znajduję to coś w pracach Marcina [Kafara]) nowe elementy. Chodzi o tworzenie dyskursu o rzeczywistości społecznej, który będzie zawierał elementy biograficzne czy autobiograficzne, bo nasze życie, ściśle korespondujące z wydarzeniami badanego życia społecznego, też ma na nas zwrotny wpływ. Teksty Marcina pokazują, że jest to możliwe. Te teksty nie są pięknymi, uporządkowanymi tekstami akademickimi, ale są tam urywki zdań tych badanych ludzi, one są nieuporządkowane, alogiczne, antyskładniowe, burzące syntaksę (por. m.in. Kafar 2010e, 2010f). Teksty te udowadniają, że da się odejść od pięknych, uładowanych zdań, które mają na początku wielką literę, na końcu kropkę, ale które często, w mojej opinii, są jedynie *sposobem na zdystansowanie się do przedmiotu badawczego*. Im bardziej wysublimowana narracja, tym wyższe piętra abstrakcji. To, co mi się podoba u Marcina, to ta tendencja odwrotna, to dążenie do zaburzenia porządku narracyjnego. Przypuszczam, że takich prac jest więcej, nie śledzę tak szczegółowo najnowszej etnologii. To zaburzenie porządku narracyjnego jest niewątpliwie twórcze. Po raz kolejny przestrzegalbym po prostu od *opuszczania* tych kategorii, które nam się pojawiają, *niżej*, nie opuszczajmy ich w świat społeczny, który nie dysponuje tymi samymi kodami, którymi dysponują uczeni. Postulowałbym na przykład, żeby zmienić nazwę „biografie uczonych” na „obrazy świata uczonych” czy coś w tym stylu. Trzeba by zastosować inną metaforykę, mniej radykalną. Dziękuję.

Katarzyna Wojtysiak-Wawrzyniak: Mam kilka wątpliwości co do uwag Doktora Dominiaka. Od razu powiem, że jestem teatrologiem i filologiem romańskim, przez co nie jestem tak mocno zakorzeniona jak Państwo w pewnym nurcie badań, ale muszę powiedzieć, że z dużym trudem przychodzi mi rekonstrukcja Pana pól badawczych. Po drugie, nie rozumiem, czy Pan chce uciekać od tego zabiegu „tekstualizowania” czy nie? Pojawia się też u Pana taki motyw wysokie/niskie czy inaczej „my–naukowcy”/„oni–inni”. I to też niezbyt mi się

podoba. Z kolei to, co Pan [Łukasz Dominiak] powiedział o rozbiciu dyskursu, że dobrze, że pojawiają się takie próby, że pojawiają się różnego rodzaju inne głosy w tekście, skojarzyło mi się od razu, bo mówię tu jako teatrolog, z zabiegami stosowanymi w teatrze od czasów teatru postdramatycznego. To raczej taka uwaga, która ma jedynie coś zasiał nam w głowach. Jeśli chodzi o przywołaną fragmentaryczność, to warto wspomnieć Jeana-Pierre'a Sarrazaca. On jako antropolog i socjolog, na gruncie teatrologicznym ukuł taką koncepcję „tekstu rapsodycznego”, który zgodnie ze źródłosłowem słowa *rapsod*¹² ma „zszywać” różne elementy z różnych koncepcji. To wydaje mi się twórczą metaforą.

Marcin M. Bogusławski: Ja też mam uwagi do Pana Doktora Dominiaka. Wydaje mi się, że Pan wiąże jakieś wielkie nadzieje z jedną metodą i niechęcią do pluralizmu. To są bardzo stare tendencje. Przyznam szczerze, że to, co mi się najbardziej podobało w lekturze tekstów przygotowanych do tej publikacji, to nie tyle była kwestia podobieństw, ile różnic. Ideał nauki opartej na jednej metodzie czy zunifikowanym języku, jeszcze najlepiej fizykalnym, mamy już za sobą. *Silq humanistyki jest właśnie wielość*. Wielość podejść metodologicznych, wielość uzyskiwanych efektów. To jest jej siła. Chciałbym Pana zapytać, skąd taka obawa, że pluralizm ma być czymś złym, szczególnie, gdy coraz więcej jest określeń z przedrostkiem inter-, trans-, multidyscyplinarne? Myślę, że trzeba raczej budować modele współpracy w różnorodności niż szukać unifikowania.

Michał Wróblewski: Pan Marcin Bogusławski sformułował definicję „tekstu”, i ona jest moim zdaniem na tyle trafna w swej ogólności, że chyba wszyscy się co do niej zgodzimy. Wydaje mi się, że w obrębie tej definicji można chyba mówić o różnych „podtekstach”, jakichś tekstach szczegółowych. Ja zrozumiałem odwrotnie niż Pan [Marcin Bogusławski] to, co powiedział Doktor Dominiak. To znaczy chodzi tu o to, że nauki społeczne są takim kodem czy tekstem, w którym skrywana jest tendencja do imperializacji innych tekstów czy szerzej — innych dyskursów. W przypadku badania biografii następuje coś, co można określić, za Ewą Domańską (2005), jako wylanianie się mikrohistorii, czyli oddawania głosu tym, którzy są wykluczeni. To doskonale widać w tekstach Pana Doktora Marcina Kafara. Mam na myśli wdzieranie się w tę tkankę imperialnego dyskursu naukowego, dyskursów, które są nie-naukowe, dawanie im miejsca i dawanie głosu (por. m.in. Kafar 2004, 2007, 2010e, 2010f). To moim zdaniem wychodzi w kontekście biografii, biografie są takim obszarem, na którym te mikrohistorie mogą się kształtować. Dziękuję.

Marcin Kafar: Dziękujemy. Pan Doktor Mokrzan chciałby zabrać głos...

¹² Sarrazac wprowadza figurę *rapsoda*, który jak antyczny pieśniarz „tka” z różnych form epickich i dramatycznych nową opowieść. Por. Sarrazac 1999 (przyp. red.).

Michał Mokrzan: Chciałbym jedynie podkreślić, że to używana wielokrotnie metafora tekstu wprowadza terminologiczne zamieszanie, o którym na początku dyskusji mówił już wyczerpująco Pan Profesor Wejland. Okazuje się, że metafora ta jest na tyle pojemna, że za jej pomocą można mówić zarówno o *życiu*, jak i o *biografii*. Być może dlatego też dochodzi do błędnego — moim zdaniem — utożsamienia tych dwu zjawisk. Korzystając z zalecenia Paula de Mana, namawiałbym do tego, by dla jasności wypowiedzi nie nazywać kota tygrysem, ponieważ posiada on już swe właściwe imię¹³. W związku z tym sądzę, że powinniśmy stale pamiętać o różnicy między życiem a biografią.

Michał Rydlewski: Pozwolę sobie rozpocząć inny wątek naszej dyskusji, bo czuję się trochę winny, że tak optymistycznie podszedłem do tego, że więcej nas łączy niż dzieli. Wydaje mi się, że ta dyskusja, która pokazała, jak trudno jest zbudować kolektyw, by odwołać się do tej metafory, była konieczna, a to dlatego, że niemal każdy z nas zaznaczył swoje stanowisko, pokazał w jaki sposób myśli o humanistyce, co przekłada się na to, jak myśli o problemie biografii. I to uważam za twórcze. Chodzi o to po prostu, żeby dobrze uzasadnić swoją perspektywę, czy to będzie to, co zaproponował Pan Profesor Wejland czy to, co Pan Magister Bogusławski, czy najbliższa mi perspektywa konstrukttywizmu społecznego w wykonaniu Ludwika Flecka. Nie chodzi chyba o to, żeby je konfrontować, bo różne są cele. Chciałbym odwołać się do tego, co powiedział Pan Profesor Piekarski, a co było naszą wspólną intuicją z Marcinem [Kafarem], aby rozpocząć nasze spotkanie właśnie od wątku autobiograficznego, czyli od tego, dlaczego zajęliśmy się biografią. Poświęcę dosłownie kilka słów temu, jak ja trafiłem na biografię, co z kolei można potraktować jako komentarz do poruszanego tu wątku *życia a narracji*, *życia a biografii*, bo zgadzam się oczywiście z Profesorem Wejlandem co do tego podziału. Biografią zająłem się w związku z moją pracą magisterską zatytułowaną *Był Człowiek i nie ma człowieka. Percepcja nagłej śmierci w narracjach rodzinnych*. Badałem swoją rodzinę, a konkretnie opowieści o życiu zmarłych członków rodziny w kontekście ich śmierci. Jest oczywiste, że gdyby kontekst był inny, to prawdopodobnie te same opowieści miałyby inne znaczenia, dlatego między innymi, że pewne opowieści funkcjonują dla osoby, która ją opowiada jako rodzaj „pamiętki”. Doszedłem do takiego wniosku, że życie jest nieuchwytnie, to znaczy, że życie jest pewnym strumieniem doświadczeń jednego człowieka i żeby stało się ono możliwe do interpretacji musi być ujęte w narrację, jedną czy dotyczącą poszczególnych fragmentów, które mają znaczenie. To znaczenie chciałbym podkreślić, odwołując się do tego, co wcześniej powiedziała słusznie Marta Songin. Bo tu naprawdę nie chodzi o *samą opowieść w sensie literalnym*, ale o *jej znaczenie*. Miałem do czynienia z takimi opowieściami, które już kiedyś słyszałem w zupełnie innym kontekście, na przykład jako komentarz

¹³ Porównanie to pojawiło się w tekście pt. *Opór wobec teorii* (de Man 2000) (przyp. red.).

do czasu komunizmu, ale w kontekście śmierci kogoś bliskiego były opowiadane, żeby podkreślić jakieś cechy zmarłego. To znaczy, że *zawsze historie są opowiadane przez kogoś komuś i to w jakimś celu*. Mnie samemu opowiadano historie o życiu zmarłego człowieka jako badaczowi i jednocześnie członkowi tej rodziny. Gdyby ktoś inny robił te badania, te historie albo były by inne, byłby inny ich dobór, albo miały by inne znaczenie, bo w innym celu byłyby opowiadane. Mnie na przykład były opowiadane, żeby mnie czegoś nauczyć, wskazać na pożądane wartości, słowem te badania to był proces enkulturacji rodzinnej. Co ciekawe, każdy mówił o tym życiu zmarłego człowieka, podkreślając różne elementy jego życia, różne wydarzenia, na przykład śmierć kogoś bliskiego, pierwsza nieszczeniwa miłość, zmiana wrażliwości dzięki pracy w milicji itd. I to było odniesienie nie tylko do życia tego kogoś, ale i swojego własnego i jednocześnie mojego, ten proces cyrkulacji znaczeń był fascynujący. Ciężko opowiedzieć o tym w kilku słowach. Takim komentarzem do mojej pracy, jaki w niej zawarłem był film Andrzeja Wajdy pt. *Wszystko na sprzedaż*. On mi się wtedy wydał bardzo inspirujący, bo on dokładnie pokazywał to, co ja robiłem, czyli, jak opowiedzieć o kimś bez niego, o jego życiu, dotrzeć do tego, kim on był. I tego zrobić się nie dało w jakimś takim ogólnym sensie. Moja praca, tak jak na to patrzę dzisiaj, to było zderzenie życia zmarłego, opowiadania o nim przez kogoś konkretnemu komuś, kto o to pyta. To rozróżnienie, o którym powiedział Pan Profesor Wejland dobrze zagrało, bo ja nie pisałem o życiu, tylko o opowiadanych fragmentach tego życia. W tym podejściu wydaje mi się to użyteczne. Mnie zresztą mocno w pracy inspirowały prace z ośrodka warszawskiej etnologii, gdzie kończyłem studia. Dziękuję.

Marcin Kafar: Dziękujemy, Michale. Poprosimy teraz o zabranie głosu Pana Profesora Wejlanda...

Andrzej P. Wejland: Skoro już jesteśmy przy opisach naszych dróg badawczych, które zająbiają się z naszymi biografiami, to i ja chętnie opowiem Państwu o moich perypetiach. Panie Marcinie, kiedyś chciał mnie Pan namówić na jakąś spowiedź! Nie będzie to dziś jednak żadna spowiedź, jedynie przywołanie drobnych motywów, może właśnie fragmentów mojego życia, które się w żadną autobiografię nie ułożą. Opowiem — gdy teraz z końca historii sięgam do jej środka, pewnie nie sięgnę do jej początków — jak się kiedyś stałem biografem (tutaj nawet przed chwilą rozmawialiśmy z Panem Profesorem Piekarskim, czym biografem). Ale po kolei. Skończyłem socjologię na Uniwersytecie Łódzkim, czuję się uczniem Profesor Antoniny Kłoskowskiej, tyle że jednocześnie chodziłem na drugie seminarium magisterskie do profesora Jana Lutyńskiego. Jan Lutyński, razem z Zygmuntem Gostkowskim, bardziej Lutyński, niż Gostkowski, mówiąc szczerze, stworzyli coś, do czego potem przyłączył się „łódzkiej szkoły metodologicznej”, socjologicznej, dla odróżnienia od (socjologicznej także) szkoły warszawskiej, którą wtedy stworzył i kierował Stefan Nowak. No i z Janem Lutyńskim

właśnie ścieraliśmy się w różnych naukowych kwestiach. Byłem wtedy superscjentystą, byłem super „ulogiczniony” (gdyby Państwo zobaczyli, jaką pracę doktorską napisałem, to by się Państwo przerazili, czytał Pan? [do Łukasza Dominiaka], jeśli Pan przeczytał, to gratuluję [*śmiech*; **Marcin Kafar (wtrącenie do wypowiedzi Andrzeja P. Wejlanda)**: Przepraszam, wzmocnię tylko wypowiedź, bo Pan Łukasz nie mówił do mikrofonu, a zdradził, że nie przeczytał do końca pańskiej pracy...]. No to tak, jak mój promotor, doszedł do 21. strony, a potem powiedział, że potrzebuje logików do oceny tej pracy. Na szczęście znaleźli się tacy, którzy powiedzieli, że jest to dobra praca z logiki, a nie tylko z socjologii. Byłem krnąbrnym młodym badaczem, który chciał zrobić coś rzeczywiście nowego. Ale wtedy nie wiedziałem jeszcze za bardzo, co mogę zrobić, szukałem własnych sposobów na to, i logika, która do mnie przyszła może bardziej od Tadeusza Pawłowskiego, łódzkiego logika i metodologa, też estetyka w którymś czasie jego życia, jakoś mną zawładnęła. Rekonstrukcje logiczne czy analiza logiczna to było to, co sam dla siebie znalazłem. Lutyński był kimś, z kim się zawsze zderzałem, dlatego że to, co robił, robił zgodnie z zasadą, może Jacku też to pamiętasz, zdrowego rozsądku. Jego metodologia była zatem (sam to podkreślał) metodologią zdrowego rozsądku, moja zaś miała być ugruntowana w zewnętrznych językach. Szukałem więc do rekonstrukcji czegoś — właśnie do *rekonstrukcji* (proszę zauważyć, jakiego słowa użyłem) — co byłoby mocniejsze, pewniejsze, i stąd właśnie logika wydawała mi się dobrym narzędziem do eksplikacji tego, co w socjologii wiązało się z pytaniami. Pytano mnie, czym ja się zajmuję, no i kiedy odpowiadałem np. mojemu sąsiadowi, panu Zdzisiowi, że zajmuję się pytaniami, on mówił: „Każdy się musi czymś zająć” [*śmiech*]. Ale kiedy to pytanie zadawali mi profesorowie, to już miałem większy kłopot, bo trzeba było na to pytanie inaczej odpowiadać. Mówiłem wtedy uczennie, że szukam narzędzi do rekonstrukcji, że szukam tych słabości, które po swojemu być może umiem załatać w empirycznej socjologii, tej, która stąpa po ziemi, ale narzędzia ma jeszcze wciąż słabe. Do tego więc była mi ta logika potrzebna. Lutyński pojawił się i pojawiał w moim życiu nieustannie, dlatego że pracowałem po studiach w Polskiej Akademii Nauk, w zakładzie, którym kierował Zygmunt Gostkowski, potem przez jakiś czas, kiedy on był w Paryżu (ja wtedy wraz z nim zajmowałem się taksonomią, tak, tak, proszę Państwa, bo i tym się zajmowałem, czym ja się nie zajmowałem po drodze [*śmiech*], otóż taksonomią wrocławską, tą ze szkoły [Zdzisława] Hellwiga, a jeszcze przedtem innych uczonych matematyków lwowsko-wrocławskich), przewodziła naszemu zakładowi, Zakładowi Metodologii Badań Socjologicznych, Krystyna Lutyńska. To już teraz Państwo rozumieją, jakie to były ściśle rodzinne związki. Lutyński stworzył pewną bardzo zwartą koncepcję socjologicznego badania kwestionariuszowego czy, jak się z angielska mówiło — „surveyowego”, albo sondażowego, jak mówili w Warszawie. Przy mocnym osobistym zaangażowaniu Krystyny Lutyńskiej musieliśmy prace Lutyńskiego analizować, a jego idee przejmować. Tyle że ja byłem ten krnąbrny, który i tego nie chciał. Ale ten

krnąbrny właśnie — to już teraz wprost powiem o tym, jak się biografią zacząłem interesować — po śmierci Jana Lutyńskiego zajął się opowieścią o Janie Lutyńskim jako metodologu, i o tym, jak to Jan Lutyński przebiegał (specjalny tekst o tym popeliłem (Wejland 1996)) *transdyscyplinarnie* różne naukowe przestrzenie, jak szukał dla siebie jako socjolog, i jako etnolog po trosze, furtek, które pozwalałyby mu coś więcej zrozumieć. Użyłem tam określenia „TRANSDYSCYPLINARNE wątki w twórczości Jana Lutyńskiego” a nie INTERDYSCYPLINARNE, ponieważ chodziło mi o biograficzny wymiar jego naukowych osiągnięć. Jan Lutyński był i pozostaje socjologiem, wyprawia się do innych dyscyplin, wraca do własnej, wciąż ma swoją ojczyznę, nie porzuca jej, idzie w inne światy, ale po to, żeby coś z nich przynieść, tak jak mityczny bohater wraca z lekarstwem dla swej rodziny i cała społeczność się cieszy. I tak Lutyński, moim zdaniem, postępował rzeczywiście, a to jego wędrowanie, jak już Państwo wiedzą, także bardzo mi bliskie, miało charakter *transdyscyplinarny*. *Interdyscyplinarność*, dla wyjaśnienia, jest dla mnie tworzeniem *międzydyscyplin*, raczej sposobem na szukanie tego, co wspólne rzeczywiście, albo tego, co pozwala jakieś wspólnoty dyskursu umieścić „pomiędzy”. Natomiast w przypadku Lutyńskiego to nie było to, on niczego „pomiędzy” nie chciał stworzyć; ścigał, sprowadzał, toteż i logika, toteż i metodologia poznawcza, Jerzy Giedymin, który i u mnie się pojawił, kiedy miałem okres „mówienia Giedyminem”. Popeliłem i parę innych tekstów, które też właściwie z biografią Jana Lutyńskiego były związane (por. zwłaszcza Wejland 2004). Zająłem się tymi motywami w jego twórczości, które ukazywały szczególnie związek jego stanowiska jako metodologa kwestionariuszowych badań socjologicznych z jego biografią. O wielu rzeczach nie pisałem, bo to były rzeczy, o których wiedzieliśmy, a o których sam Lutyński nie chciał za bardzo opowiadać. Zawsze był za to Lutyński obecny w naszych opowieściach. Istnieją zatem *spisane* i *niespisane biografie* czy też *fragmenty biografii* Jana Lutyńskiego. Był to człowiek o przeogromnym doświadczeniu życiowym, znakomicie czujący się w takich debatach jak ta — o właśnie, byliby Państwo zauróczeni tym, jak jest obecny tu i z każdym z was chce rozmawiać... To właśnie z nim spędzałem godziny, proszę mi wierzyć, całe godziny rozmów PO spotkaniach seminaryjnych... „To niech pan dojdzie do tablicy ze mną i niech mi pan to wyrysuje”, no to ja rysuję... I to jest właśnie cały Lutyński, z którym się tak rozmawiało... Wspaniała, wspaniała postać, jakkolwiek zwróciłem Państwu uwagę na to, że jednak troszkę z boku mojego życia. To samo było zresztą z Tadeuszem Pawłowskim, który kiedyś zrugął mnie bardzo, gdy powiedziałem — jakież to dobre doświadczenie! — że dokonuję właśnie jakiejś rekonstrukcji, a on mi zarzucił, że nie robię tego na sposób prawdziwie logiczny. No to potem już sam tropiłem, co jest „prawdziwą”, a co jest „nieprawdziwą” logiką, taką choćby „prawdziwą” logiką klasyczną, która się potem „zamieniła” i u niego, i u mnie (bo zmieniały się nasze badawcze zainteresowania) w logikę pytań Nuela Belnapa... Tyle z biografii innych, którymi ja sam się zajmowałem. Bo potem przyszedł czas na to, żeby zająć się sobą.

W moim życiu dokonał się pewien ważki przełom. Pracowałem w PAN-ie, kiedy ośrodek łódzki, będący filią Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, został zlikwidowany i trzeba było coś ze sobą zrobić. Nie opowiem o etapach pośrednich, od razu przeskoczę do najważniejszego. Pojawiłem się w instytucie, nie, wtedy jeszcze nie instytucie, lecz Katedrze Etnologii [UŁ], której szefową była wówczas prof. Bronisława Kopczyńska-Jaworska. Trzeba się było wszystkim tam zaprezentować — oni mnie znali z tekstów, przerażeni niektórymi, zachęcani innymi [śmiech], ale wiedzieli przynajmniej, co mogą mi dać do prowadzenia zajęć. Z panią profesor Kopczyńską-Jaworską toczyliśmy bardzo poważne spory. Państwo widzą, że jestem „sporliwym” człowiekiem, wpadam w intelektualne zderzenia, ale może dlatego, że kocham zderzać się w poglądach i rozmawiać, uwielbiam rozmawiać, więc może dlatego — a pani profesor, jeśli ją Państwo znają, to wiedzą, także uwielbia rozmawiać — z nią również toczyliśmy długie rozmowy. I wtedy pojawił się w nich wątek, który być może Państwo znaleźli w moim tekście przygotowanym do publikacji, o jakiej tutaj dyskutujemy. Pojawił się wątek taki otóż: rozmawiamy, rozmawiamy o sprawach badania świata, ale ten świat dla pani profesor, to był również jej świat prywatny, połączony ze światem eksploracji etnograficznych. Jaki świat? Świat łódzkich protestantów. Trzeba mi było wypowiedzieć, już domyślają się Państwo, własne przekonanie o tym, że badacz nie jest muchą na ścianie, jak to ktoś ujął, czyli nie jest kimś zupełnie nieobecnym w swoim badaniu, nie jest przezroczysty, tylko jest w nim całym sobą, ze swoją osobowością, z płcią, z wiekiem. Kiedy robiłem badania do pracy magisterskiej, to do tych badań — powstał po nich osobny tekst (Wejland 1972) — zaangażowałem mojego ojca, ponieważ doszedłem do wniosku, że trzeba, by on rozmawiał z rodzicami, wyrównując pewien dystans pokoleniowy. Sprawy, którymi się zajmowałem to były w owych czasach sprawy drażliwe, bo dotyczące stosunku do dóbr materialnych, jak to ładnie określiłem w tytule pracy oraz innego opublikowanego na ich podstawie tekstu (Wejland, Wejland 1970), uznałem więc, że lepiej będzie, jeśli ojciec mój będzie rozmawiał z rodzicami, a ja z dziećmi (czyli każdy z osobami ze swojego pokolenia). Przy okazji rozmów z panią profesor znów próbowałem wskazać na to, że wcale nie jest nieistotne, kim ona jest i kim się czuje, gdy chce badać (i bada) łódzkich luteran, że może to mieć ogromny wpływ na całe jej badawcze przedsięwzięcie. „A pan jak, panie Andrzeju?”, „No ja, mówiłem, też pewnie musiałbym wejść całym sobą, tylko byłbym kimś zupełnie innym”, „To znaczy, że ja muszę, powiedziała pani profesor, przedstawić im się?”, „No niechby jakoś dała im pani do zrozumienia, że przynajmniej rozumie pani, o czym oni mówią...” Naprawdę nie opowiadałem tego wszystkiego tylko dla anegdoty, my do takich podstawowych konstatacji rzeczywiście dochodziliśmy w tej rozmowie. „Ale czy to nie będzie — to był zarzut kierowany pod moim adresem — zbyt KONFESYJNE?”, „No, ale czy można oderwać jedno od drugiego?” — pytałem. I wtedy, proszę mi wierzyć, zrozumiałem, że to jest ważne i dla mnie samego: zupełnie osobiście, więc także naukowo, musiałem roztoczyć refleksję

nad samym sobą, zastanowić się, spoglądając na siebie i wstecz na swoje życie, o ile umiem rozdzielić w sobie te różne spojrzenia. Zapanował w antropologii jakiś czas temu, ale ładny jakiś czas temu, „antropologiczny ateizm”, to ja wtedy oburzałem się jako człowiek wierzący, Państwo pewnie się domyślili tego z mojego tekstu, jako katolik oburzałem się więc na ten antropologiczny ateizm, mówiąc, że jest to taka sama religia jak ta, którą ja wyznaję, to znaczy NIE TAKA SAMA, ale jakby z tego samego porządku, też światopogląd, też ogląd zupełnie innymi oczami, ogląd oczami człowieka, który uważa się za, no może ateizm to zbyt mocne słowo, ale kogoś indyferentnego. Widywałem tych indyferentnych, którzy przebiegali przez kościółki po wsiach i klękali przed ołtarzem; to byli ci, którzy mówili o sobie, że są indyferentni w terenowym badaniu, natomiast w życiu prywatnym tak właśnie postępowali. I wtedy odkryłem, że sam taki nie chcę być, że chcę być — o ile jest to możliwe — kimś w miarę jednolitym w sobie, kimś kto jest — o ile to tylko możliwe — bez jakichś specjalnych *napięć pomiędzy domem a pracą, pomiędzy mówieniem prawdy a mówieniem Prawdy*. Tekst, który Państwo otrzymali, odzwierciedla także i te moje wędrówki i poszukiwania. Wygodną dla mnie metodą antropologiczną stała się taka oto metoda: czytam cudze teksty, słucham cudzych opowieści, przyjmuję je z całym bogactwem inwentarza i akceptuję przyjęte w nich sposoby nadawania sensów i interpretowania zdarzeń ze swojego życia, a dopiero do tego, na wyższym poziomie (czyli na metapoziomie) — jest to więc może jakiś zabieg objawiający neutralność — dokładam własną antropologiczną interpretację. Czynię zatem *interpretację interpretacji*, nie odrzucając tej pierwotnej, nie kwestionując jej, przyjmując ją z całą życzliwością, no bo jakże mógłbym inaczej? Co by jednak było, gdybym miał inne ucho? Mój tekst *Horyzont – nawrócenie – narracja* pokazuje, co by było. Być może nie słyszałbym pewnych rzeczy, być może ci, których bym badał nie od razu wiedzieliby, że ja to i owo (po swojemu) rozumiem. Mogę Państwu opowiedzieć i o szczegółach moich przedsięwzięć badawczych. Gdy badałem łódzkie społeczności charyzmatyczne, a dokładniej biorąc jedną z nich, ruch Odnowy w Duchu Świętym (z głównym ośrodkiem w Łodzi przy kościele ojców jezuitów, koordynującym życie wielu małych wspólnot), musiałem jakoś się w nim — jako badacz — „znaleźć”. Występowałem tam zatem z pozycji autsajdera, mimo że ten autsajder był też, jak charyzmatycy, człowiekiem wierzącym. Wejście w ich środowisko było trudne, ponieważ tworzą oni dość hermetyczny świat, może mniej hermetyczny niż np. świat Drogi Neokatechumenalnej, który badała jedna z moich magistrantek — mniej, ale jednak stosunkowo zamknięty. Tak więc metodologia, jaką przyjąłem, wydawała mi się wtedy, i wciąż mi się wydaje, najwłaściwsza. Teraz Państwo widzą, jak moje *osobiste przekonania*, moje *osobiste ugruntowanie światopoglądowe* wpłynęło na to, jak i dlaczego badałem tych a nie innych ludzi, dlaczego badałem tak a nie inaczej, dlaczego to badanie splotło się z moim życiem. No, mógłbym tutaj włączyć jeszcze parę wątków zupełnie osobistych, np. ten (pan Marcin się nie pogniewa, że o nim wspomnę) wątek naszych

rozmów, ale także rozmów z naszym kolegą Robertem Dzięcielskim; był taki czas, kiedy myśmy dość sporo debat światopoglądowych toczyli i szukali dla siebie, także jako antropologów, miejsca w tym, tu cudzysłowu proszę użyć, „naukowym” świecie. Dlatego używam cudzysłowu, że dystansuję się wobec tych, którzy nie akceptują ścisłego związku pomiędzy badaczem w jego sferze prywatnej a badaczem jako kimś, kto robi „naukowe” badania. To jest dla mnie niemożliwe wyekstrahować samego siebie, wyczyścić, wyrzucić... nie jestem *tabula rasa* i nie jestem również żadna inna *tabula* [śmiech], dlatego więc jestem jaki jestem: albo mnie się przyjmuje w takim kształcie, albo się mnie nie przyjmuje. Tak to było (i jest) z moimi badaniami biograficznymi, czy też dotyczącymi biografii, głównie świadectw charyzmatycznych. Kiedy te świadectwa (wciąż jeszcze) analizuję, przyjmuję w najlepszej wierze to, co ludzie opowiadają mi o swoim życiu, o swoich cudownych uzdrowieniach, jedynie nadbudowując nad interpretacjami z tych świadectw coś, o czym Państwo usłyszeli ode mnie przed chwilą — moje antropologiczne interpretacje. Jeszcze może na koniec jedna ciekawa dla Państwa rzecz: kiedyś dzięki Marcinowi Kafarowi dotarłem, WPROST dotarłem do książki Thomasa Csordasa (1994), który badał charyzmatyków, też katolickich charyzmatyków, ale robił to w Nowej Anglii. Okazało się, że ja i Csordas w inny sposób rekonstruujemy niektóre „tubylcze interpretacje” nie dlatego, żeby nasze metody rekonstrukcji były inne, okazywało się po prostu, że jego i moi charyzmatycy inaczej pewne sprawy postrzegają. Pojawiło się przede mną pytanie, które było i ciągle pozostaje niezwykle interesującą badawczą kwestią: czy charyzmatycy z Nowej Anglii rzeczywiście różnią się od charyzmatyków z Wrocławia czy Poznania, albo Łodzi, czy też jednak jakieś szczegóły metody na tym zaciążyły? Na przykład u Csordasa inaczej niż u mnie objawiło się pojęcie „osoby”, którym posługują się charyzmatycy, inny jest człowiek pojęty jako *compositum* różnych składników. Pytanie jest przeciekawe z metodologicznego punktu widzenia, ale pokazuje ku czemu, ku jakim sferom ostatecznie zawędrowałem w swoich rozbiorach i interpretacjach. Tu o rozbiorach myślę wyłącznie jako o analizie. No to może tyle, dziękuję.

Łukasz M. Dominiak: Dostrzegam po tej opowieści autobiograficznej Pana Profesora taką zależność, że Pana Profesora droga jest odwrotna niż moja, bo ja jestem jakby od antropologii do socjologii, a Pan Profesor od socjologii do antropologii, tak możemy to chyba ująć. To, co chciałem teraz powiedzieć dotyczy tego, jak ja postrzegam biografię, i może będę mówił już nie tyle o swojej biografii, chociaż bardzo fajnie, że i to jest tematem spotkania, bo zazwyczaj naukowcy nie są zbyt skłonni do tego, żeby opowiadać o sobie, a jeśli już opowiadają to mówią raczej hagiografiami niż biografiami [śmiech]. Dlaczego uważam za tak ważny ten element biograficzny? Otóż, jeśli odrzucimy to patrzyenie anegdotyczne na biografię uczonych, to dostrzeżemy, że rzeczywiście tam, w tych historiach jest zakodowany sposób patrzenia na świat; i taka opowieść, powiedzmy na 1,

2 strony A4, tak jak Pan Profesor o sobie opowiedział, powinna być moim zdaniem — ja się tutaj podpisuję pod postulatem Pierre’a Bourdieu — dołączana do KAŻDEGO raportu z badań. Chodzi o taką opowieść autobiograficzną o każdym badaczu, właśnie z pokazaniem, że „jestem katolikiem”, „jestem protestantem”, „głosuję na tę lub na tę partię”, „mam na myśli to i to”, „robię te badania, ponieważ mam w tym taki a taki interes”; ujawnienie tego wszystkiego już na samym początku powinno być takim OBOWIĄZKOWYM dodatkiem do każdego raportu badawczego, bo wtedy doszłoby do *zniesienia tej strasznie przeszkadzającej opozycji pomiędzy tym, co subiektywne a tym, co obiektywne*. Ponieważ wiadomo, że każdy jest inny i każdy ma tę biografię inaczej ułożoną, to jeśli byłaby ona „zdekodowana” czy też „zdekonspirowana” na początku każdego raportu badawczego, to wówczas *nasze badania byłyby zobiektywizowane poprzez biografię, poprzez opowieść o sobie*. Kiedyś słyszałem o takim przypadku, że młodzi studenci z Warszawy pojechali badać ludzi mieszkających na Podhalu, gazdów, mówiąc wprost, no i zderzyli się tam z bardzo „twardą” rzeczywistością polityczną. Promotorka tych studentów była przerażona, bo z Warszawy wyjeżdżali wyborcy partii liberalnej, a wracali wyborcy partii konserwatywnej. Nic strasznego w gruncie rzeczy się nie działo, ale zabrakło tej informacji, która pozwalałaby uchwycić zmiany kontekstu społeczno-kulturowego, wpływające na tych młodych badaczy. Uważam, że *konfesyjny charakter naszych naukowych biografii jest warunkiem sine qua non mówienia o obiektywnych naukach społecznych*.

Marcin Kafar: To, o czym mówił Łukasz Dominiak, skądinąd brzmi bardzo znajomo. Przypomina wprowadzany do praktyki etnografii uprawianej przed stu laty, wykraczający znacznie poza swoje czasy, postulat-spostrzeżenie Michela Leirisa¹⁴, że dopiero *uprawiając skrajny subiektywizm możemy dotrzeć do obiektywizmu*. Myśl to więc leciwa, ale powraca dziś do nas, zatem pewnie rzeczywiście warto się jej bliżej przyjrzeć...

Michał Rydlewski: Zgadzam się z tobą, Łukaszu, w stu procentach, problem jest tylko taki, który pokazała Marta Songin w swoim tekście, a mianowicie nie każdy badacz byłby do tego zdolny, dlatego że nie każdy badacz ma taką osobowość, i teraz *problem napięcia subiektywizm/obiektywizm jest problemem jak najbardziej biograficznym, a nie jakimś takim problemem, który tkwi w samych naukach czy w samym świecie, więc to jest pewien problem z człowiekiem jako badaczem, czy z badaczem jako człowiekiem*. Wydaje mi się, że to jest oczywiście dobry trop i pewne osoby są zdolne do takiej autorefleksji, do takiego spojrzenia,

¹⁴ Obszerny materiał na temat biografii Michela Leirisa oraz wypracowanej przez niego specyficznej metody uprawiania etnografii, także w kontekście opozycji subiektywne/obiektywne, znajduje się w jednym z numerów „Polskiej Sztuki Ludowej. Kontekstów” (nr 3-4, 2007), w całości poświęconego postaci francuskiego surrealisty (przyp. red.).

natomiast problemem jest to, że jest to niewygodne dla wielu ludzi. Nie każdy potrafi się przyznać do swojej wiary, do swoich poglądów politycznych czy swojego homoseksualizmu, co też jest istotne (czego przykładem jest Foucault), i to jest ten problem. Problemem są ramy społeczne, pewne wyznaczanie tego, co „inne”, wyznaczanie tego, co powinno być traktowane jako „nienormalne”. Problem więc leży jeszcze dalej niż biografia, leży on w konstrukcjach społecznych. Gdybyśmy nigdy nie mieli problemu z homoseksualizmem, nie byłoby pewnych problemów z obiektywizmem i subiektywizmem.

Danuta Urbaniak-Zajac: To nie tylko chodzi o to, co jest „pozytywne” i co jest „negatywne”, ale co uważamy za godne wspomnienia. To jest strasznie złożona sprawa, co miałyby określać pozycję badacza...

Michał Mokrzan: Chciałbym zauważyć, że to, co zaproponował Pan Doktor Dominiak może nas doprowadzić do absurdu. Dla przykładu proszę wyobrazić sobie pracę naukową poświęconą wycinankom łowickim — technice ich wykonania oraz symbolice. Zgodnie z postulatami zgłoszonymi przez Pana Doktora Dominiaka — w moim przekonaniu apodyktycznym i radykalnym — praca ta musiałaby się rozpocząć od obowiązkowego ujawnienia — powiedzmy — marksistowskich przekonań jej autora. Skądinąd mogłoby to być niezwykle zabawne: krytykując kapitalistyczny system autor przechodzi do rozważań poświęconych pionowym „Tasiemkom” i prostokątnym „Kodrom”. Żebyśmy się dobrze zrozumieli: nie jestem za tym, aby unikać w ogóle wyrażania własnych przekonań w tekście naukowym, bo dobrze wiadomo, że nie jesteśmy w stanie ich do końca wyrugować. Sądzę, że wszystko zależy od celu, jaki przed sobą stawiamy w pracy naukowej. Jeśli moja orientacja seksualna, poglądy polityczne, wyznanie mają wpływ na wyniki badań lub na przebieg procesu poznawczego, to jak najbardziej powinienem o tym pisać! Natomiast nie powinniśmy przesadzać: przykład z wycinkami ma nam uzmysłwić, że ujawnienie naszych przekonań nie zawsze posiada wartość poznawczą.

Michał Rydlewski: I to jest właśnie pytanie o to, czy powinniśmy być zaangażowani, bo to jest kluczowe tutaj. Jeżeli uważamy, że np. antropologia ma zmieniać rzeczywistość społeczną, jeśli mamy taki cel, to pewne rzeczy ujawniamy, jeżeli nie mamy takiego celu, to nie ma sensu tego ujawniać. Więc tutaj jest podstawowe pytanie: „Czy mamy być zaangażowani, czy nie?” To jest bardzo ciekawe, jak wiele pytań nam się tu zazębia...

Marta Songin: Jeszcze tylko jedną rzecz do tego dodam. Kwestia usytuowania, umiejscowienia jest dzisiaj w humanistyce niezwykle istotna, a wypływa ona z krytyki pozytywizmu, czyli z krytyki obiektywnego i bezcielesnego spojrzenia, natomiast bardzo dosłowne przyjęcie tego rozumowania „na wiarę”

proceedzi do różnego rodzaju absurdów. Tutaj się całkowicie zgadzam z tym, co powiedział Doktor Mokrzan. Wymienienie tego, że „jestem biała”, „jestem z klasy średniej” w pewnym momencie zaczyna funkcjonować jak mantra, która nic nie wnosi do naszego rozumienia rzeczywistości. Może powiem jeszcze krótko o obiektywizmie i subiektywizmie. W przyjętej przez mnie perspektywie myślenie w tych kategoriach jest niemożliwe. Chodzi o to, że nigdy nie jesteśmy do końca obiektywni oraz subiektywni, gdyż poprzez narzędzie komunikacji jakim jest język, funkcjonujemy w symbolicznej sferze, wyrażamy siebie w trybie symbolicznym.

Andrzej P. Wejland: Chciałbym zabrać głos tylko w związku z jednym słowem — „antropolog”. Bo Państwo jeszcze powinni wiedzieć, kiedy się poczułem antropologiem. Otóż poczułem się antropologiem, gdy zrozumiałem, że muszę na samego siebie spojrzeć tak, jak spoglądam na innych, tzn. z pełnym szacunkiem, z pełnym zrozumieniem, ale również domagając się od siebie tego, czego domagam się od innych. W badaniach antropologicznych chcemy o ludziach wiedzieć wszystko, tak jak w „zwykłym” życiu. Kiedy przychodziłem do domu z dziewczyną, to mama przede wszystkim pytała, kim są jej rodzice, ile ona ma lat itd. Podobnie jej rodzice o to pytali. To sytuacja, w której dodatkowe pytania mają wyrównać pewien deficyt informacyjny. Wydawało mi się, że jest równie istotne, żebym ja też światu się „przedstawił” — temu światu, który badam. Pan, Panie Marcinie, w swoich badaniach tak to robił, i dzięki temu był Pan **człowiekiem**, poza tym że **antropologiem**; ale antropologiem dlatego, że przede wszystkim jako człowiek się Pan „przedstawił”. Tak więc słowo „antropolog” w którymś momencie mojej biografii, mojego życia zaczęło mnie zobowiązywać. Bo tak naprawdę, co ono znaczy? — zadałem sobie pytanie. No i tak odpowiedziałem, jak przed chwilą to Państwu przedłożyłem...

Marcin Kafar: W moim przekonaniu to jest *problem z zakresu etyki osobistej, która jest nieodłączna od każdych badań*. Niekoniecznie musimy w tekstach, które piszemy ujawniać to, o czym w tej chwili mówię, czyli jakie są podstawy etyczne, do których się odnoszę, jaka jest moja wykładnia świata itd., ale jest to na pewno ważne w momencie, kiedy nagle znajdujemy się w jakichś konkretnych światach społecznych, co do których mamy aspiracje takie, że chcemy je opisać...

Jacek Piekarski: Myślę, że *przyglądanie się sobie jest warunkiem snucia jakiegokolwiek opowieści biograficznej*, natomiast kiedy przekładamy to na warunki społeczne — bo kiedy definiujemy siebie jako badaczy czy antropologów, to używamy etykiet społecznych — tego typu pytanie: „Jaki jestem?”, czy: „Jak przekładam siebie na ten projekt? Jak istnieję w tym konkretnym projekcie?”, rozpięte jest pomiędzy różnymi typami identyfikacji, bardzo różnymi. Ja zaznaczę tylko dwa, które ujawniają

się w naszym myśleniu. Pierwszy, taki *stricte* poznawczy, te intencje poznawcze, o których my tutaj mówimy, są tak wyraziste, że nie będę ich próbował wspominać, ale druga intencja, która tworzy projekt badawczy, to jest intencja etyczna *de facto*, i myślę sobie, że rodzi się tu taka bardzo poważna kwestia związana z tym, jak projektujemy badania, jakiego typu identyfikację wpisujemy w projekt badawczy, krótko mówiąc, czy *metodologia jest wypadkową pewnego etycznego projektu, etycznego nastawienia, działania w istocie, czy też jest podporządkowana jakiejś racji o charakterze poznawczym?* Bardzo ostro to pytanie szkicuję, ale zaraz wyjaśnię dlaczego. Otóż, mam wrażenie, że odpowiedź na pytanie: „Jak jest?”, w zasadzie jest na tyle kłopotliwa, że my jej tutaj nie rozstrzygniemy, bo w gruncie rzeczy — i tu będę się odwoływał do takiego ducha pragmatyzmu, który mnie kiedyś bardzo ogarnął — my tak na dobrą sprawę mówimy, jak może być, natomiast pytanie brzmi: „Po co mówimy, jak może być, skoro mówimy to innym?” Krótko mówiąc, nasze pytanie nie jest nastawione na ekspresję, nie jest nastawione na wypowiedź w sensie jej wewnętrznej konstrukcji, wewnętrznego ładu, ale nastawione jest na akt porozumienia, na wywołanie efektu, tak więc *mówienie jest działaniem*. Myślę, że ten ETYCZNY wymiar konstrukcji poznawczej wyraźnie domaga się przypomnienia w momencie, kiedy dyskutujemy o biografii...

Michał Wróblewski: Ja chciałbym nawiązać do kwestii monitorowania czy też ujawniania biografii naukowców w przypadku tekstów z zakresu nauk społecznych, co, jak mówił Pan Doktor Dominiak, ma nam umożliwić lepsze zrozumienie treści tekstów badawczych. Ten pomysł był zastosowany do nauk społecznych, ale czemu nie pójść dalej i na przykład powiedzieć, że nauki przyrodnicze mogłyby ten pomysł wdrożyć. Pomysł ten został oczywiście skrytykowany, ale zastanówmy się chwilę, czy ta biografia badacza mogłaby być rozpatrywana pod kątem politycznym? Wcześniej mówiliśmy np. o wymiarze aksjologicznym, i wracając do tego ujawniania biografii, bardzo dobrze widać takie rzeczy np. w przypadku debaty na temat OFE. Był szereg raportów napisanych przez różnego rodzaju badaczy ekonomistów i się okazało, że jeden z tych ekonomistów, czego nie wiadano w trakcie trwania tej debaty, pracuje dla funduszy emerytalnych, co zostało ujawnione w pewnym momencie. Pewien fragment biograficzny rzutował automatycznie na całą dyskusję. Do podobnej praktyki, tyle że już takiej zinstytucjonalizowanej dochodzi w kontekście amerykańskim, tam, o ile się orientuję, nawet badacze przyrodnicy zobligowani są do tego, żeby ujawniać własną afiliację, włączając to, dla kogo pracują. I to działa w dwie strony. W przypadku życia naukowca ważne jest to, co robi w sensie politycznym, to też jest coś, na co zwraca uwagę Teoria Aktora-Sieci, czyli jak świadomość tego, co robię jako naukowiec wpływa na innych ludzi. O tym się też bardzo często zapomina, a to jest moim zdaniem ważne; pojawia się tutaj również kwestia pewnej odpowiedzialności za wspólnotę, coś, co bardzo ładnie wyakcentował Wright Mills w *Wyobraźni socjologicznej* (2007).

Marta Songin (zwracając się do Łukasza Dominiaka): W świetle tego, co Pan powiedział, dla mnie jest problematyczne ujawnianie biografii, uznawanej jako coś niezmiennego. A co wtedy, kiedy ja dziś napiszę, że jestem marksistką, a jutro stwierdzę, że opcja neoliberalna jest dla mnie znacznie ciekawsza? Przecież mamy prawo do zmiany poglądów. Jest tutaj jeszcze jedna kwestia, która mnie też nurtuje, zahaczająca trochę o problemy psychoanalizy, ale również pojawiająca się w refleksji nauk społecznych, a mianowicie przekonanie o tym, że my jesteśmy w stanie sami siebie bezpośrednio i całkowicie poznać, że nasze doświadczenia wydają nam się autentyczne tzn. takie, które mówią nam jakąś prawdę o rzeczywistości i tutaj pojawia się pytanie: czy my jesteśmy w stanie sami siebie na tyle poznać, żeby to co mówimy o sobie było rozpatrywane w kategoriach prawdy i żeby stanowiło o tym kim jesteśmy? Dziękuję.

Andrzej P. Wejland: To bardzo ciekawa sprawa, którą Pani podniosła, ale innej możliwości nie ma, Pani Marto. W jednym momencie jestem marksistą, za chwilę będę się przedstawiał jako kto inny. To jest właśnie „moment auto/biograficzny”. Jeśli oczywiście ktoś nie zauważy, że za pierwszą czy drugą opowieścią przedstawiam się inaczej, to wpadnie w złe, nietrafne rozumienie mnie i mojego dzieła. Ale jeśli zauważy? To pierwsza kwestia, jaką chciałem podnieść. Druga dotyczy tego, na co wskazał Pan [Michał Wróblewski]. Mówimy tu teraz, że trzeba nam poznać autora. Proszę zauważyć, że był czas, kiedy mówiono, że żeby czytać teksty, to właśnie trzeba się od autora uwolnić, czytać więc teksty same; mówiono, że one mają wystarczyć i że my jako ich czytelnicy dopełniamy je wyczytaniem, ale i wczytaniem w nie sensem itd. Państwo wiedzą, do czego nawiązuję. Tymczasem my TU I TERAZ szykujemy naukom społecznym i humanistycznym powrót do autora, domagamy się tego krzycząc: „autor!”, „autor!”, i autor na scenę musi wyjść, przedstawić się cały, być może nawet rozebrać, i wtedy nam — co?, więcej jasności, więcej światła przybędzie na temat jego dzieła? Być może troszkę tak. Tu mogę Państwu powiedzieć, do czego zawsze tęskniłem — przynajmniej do poznania twarzy, ale tej w zwykłym rozumieniu (a nie tej, o której mówią socjologiczne czy psychologiczne teorie). Po prostu chciałem zobaczyć, jak kto wygląda. Rozczarowywałem się nieraz, ponieważ wyobrażałem sobie np. kogoś inaczej, a tu jakiś mały skromny człowiek, a ja myślałem, że on jest taki wielki, bo wielki był myślą, a posturą nieduży, a i odwrotnie bywało... [*śmiech*] Niedawno przyznałem się do tego, że jako badacz tanga argentyńskiego, bo i w takiej roli czasem występuję, *musiałem* poznać panią Martę Savigliano, nie osobiście nawet — wystarczyły mi jej fotografie. Kiedy więc zobaczyłem, że jest piękną kobietą, piękną Argentynką, to naprawdę powiedziała mi sobą coś więcej, niż gdybym tylko czytał jej suche teksty. Przyznaję się Państwu do tego, bo mówiliśmy być może i o takiej tęsknocie do poznania autora. Na jakim „poziomie” — teraz stawiam poważne pytanie — na jakim „poziomie” musimy go poznać? Czy wystarczy nam fotografia, czy potrzebujemy jeszcze biografii, czy musimy znać inne jego dzieła,

czy te inne dzieła stanowią dla nas istotny kontekst rozumienia, czy z tekstem poddanym analizie (używało i używa się czasem w badaniach nad tekstami tego słowa) tworzą „ko-tekst”, czyli „współ-tekst”? Czego my potrzebujemy, gdyby o tę charakterystykę autora chodziło, i do czego sami powinniśmy się przyznać, ile „wyznać”, bo i to słowo się tutaj pojawiało, prawda? Gdzie, jak i czym inny autor musi nam się „przedstawić”? Od ludzi ze świata przez nas badanego domagamy się przecież, by nam się „przedstawiali”: w badaniach socjologicznych, pedagogicznych pewnie też, jest coś, co się nazywa (to język techniczny) „metryczką”. To za jej pomocą badany człowiek „przedstawia nam się”, poprzez swoje cechy demograficzne i społeczne jest przez nas rozpoznawany. A autor przez co?

Danuta Urbaniak-Zajac: Kontynuując ten wątek. Tu się pojawia krok następny, wierność wobec autora, prawda? Czyli na ile ta autoprezentacja podlega potem wtórnej interpretacji czytelnika, tak że tu każdy krok to jest wejście w coraz większą gęstwinę...

Katarzyna Wojtysiak-Wawrzyniak: I jest las... [*śmiech*]

Marcin Kafar: Ten postulowany przeze mnie na początku, choć może nie do końca ten sam, bo ja — mam wrażenie — po lesie sosnowym chodziłem, a ten wytropiony przez Panią Profesor to raczej las mieszany, mówiąc żartobliwie...

Michał Rydlewski: Jeśli mógłbym się odnieść do pytania, jak czytać teksty? Co z autorem? Czytać zgodnie z intencjami czy przeciw intencjom? Ja bym powiedział tak: czytamy ciekawie i krytycznie, i zobaczymy, co z tego wyjdzie. Są tacy autorzy, których można tak czytać, i są tacy, których nie można tak czytać. Marcin [Kafar] pisał o Foucaulcie, drugą taką postacią, którą warto rozgryźć jest Ludwik Fleck, autor takiej mocnej tezy z lat 30. XX w., mówiącej, że to nie jednostka poznaje a kolektyw. Fleck był dosyć radykalny w tym poglądzie, za co go chyba dosyć trafnie krytykowano, chociaż sam zostawiał sobie taką furtkę wyjścia mówiąc, że o jednostce jeszcze napisze, bo ona jest ważna, tylko on przedstawia taką a nie inną perspektywę w tym danym momencie. I co jest ciekawe? Właściwie natchnął mnie do tego Marcin Kafar, bo Flecka czytałem zgodnie z jego intencjami, nie poznaje jednostka a kolektyw, więc problem był taki, że była to twórczość tak nowatorska, że właściwie trzeba zapytać: „To kto poznaje? Do jakiego kolektywu należy Fleck?” I znowu ciężko tutaj odnaleźć te wszystkie rzeczy, ale wydaje mi się, że można z samego Flecka, analizując jego życie jego własną teorią, kapitalnie te wątki odnaleźć...

Jacek Piekarski: Mnie chodzi po głowie takie pytanie, które chciałem zadać Panu Profesorowi Wejlandowi już wcześniej. Dotyczy ono tekstu, introdukcji do tekstu (patrz: Wejland w niniejszym tomie), a dokładnie perspektywy Gadamerowskiej,

którą Pan Profesor wykorzystuje w całości opisu. Ona jest pomyślana jako metafora. Warto więc może zapytać o metaforyczne rozumienie tej perspektywy [Andrzej P. Wejland: horyzontu], tak, Gadamerowskiego horyzontu jako podstawy, punktu wyjścia, tej, powiedziałbym, metafory bazowej. Czy jest ona celowo określona jako metafora, czy to jest jakiś lapsus językowy?

Andrzej P. Wejland: Jako metafora...

Jacek Piekarski: Specjalnie jest określona jako metafora... Myślę, że jest to bardzo ważna enuncjacja Pana Profesora, dlatego że w istocie może znaczyć tyle, że my nie mamy żadnego innego wglądu w siebie samych, jak za pośrednictwem pewnego materiału, który dostarczany jest nam kulturowo i który wtórnie poddajemy pewnej przeróbce, pewnej interpretacji. Z tej perspektywy patrząc, otwiera się ciekawy problem (wyobraźni oczywiście), ale rodzi się też kwestia, czy istnieje (czym jest) całościowo rozumiany „teren”, w który mamy wgląd niejako za pośrednictwem owej optyki, owego horyzontu, który nam go wyznacza? To jest pytanie, które bardzo jednoznacznie stawia Pan Profesor. Czy nie jest przypadkiem tak, że nasze postrzeganie tego terenu nie jest już uprzednio ukonstytuowane przez różne wiązki treściowe, które modelują jego widzenie? To nie horyzont jedynie wyznacza teren, ale — ujmuj rzecz szerzej — także to, jak jesteśmy zdolni do tego horyzontu, pojętego metaforycznie, docierać, za sprawą konstytuowania się w określony sposób w określonym punkcie wyjścia...

Myślę teraz także o temacie, który nurtował mnie jeszcze zanim tu przyszedłem, a dotyczącym kompletności perspektywy... Co znaczy kompletność biografii? Co to znaczy, że mamy kompletny wgląd, czy to w tę przestrzeń przeżyta, doświadczoną, jak byśmy jej nie nazwali, czy też w siebie samego, i do czego mogło by to nam niby być użyteczne? Pytanie o *całość* i *fragmentarność naszego postrzegania biografii*, tak jak się ono w tym kontekście pojawia, jest bardzo ważne. Sądzę więc, mówiąc znowu nieco metaforycznie, że pojmowanie całości, które by nas mogło tutaj interesować, także staje się dyskusyjne. Całość w sensie przedmiotowym oznacza jednocześnie spójność, całość zakłada pewną koherencję, która się z tą spójnością ewidentnie wiąże, całość oznacza wyróżnienie, wyodrębnienie, oznacza stabilność, ciągłość... Są to różne atrybuty, które my w gruncie rzeczy w myślenie o terenie (biografii) wpisujemy, nie wiadomo, czy do końca słusznie... tak w myślenie o terenie, jak i w myślenie o sobie samym. I ostatnia uwaga. Sądzę, że przeniesienie porządku metaforycznego na budowanie obrazu siebie, który z natury rzeczy jest fragmentaryczny i zbudowany także na pewnej metaforze wyjściowej, wcale nie musi być związane z metaforą „linearną” (porządkiem linearnym), nie musi być łączone z metaforą „horyzontalną”. Ilustrację odniosę do prostego pytania: „Co o nas myśli, kiedy myślimy o sobie?” Jest to pytanie w pewnym sensie banalne — zaczynam od niego zastanawianie się ze studentami nad modalnością jażni. Z drugiej strony jest to zawsze pytanie

trudne — co o nas myśli, kiedy myślimy o sobie? Pytanie to sygnalizuje, że przestrzeń społeczna, która konstytuuje się jako przestrzeń poprzez którą możemy siebie samych również oglądać, jest także przestrzenią fragmentarną i też być może zbudowaną z metafor, także rozpoznawalną z perspektywy jakiejś metafory bazowej. W jej linearność można powątpiewać i podam przykład, który całkiem niedawno mi ją zaburzył. Wczoraj czytałem tekst o labiryncie, o strukturach labiryntowych (Żyto 2010), i może być to banalne, co teraz mówię, ale kiedy przykładam się strukturę labiryntową do tej opowieści, to struktura ta burzy w istocie cały porządek tego, co mówimy o terenie, o fragmencie, całości (biografii). Poucza nas ona, po pierwsze, o tym, że my, przebijając się przez dziedzinę zdarzeń, stykamy się z różnymi metaforami, także z różnymi labiryntami, które nie dają się potem rekonstruować wtórnie, retrospektywnie, jako prosta linia, po drugie, że my sami modelujemy, także patrząc w przeszłość, struktury, które nakładamy na wizerunek tej przeszłości. Dziękuję.

Andrzej P. Wejland: Czy mogę Cię, Jacku, o coś jeszcze zapytać, bo jest bardzo interesujące to, co mówisz o metaforach... Metaforami zajmowaliśmy się przy innych okazjach; mój inny doktorant, Robert Dzięcielski, zajmował się nimi w związku z przestrzeniami miasta (Dzięcielski 2001), ale nawiązywał też w swoich rozważaniach do labiryntów duchowych. Tyle że z labiryntem, i chyba takie są twoje intuicje, wiąże się myśl, że jest to coś po prostu meandrycznego. Tak chciałeś powiedzieć, prawda? Dlatego że labirynty w jednym ze znaczeń tego słowa są zawsze konstrukcjami z pewnym celem na końcu: szukasz wyjścia z labiryntu, zakładając, że ono jest. I tak na przykład chrześcijańskie rozumienie labiryntu, wyrażające się także w ikonografii, jest zwieńczone wizerunkiem Chrystusa albo Matki Bożej, wiadomo zatem, że możemy błędzić, ale docieramy gdzieś na końcu naszej wędrówki do nich. Jak ty rozumiesz tutaj labirynt? W opozycji do linearności zapewne, bo czujemy, że jest to po prostu jakieś zagmatwanie. Na czym miałby ten labirynt polegać? Czy to jest taki *maze* po angielsku?

Jacek Piekarski: To jest taki *maze* po angielsku, czyli labirynt o wielu drogach, wielu wyjściach, wielu możliwych centrach, którego my nie możemy rozpoznawać z perspektywy bycia ulokowanym w jakimś segmencie tego labiryntu. Przywołałem tę metaforę nie tyle jako metaforę poznawczą, ale jako metaforę ilustrującą pewną właściwość zainteresowań biograficznych (doświadczenia biograficznego), jak bym to określił. Sądzę, że tym wątkiem, który niezależnie od tego, jak to wyrażnie było wyartykułowane, łączy nas w pytaniu o biografię jest ukazywanie, że biografia jest to doświadczenie wspólne. Doświadczenie to niesie ze sobą także wątek swego rodzaju niepewności, to znaczy właśnie wątek niekompletności, niezdolności zderzenia się z całością wymiaru naszego biograficznego doświadczenia. Metafora labiryntu została tutaj przeze mnie przywołana jedynie jako jedna z wielu możliwych. Bo rzeczywiście tak jest, że labirynt

może być jednodrożny powiedziałbym i fascynujący głównie z uwagi na swoją pokrętność i estetykę. Może być wielodrożny i fascynujący ze względu na kłopoty związane z możliwością dokonania trafnych, sensownych wyborów. Może też mieć strukturę w istocie nigdy tak naprawdę (całościowo) nierozpoznawalną — bo przecież my znamy tylko jedną drogę. Może mieć strukturę, która dotyka nas w kategoriach olśnienia, oświecenia, albowiem gdzieś tam nagle widzimy, że coś się nam objaśnia jako pewien segment labiryntu. Ale myślę sobie, że to jest struktura interesująca także dlatego, że pokazuje, iż poznanie biograficzne w zasadzie wyposażać nas może w pewnego rodzaju uwrażliwienie na detal, uwrażliwienie na szczegół oraz uwrażliwienie na pewien typ doświadczenia, które struktura labiryntowa pokazuje. Czym jest na przykład niepewność w labiryncie? Może być bezradnością, może być niepewnością siebie (nie wiem, co dalej zrobić), może być niepewnością rozwiązania, niepewnością decyzji, niepewnością związaną z nieufnością, niepewnością mającą jeszcze wiele innych typów kontekstów. Sądzę, krótko mówiąc, że o ile przyglądam się perspektywicznie horyzontowi, to zakładam jakąś przenikalność materii, do której się odnoszę, którą mogę w jakiś sposób nazwać i sprecyzować. Kiedy przyglądam się, nakładając na to jeszcze inną metaforę, na przykład metaforę labiryntu, to dodatkowo widzę w tej przestrzeni utkanie różnych typów emocji, które są niemożliwe do rozpoznania wyłącznie za sprawą zagłębienia się we własne doświadczenie i rzutowania go na ten „teren”, o którym mówił nam dzisiaj Pan Doktor Kafar. Jest to być może bardzo ogólna uwaga, ale istotna, żeby rozczytać to, co Pan Profesor napisał na wstępie twojego tekstu, a w każdym razie objaśnić, jak ja ten fragment czytałem. Metafora horyzontu jest to jedna z wielu kulturowo możliwych metafor. Dziękuję.

Monika Modrzejewska-Świgulska: Jeśli chodzi o metaforę labiryntu, to chciałam się odnieść do tego, co mówili Profesorowie [Piekarski i Wejland], poprzez nawiązanie do malarstwa Balthusa. Jeżeli wyobrażymy sobie w tym kontekście labirynt wielodrożny, czyli że jest ileś dojść do tego malarstwa, to ja tego rzeczywiście doświadczyłam. Oglądałam malarstwo Balthusa, a później czytałam z nim wywiad-rzekę, gdzie prezentuje on siebie jako mędrca, jako starca i to malarstwo inaczej postrzegałam; jeżeli czytamy analizy krytyczne tego malarstwa, to jest ono umieszczane w kontekście dzieł Picassa, kontestującego, żyjącego pod prąd, a kiedy znowu docieramy do listów miłosnych pisanych przez Balthusa, to jego malarstwo zupełnie inaczej czytamy, jako manifestację namiętności, więc dokładnie wydaje mi się, że to mógłby być taki przykład schematów, jakimi się posługujemy...

Andrzej P. Wejland: Jeśli chodzi o artystów to tak, mogą być oni czytani poprzez inne teksty. Z ludźmi w nauce jest inaczej. Oni zwykle nie chcieli i wciąż nie chcą być czytani poprzez inne teksty. Proszę zauważyć, ile trudności musiał pokonać Eribon (2005) piszący o Foucaulcie — i w sobie, i w środowisku, również

żeby przeprowadzać rozmowy, genialne przecież, prawda, objawiające nam ludzi nauki jakby od podszewki¹⁵. To jest także sprawa tekstów pisanych przez nich „obok” innych tekstów. Niedawno przeżyliśmy konferencję poświęconą profesor Kazimierze Zawistowicz-Adamskiej¹⁶; w dzisiejszych czasach jest ona rozpoznawana głównie jako autorka dzieła *Społeczność wiejska*, ale, proszę Państwa, co było w jej czasach? Proszę zauważyć, to było dzieło bez mała odrzucone, bo literackie, ot, „literatura” — nieistotna dla „naukowego” oglądu i jej samej, i całej jej twórczości. Miała ona wiele kłopotów, właśnie dlatego, że coś takiego napisała. Tymczasem dziś czytamy to dzieło inaczej¹⁷. Pytanie jest takie: jakie teksty możemy mieć do dyspozycji poza tekstem, chciało by się powiedzieć, naukowym czy też podstawowym, za pomocą którego autor „przedstawia się” światu, swojemu środowisku, ale także innym wspólnotom, zwłaszcza tym, z którymi jego wspólnota konkuruje? Zatem listy — tak, wywiady — tak. Ja może nawet chętnie, ale pytanie, czy on również, i czy on pokazuje w nich siebie tego, którego by chciał pokazać jako „człowieka nauki”. To jest labirynt, który my sami być może stwarzamy dla badacza naszych tekstów głównych i pobocznych, pokazując siebie raz takimi, raz innymi; może listy miłosne kogoś z nas, może moje, też ktoś kiedyś w celach badawczych przeczyta i powie: „Boże, przecież co to ma wspólnego z tym, co on tu na konferencji mówił?” — prawda? [*śmiech*]

Marcin Kafar: Drodzy Państwo, nieuchronnie zbliżamy się do końca czasu, jaki przeznaczyliśmy na nasze spotkanie (w tej chwili mija bowiem szósta godzina dyskusji) i być może jest to dobry moment na jakiś rodzaj podsumowania. Czy ktoś z Państwa chciałby zabrać głos? Pan Profesor Wejland ponownie, bardzo proszę...

Andrzej P. Wejland: Jeśli na podsumowanie miałbym coś powiedzieć, to chyba to, że nasze spotkanie pokazało, jak — z różnych dyscyplin przychodząc — można mówić o AUTO/BIOGRAFIACH, jak można, prowadząc badania, włączać się w ŻYCIE innych ludzi, jak własnymi opisami i interpretacjami życia włączać się także w opisy i interpretacje, których oni nam dostarczają. Pokazało ono ponadto, że potrafimy, czasem mimo nieprzekraczalnych różnic paradygmatycznych, niewspółmierności „wyznawanych” przez nas paradygmatów („niewspółmierność” to stare określenie występujące, jak Państwo pamiętają, w filozofii nauki), porozumiewać się jednak, przynajmniej na mega- czy hiperparadygmatycznym poziomie. To chyba było dla naszego spotkania podjęcie najwłaściwsze, tak *spotkanie* powinno po prostu wyglądać: przychodzą

¹⁵ Wspomnianymi tutaj rozmówcami Didiera Eribona byli: Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss oraz Ernst Gombrich (przyp. red.).

¹⁶ Chodzi o konferencję pt. *Łódzka Szkoła Etnograficzna. Przeszłość – Kontynuacja – Inspiracja*, Łódź 19-20 października 2009 (przyp. red.).

¹⁷ Na temat dawnej i współczesnej recepcji *Społeczności wiejskiej* patrz Kafar 2007.

ludzie z różnych światów, objawiają je sobie, potem mówią „dziękuję”, czasem „do widzenia”. Kończymy jednak nasze spotkanie, pamiętając, że przed nami zapewne jeszcze jedno „witajcie”, a może i drugie, i trzecie, gdy spotkamy się znów i nie zakończymy naszego spotkania, jak dziś nie kończymy, jednym prostym „bye” [śmiech]...

Marcin Kafar: Dziękuję, Panie Profesorze. Mnie jako organizatorowi spotkania, pozostaje bardzo serdecznie podziękować wszystkim Państwu za przyjęcie zaproszenia, przybycie do nas i udział w inspirującej dyskusji. Myślę, że wszyscy chyba mamy poczucie dobrze spełnionego obowiązku, tym bardziej, że całe przedsięwzięcie wymagało przecież wielkiego zaangażowania z naszej strony i miło jest, kiedy na koniec z przekonaniem można powiedzieć „udało się!”, choć ostateczną ocenę pozostawiamy oczywiście Czytelnikom, zapraszając Ich jednocześnie do dyskusji z nami przy najbliższej okazji...

Bibliografia

- Ariès Ph.,
1995 *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, przeł. M. Ochab, Gdańsk.
- Bourdieu P.
1986 *L'illusion biographique*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, vol. 62-63, s. 69-72.
- Csordas Th.J.
1994 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Czaja D.
2006 *Krew i łzy. Interpretacja jako namiętność*, [w:] B. Czajkowski (red.), *Sztuka interpretacji*, Wrocław, s. 113-128.
2002 *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię — kultury*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3-4, s. 6-22.
- De Man P.
2000 *Opór wobec teorii*, przeł. M. Rusinek, [w:] R. Nycz, *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, Gdańsk, s. 74-105.
- Domańska E.
2005 *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, wydanie drugie uzupełnione i uaktualnione, Poznań.
- Dzięcielski R.
2001 *Ludowe obrazy miasta. Inspiracje bystroniowskie*, Łódź.
- Eribon D.
2005 *Michel Foucault. Biografia*, przeł. L. Levin, Warszawa.
- Frank A.W.
1997a *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago – London.
1997b *Enacting Illness Stories. When, What, and Why*, [w:] H.L. Nelson (ed.), *Stories and Their Limits. Narrative Approaches to Bioethics*, London, s. 31-49.
- Geertz C.
2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. Maria M. Piechaczek, Kraków.

Gusdorf G.

- 2009 *Warunki i ograniczenia autobiografii*, przeł. J. Barczyński, [w:] M. Czermińska (red.), *Autobiografia*, Gdańsk, s. 19-46.

Janik A., Toulmin S.

- 1996 *Wittgenstein's Vienna*, Chicago.

Kafar M.

- 2010a *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335-353.
- 2010b *Bliskie relacje w doświadczeniu choroby terminalnej i żałobie*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 353-368.
- 2010c *O odchodzeniu najbliższych. Przyczynek do antropologii osobistej*, [w:] Z. Libera (red.), *Antropologia zaangażowana (?)*, s. 157-166.
- 2010d *Życie i umierać w nadziei. Moralno-religijne aspekty choroby terminalnej*, [w:] D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, Poznań, s. 177-194.
- 2010e *O idei verbum interius i zastosowaniu formy bardziej pojemnej w opisie antropologicznym*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczanie*, Wrocław, s. 249-282.
- 2010f *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*, [w:] K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Wrocław – Łódź, s. 203-227.
- 2007 *Projekt „etnografii doświadczenia” Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej i jego współczesne zastosowania*, „Lud”, t. 91, 2007, s. 111-136.
- 2004 *Od spotkania do wspólnoty. Autobiograficzny raport z terenu*, [w:] G.E. Karpińska (red.), *Codzienne i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*, Łódź 2004, 79-100.

Lejeune Ph.

- 2001 *Pakt autobiograficzny*, [w:] tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, przeł. W. Grajewski, Kraków, s. 21-56.

Mills W.C.

- 2007 *Wymagania socjologiczne*, przeł. M. Bucholc, red. naukowa J. Mucha, Warszawa.

Perzanowski A.

- 2009 *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa.

Piekarski J.

- 2007a *Wiedza w biografii (praktyce) nauczyciela*, Zeszyty Naukowe PWSZ Płock, Pedagogika, t. 6, cz. I, Płock, s. 15-24.
- 2007b *Pytanie o pogranicze pedagogiki społecznej*, [w:] E. Marynowicz-Hetka (red.), *Pedagogika społeczna*, Warszawa, s. 168-188.
- 2006 *O drugoplanowych warunkach poprawności praktyki badawczej w pedagogice — perspektywa biografii*, [w:] D. Kubinowski, M. Nowak (red.), *Metodologia pedagogiki zorientowanej pedagogicznie*, Kraków, s. 97-126.

Polska...

- 2007 „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3-4.

Ricoeur P.

- 2008a *Czas i opowieść. Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków.
- 2008b *Czas i opowieść. Konfiguracja w powieści fikcyjnej*, przeł. J. Jakubowski, Kraków.
- 2008c *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków.

Rosner K.

- 2001 *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków.

Sarrazac J.-P.

1999 *L'avenir du drame. Écritures dramatiques contemporaine*, Paris.

Taylor Ch.

2001 *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et. al., wstępem opatrzyła A. Bielik-Robson, Warszawa.

Toulmin S.

2004 *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. i wstępem opatrzył T. Zarębski, Wrocław.

Trzebiński J. (red.)

2002 *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk.

Turner V.

2005 *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.

Wejland A.P.

2004 *Jak żegnać lokalne paradygmaty. O metodologii wywiadu i naukowych wspólnotach dyskursu*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 207-220.

1996 *Transdyscyplinarne wątki w pracach metodologicznych Jana Lutyńskiego*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 45, s. 13-24.

1972 *O specyfice wywiadów generacyjnych. Problem naturalizacji sytuacji wywiadu*, [w:] Z. Gostkowski, J. Lutyński (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, Wrocław, tom IV, s. 147-188.

Wejland A.P., Wejland Sz.

1970 *Stosunek młodzieży i dorosłych do dóbr materialnych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 191-202.

Żytko K.

2010 *Struktury labiryntowe w filmie akcji*, Łódź.