

Marcin Kafar

BIOGRAFICZNE EPIFANIE W KONTEKŚCIE TWORZENIA PODSTAW JAKOŚCIOWEGO KOLEKTYWU MYŚLOWEGO

Wprowadzenie

W maju 2006 r. na Uniwersytecie Illinois odbył się Międzynarodowy Kongres Badań Jakościowych. Jedną z części zjazdu był panel moderowany przez Carolyn Ellis, bodaj najbardziej rozpoznawalną propagatorkę nurtu autoetnograficznego we współczesnej humanistyce. Zaprosiła ona do udziału w spotkaniu kilka wiodących postaci z kręgu osób zajmujących się metodologią badań jakościowych, w tym m.in. Normana Denzina, Yvonnę Lincoln, Laurel Richardson oraz Arthura Bochnera. Oni to, wspierani przez Ronalda Peliasa oraz Janice Morse, podjęli próbę ukazania kontekstu powstania kolektywu myślowego, zawiązanego wokół jakościowego stylu myślowego¹. Paleta kwestii ukierunkowujących poszczególne wypowiedzi (prezentowane w formie kilkuminutowych retrospekcyjnych opowieści), oscylowała głównie wokół indywidualnych losów badaczy: od kogo uczyli się podejścia jakościowego, jakie zdarzenia uwarunkowały ich usytuowanie w tym, a nie innym punkcie naukowej sceny, wreszcie, gdzie na tejże scenie umiejscawiają siebie obecnie.

Opowiadane historie (pomieszczone w jednym z rozdziałów książki pt. *Ethical Futures in Qualitative Research*²) przybliżają instytucjonalne i polityczne zaplecze jakościowej formacji myślowej; wyobraźnię poruszają jednak również, komplementarne wobec warstw opisujących warunki zewnętrzne tworzenia kolektywu jakościowego, te płaszczyzny opowieści, w których znajdujemy bezpośrednie nawiązania do przeżyć osobistych, nieraz intymnych, do momen-

¹ Pojęć „kolektyw myślowy” i „styl myślowy” używam w znaczeniach, jakie nadał im Ludwik Fleck (1986).

² Chodzi o rozdz. pt. *Coda. Talking and Thinking about Qualitative Research* (Ellis, Bochner et al. 2007).

tów przełomowych i idących w ślad za nimi zwrotnych decyzji o charakterze tak „profesjonalnym” — zawodowym, jak i „prywatnym” — czysto ludzkim (obie te sfery mocno ze sobą korespondują).

Istnienie także i tych odcieni biograficznych opowieści, co wyraziście pokazują świadectwa przywoływane w dalszych akapitach tego rozdziału, pozwala przypuszczać, iż bez jednostkowego doświadczenia (i nadbudowanego nad nim specyficznego rodzaju autorefleksji), zapewne nie byłoby możliwe ukonstytuowanie się pola badań jakościowych w takiej postaci, w jakiej dziś je znamy; wniosek ten prowadzi z kolei do postawienia szerszego pytania o rolę wymiaru personalnego w kontekście tworzenia naukowych światów.

Przed laty Ludwik Fleck (1986; 2007a), po nim zaś Thomas Kuhn (1968; 1985), dobitnie i przekonująco odsłoniли społeczną naturę konstruowania wiedzy naukowej. Jednocześnie ci sami autorzy, ochoczo wspierani przez rzesze komentatorów ich prac, skutecznie utwierdzili nas w przekonaniu, iż tym, co pozwala wiedzy przyjmować wyrazistą i stosunkowo trwałą formę (stylu myślowego, paradygmatu), jest jej ścisła zależność od określonych działań grupowych. Wiedza zyskuje prawomocność krążąc w sieci intersubiektywnych powiązań; to warunek *sine qua non* uprawiania nauki w ogóle. Nie występując przeciwko tej w pewnym sensie niekwestionowanej zasadzie (skrajny indywidualizm jest przecież z gruntu niedyskursywny), warto jednocześnie przemyśleć, w jakim stopniu, w jakim zakresie, i przy mobilizacji jakich środków jednostka faktycznie uczestniczy w procesie budowania kolektywnej świadomości.

Trop ów nasuwa się niejako mimowolnie, gdy zaczynamy obcować ze zwierzeniami Denzina i Lincoln oraz, z pewnych względów, przede wszystkim, z wynurzeniami Bochnera, Ellis czy Richardson. To, co zbiorowe, co aspiruje do bycia zwrotnym wspólnotowo, do składania się na, jak ująłby to Fleck, „postać”³ organizującą *ten* kolektyw, wyrasta z gleby życiowych dramatów — śmierć

³ We Fleckowskiej teorii stylów myślowych i faktów słowo „postać” jest jednym z istotniejszych. To metafora ujmująca widzenie w danym kolektywie określających go cech dystynktywnych: przedmiotów obserwacji i powiązanych z nimi idei. „Patrzmy własnymi oczami, widzimy oczami kolektywu” — zwykł mawiać Fleck. Sięgając do ustaleń psychologii, tak oto opisywał „postać”: „[...] każde postrzeganie jest przede wszystkim widzeniem jakichś całości, a elementy ich widzi świat dopiero potem. Czasem mogą one nawet pozostawać nieznanne. Znajomego człowieka lub znany świat poznajemy na pierwszy rzut oka, często zaś nie potrafimy w ogóle podać dokładnie cech wyróżniających. Widzimy od razu, że ktoś ma dzisiaj smutny wyraz, a nie potrafimy powiedzieć, jaki szczególnie rysów jego twarzy zmienił się. Widzimy, że wygląd ogólny jakiegoś pokoju zmienił się, a nie wiemy, które meble przestawiono. Co więcej, mimo wielu różnych szczegółów może powstać identyczna postać jako swoista całość: np. Europejczycy wydają się wszyscy Chińczycy jednakowymi, jakkolwiek z pewnością posiadają indywidualne różnice. Słowo «ojciec» wypowiedziane głosem dziecka i pijackim basem marynarza, może nie mieć ani jednego tonu wspólnego, a jednak jest tym samym słowem.

Otóż właśnie takie całości bezpośrednio narzucające się spostrzeganiu zmysłowemu, w dużej mierze niezależne od swoich elementów składowych, nazywa psychologia «postaciami»,

bliskich osób, wypadek, ciężka choroba, towarzyszenie w cierpieniu, zetknięcie ze złem pogłębiają stare i rodzą nowe wątpliwości, symbolicznie pobudzając w badaczu-człowieku chęć radykalnego przewartościowania stosunku do świata w różnych jego przejawach, i w różnych odsłonach: teoretycznej, empirycznej, doznaniowej, uczuciowej, relacyjnej, twórczej i tej odbijającej się we wszystkich pozostałych, odsłonie formującej mnie jako osobę, będącą wartością dla samej siebie⁴.

Zrozumiałym jest, iż uprawiający naukę osadzoną na takich podstawach z konieczności niejako przyjąć musieli odrębne, *im* właściwe kryteria dotyczące wyznaczania granic poznawczych, celów badań, metod i technik służących, mówiąc dawnym językiem, gromadzeniu danych empirycznych; pokusili się także o wypracowanie osobliwych narzędzi interpretacyjnych oraz sposobów ich użycia; wreszcie zaś, zdobyli się na wysiłek systematycznej pracy nad współczesnym słownikiem i zasadami jego stosowania, ciężąc ku pisaniu odpowiadającemu potrzebom czasów zmiany (do tematu języka nawiązuję nieco obszerniej dalej).

Efektom wspomnianych zabiegów było scementowanie platformy, której budowę zapoczątkowała wpięrw rozproszona, później coraz bardziej skonsolidowana grupa, jak sami zwykli o sobie mówić, naukowych autsajderów, jednostek odbierających rzeczywistość inaczej niż nastawieni na utrzymanie *status quo* przedstawiciele głównych nurtów nauk społecznych i humanistycznych. Ta rewolucja mogła zostać przeprowadzona dzięki sprzyjającemu jej „duchowi czasu” oraz czującym go liminalnym *personae*⁵.

Biograficzne epifanie

Opowieść I — Norman Denzin i pominięty wers

„Do końca lat 1970’ uderzałem w ścianę z cegły, jak i w inne ściany. Używałem interakcjonizmu symbolicznego tak obficie, jak myślałem, że mogę go używać, lub tak dalece, jak sądziłem, iż on może używać mnie. Byłem głęboko niezadowolony z muru, w który uderzałem. Oznaczało to odcięcie się od innych dyskursów,

niezależnie od zmysłu, który ich dostarczył. Więc mogą być postacie wzrokowe np. krzyż, litera, cyfra, albo słuchowe np. określona melodia, słowo, lub węchowe np. woń sklepów korzennych, woń dworców kolejowych” (Fleck 2007b: 164-165).

⁴ Myśl tę opieram na poglądach Józefa Tischnera, podejmującego w swej filozofii dialogu wątek „ja” aksjologicznego (por. m.in. Tischner 2005; 2006a; Tischner, Kłoczowski 2001). Powiązania idei Tischnerowskich z perspektywą jakościowego stylu myślowego w wydaniu autoetnograficznym wykazuję w tekście pt. *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce* (Kafar 2010), który, w warstwie tematycznej, mocno spleta się z prezentowanym tu artykułem.

⁵ Zwrot „liminalne *personae*” zapożyczam od Victora Turnera (2005).

z wyjątkiem tych obecnych w kampusie, gdzie pojawił się krytycyzm i teoria interpretatywna, włączona w program nauk humanistycznych⁶. Dzięki niemu, pod koniec lat 70' czytaliśmy świeżo tłumaczoną europejską teorię społeczną: Lacana, Heideggera, Foucaulta, prace z zakresu feminizmu oraz semiotyki. To był trzyletni projekt nasączający nas teorią odrzucaną przez socjologię.

Mniej więcej w tym samym czasie, powołaliśmy do życia wędrowną trupę, dającą przedstawienia; część z członków należących do niej jest tu dziś obecna: Carolyn [Ellis], Laurel [Richardson], ja i Patricia Clough. Wszyscy jeździliśmy na doroczne spotkania interakcjonistów symbolicznych i robiliśmy postmodernistyczne performanse; przy tej okazji wyrażaliśmy również swoje niezadowolenie. *Jeden z najbardziej przełomowych momentów nastąpił w chwili, gdy Laurel przedstawiła*⁷, używając poetyckiej formy, *transkrypcję wywiadu opisującego życie Louisy May*. Nieco później opublikowała tę transkrypcję jako tekst zatytułowany „The Skipped Line”⁸. Podobnie jak dziś, sala była wypełniona po brzegi, a Laurel dystrybuowała między uczestnikami wydruki swej pracy, by potem zaprezentować ją, nadając swemu wystąpieniu liryczny ton. *Wydaje mi się, że osobą, która uniosła rękę był Harvey Farberman*, interakcjonista symboliczny; *stwierdził on: «Pominęła pani jeden z wersów, stąd wiarygodność tego, co pani robi stoi pod znakiem zapytania. Nie jest pani wierna ani życiu Louisy May, ani jej słowom».* *Ten pominięty wers prowokował, dając nam szansę; to on sprawił, że zaczęliśmy wydawać czasopisma, że powstała przestrzeń pominiętych wersów; dobrze było znajdować się w niej.* Mimo iż naszym kolegom mogło się to nie podobać, my mieliśmy zamiar tu pozostać. Dlatego też, kiedy przez następne kilkanaście lat uprawialiśmy ten rodzaj wędrownego show, spotykaliśmy się ze sporą dawką dezaprobaty wobec podobnych działań. Wszelako, paradoksalnie, wraz z rosnącą nieprzychylnością, nabieraliśmy rozmachu” (Ellis, Bochner et al. 2007: 240).

Opowieść II — Yvonna Lincoln i spotkanie ze złem

„*Chciałabym opowiedzieć wam równocześnie o epifanii i etycznym kryzysie.* Zanim jednak to zrobię, powinniście się dowiedzieć, że moje dzieciństwo spędziłam pod kloszem. Dorastałam w tradycyjnej rodzinie. Mój brat zdziczał. Ja byłam zamknięta w domu przez trzydzieści dwa lata, nie miałam więc zbyt wielu okazji na zdobycie doświadczenia zawodowego. *Moja epifania zdarzyła się, gdy*

⁶ Denzin opisuje sytuację zaistniałą na Uniwersytecie Illinois (przyp. — M.K.).

⁷ Suma wytłuszczonych fraz w tym rozdziale, z założenia stanowić ma rodzaj nad-tekstu, warstwy opowieści w opowieściach, które, dialogując ze sobą i dopełniając siebie nawzajem, tworzą całość.

⁸ Patrz Richardson 1993.

wypelnialam kontrakt ewaluacyjny. Byłam całkiem nowa. Miałam wówczas doktorat zaledwie od roku i pracowałam przy tym projekcie ewaluacyjnym, starając się być dobrym jakościowym, naturalistycznym badaczem. **Nagle zaczęłam podejrzewać, iż biorący udział w tym samym projekcie trener molestuje chłopców z prowadzonej przez siebie drużyny; zupełnie nie wiedziałam, co począć z tą wiedzą.** To działo się jeszcze zanim zaczęliśmy wyznawać się w prawie, mówiącym, że musimy zgłaszać doniesienia na kadrę. Poszłam do superintendenta i powiedziałam: «Nie mam żadnych dowodów, ale jest grupa dzieci, które przychodzą do mnie i opowiadają różne rzeczy; myślę, że powinien pan coś z tym zrobić». Kiedy młodzi chłopcy zostali przesłuchani, **podejrzения okazały się prawdą. Wcześniej żyłam w przekonaniu, iż wszyscy badacze jakościowi są dobrymi ludźmi i że napotykają na swej drodze wyłącznie innych dobrych ludzi.**

Moją epifanią stało się odnalezienie zła w świecie; na świecie faktycznie są rzeczy, które nigdy nie powinny przytrafiać się dzieciom. Muszę wam powiedzieć, że traktuję owo odkrycie jako epifanię, przez wzgląd na to, iż wtedy uświadomiłam to sobie po raz pierwszy. Wiem, że zabrzmiało głupio, ale naprawdę to był pierwszy raz, kiedy poczułam, iż muszę zmierzyć się z czymś, co nazwałabym prawdziwym złem, a nie zwykłym brakiem dobroci, byciem nieuprzejmym, mało szlachetnym czy niezgodnym z etyką chrześcijańską. To było zło, po prostu zło. **Z jednej strony tamto doświadczenie wzbudzało we mnie strach, z drugiej zaś — było epifanią**” (Ellis, Bochner et al. 2007: 240-241).

Opowieść III — Laurel Richardson, śpiączka i podzielone „ja”

„Kocham słowo epifania. Uruchamia ono każdą partię ust: e-pi-fa-nia, wspaniałe słowo; włączenie go do naszego żywego badawczego słownika zawdzięczamy Normanowi [Denzinowi]. Chciałabym krótko opowiedzieć o dwóch epifaniach.

Zawsze byłam jakościowym/iłościowym badaczem, co dziś nazywane bywa łączeniem metod. Czerpałam z tego satysfakcję; metody łączone. **Miałam jednak ciężki wypadek samochodowy i przez pewien czas pozostawałam w śpiączce, a kiedy z niej wyszłam, z dnia na dzień okazało się, że nie mogę już dłużej uprawiać mojej matematyki czwartego stopnia. To była epifania zmieniająca życie.** Przeżyłam to jakoś, ale mój mózg był niesprawny. Pierwszy tekst po wypadku poświęciłam analizie *Raju utraconego* Milтона. Nie czytałam tej lektury odkąd ukończyłam college. Ba, nawet nie wiedziałam, że ją znam, ale znałam. Rzeczy mieszały się, a ja wciąż pragnęłam być akademikiem. Niestety, mój wydział nie chciał zatrudnić mnie na stałe, ponieważ istniała obawa, iż mam uszkodzenie mózgu (tak naprawdę nawet nie przypuszczali, co się wkrótce wydarzy). W tamtym okresie feminizm rósł w siłę, przy czym nie istniał żaden ustrukturyzowany sposób uczenia studentów o kwestiach związanych z płcią. Byłam feministką,

postanowiłam więc to wykorzystać. Napisałam podręcznik pt. *The Dynamics of Sex and Gender*⁹. Część z was pewnie zna tę pracę. Jej pisanie wyznaczyło nowy obszar wiedzy i przyczyniło się do pokazania, że wymóg zastosowania statystyki w celu odnalezienia sensu w świecie jest zbędny; w praktyce oznaczało to powołanie do życia *gender studies*; wyłoniły się także inne nurty badań nad kobietami i powstała osobna dziedzina, socjologia kobiet, jako pole dostępne dla każdego. Ludzie bez zaawansowanej matematyki. Poprzez pisanie ponownie przemyślałam podstawy socjologicznego racjonalizowania życia. Pisanie dla życia, pisanie, abym mogła żyć¹⁰. To była pierwsza epifania.

Drua epifania wiązała się z podpisaniem kontraktu na książkę o niezamężnych matkach, co zbiegło się u mnie z całkowitą niemocą pisania. Tkwiłam w bezruchu. Kryzys reprezentacji dotknął mnie w sposób dosłowny. Nie wiedziałam, jak mam pisać. Dla kogo mam pisać? Czyje życie mam opisać? Co mam powiedzieć? W tamtym czasie doświadczałam napięcia między dwiema częściami mnie: naukowca i poetki. Chciałam czuć się bardziej spójna. Co ostatecznie miało poskładać mnie w całość?

Skończyło się na napisaniu wywiadu-historii życia niezamężnej matki, Louisy May, w postaci liryki narracyjnej i zaprezentowaniu jej na konferencji socjologicznej. To doświadczenie — w połączeniu z rozmowami toczonymi z ludźmi piszącymi o sobie ze środka kryzysu reprezentacji — stworzyło osobną przestrzeń w ramach dyscypliny, świat, w którym możemy czuć się wspólnotą [community]. Wszyscy zainteresowani wypracowywaniem metod jakościowych, ci rozpoznający myślenie poststrukturalne, krytykę postmodernistyczną, ruch feministyczny, teorię płci itd., mają teraz przestrzeń podtrzymującą trwanie tego kolektywu [community]. **Doświadczenie przedstawienia „Louisy May” na zjeździe ASA, gdzie obrzucano mnie obelgami i zarzucano sfabrykowanie wyników badań, doprowadziło do mego zespolenia się z innymi, którzy doznali epifanii w tej samej przestrzeni”** (Ellis, Bochner et al. 2007: 242-243).

Opowieść IV — Arthur Bochner, śmierć ojca i spotkanie Carolyn Ellis

Dopóki nie przeczytałem książki Normana Denzina¹¹, skupiającej się na epifaniach, nie zdawałem sobie sprawy, czym epifania jest. Teraz epifanie dostrzegam wszędzie. **W 1988 r. mój ojciec zmarł nagle na atak serca.** Akurat gościłem na

⁹ Pełny tytuł pracy Richardson brzmi *The Dynamics of Sex and Gender: A Sociological Perspective* (1977).

¹⁰ Rozwinięcie tych kwestii znajdujemy m.in. w *Getting Personal* Richardson (2001).

¹¹ Bochner odwołuje się do passusów nt. epifanii pomieszczonych w *Interpretive Interactionism* (Denzin 1989).

konferencji naukowej w New Orleans, gdy świat zatrzęsł się w posadach. Piszę o tych doświadczeniach w *Narrative and the Divided Self* (1997). ***Śmierć ojca postawiła mnie na rozdrożu, ukazała rozstępy między doświadczeniem bycia zwykłym człowiekiem i doświadczeniem bycia naukowcem. Zawsze zmagalem się ze zbytym oddaleniem sfery osobistej od akademickiej. Po śmierci ojca zdalem sobie jednak sprawę, że moje dni są policzone, i że nadszedł czas, aby wstać i robić to, co serce wskazywało jako ważne.***

Los sprawił, iż w tamtym czasie pełniłem dającą spore możliwości instytucjonalne funkcję szefa Wydziału Komunikacji na Uniwersytecie Południowej Florydy, i ***poczułem powołanie***, tak bym to ujął, do opracowania programu studiów doktoranckich obejmujących mniej więcej to, co Laurel [Richardson] powiedziała o socjologii jakościowej. Nigdy nie sądziłem, iż badania nad komunikacją powinny zaczynać się od danych liczbowych. W 1990 r. mieliśmy niepowtarzalną szansę na rozwój tego programu, programu ocenianego przez każdego przedstawiciela nauk o komunikacji i wielu reprezentantów mego rodzimego uniwersytetu jako niezwykle trudny do zrealizowania. Ja natomiast tkwiłem w przekonaniu, że jest sporo osób niecierpliwie wyczekujących tej szansy, w szczególności zaś kobiet, ludzi pochodzących z Trzeciego Świata oraz tych należących do populacji autochtonicznych.

W 1990 r. doświadczyłem również nieoczekiwanego spotkania z Carolyn Ellis. Poszedłem na jej wykład odbywający się — trudno uwierzyć — w szkole bussinesu, i kiedy usłyszałem fragment narracji zaczerpnięty z *Final Negotiations* (Ellis 1995), powiedziałem do siebie: «Ona daje mój wykład. Jest więc ktoś należący do innej dziedziny, kto wierzy w te same rzeczy, w które wierzę ja». ***To był, jak mówią, początek wspianiałej przyjaźni, a zarazem rozpoczęcie projektu alternatywnych etnografii***” (Ellis, Bochner et al. 2007: 243-244).

Opowieść V — Carolyn Ellis, życie nasączone stratą i odnalezienie „drugiego Ja”¹²

„Moja pierwsza epifania zdarzyła się w 1982 r. Wtedy w katastrofie lotniczej zginął mój brat, Rex. Poczułam wówczas, zresztą bodaj jedyny raz w życiu, iż świat wywrócił się do góry nogami; z tego powodu popadłam w depresję. Swoje robiło także ostatnie stadium choroby chronicznej mojego partnera, Gene’a Weinsteina i, stojące w całkowitej niezbieżności do niej, badania nad zazdrością. Prowadziłam je, używając techniki ankietowej, co nagle wydało mi się mało istotne. Dlatego też skierowałam się ku odkryciu tego, co czuję, aby to coś zrozumieć i znaleźć drogę wyjścia z głębin rozpacz. Tak wyglądał mój zwrot

¹² „For Art, my other I” to fraza składająca się na dedykację, jaką C. Ellis opatrzyła swą programową książkę — *The Ethnographic I. A Methodological Novel About Autoethnography* (2004).

ku autoetnografii, odsłanianiu siebie, pisaniu o sobie, aby uczyć się o ludzkich zachowaniach. W końcu udało mi się połączyć moją miłość do psychologii społecznej z miłością do zaangażowanych metod jakościowych.

Druga epifania przyszła wraz ze śmiercią Gene'a i reakcjami, z jakimi spotkało się pisanie przeze mnie w Final Negotiations o relacjach i umieraniu. Czułam, że tworzona właśnie opowieść leży, w porównaniu do moich poprzednich osiągnięć, po stronie najlepszej socjologii. *Paleta komentarzy nadchodzących z różnych stron była poruszająca, momentami zaś wprawiała w osłupienie: «To nie jest socjologia ani badania», «To podważa cały socjologiczny dorobek» itd. Wszystkie te głosy działały przewrotnie mobilizująco, sprawiając iż broniłam własnego stanowiska — «To mimo wszystko jest socjologia». Recenzja Normana [Denzina] zawierająca sugestię, że w artykule o retrospekcji¹³ jestem schizofreniczna, bardzo mi pomogła w podjęciu decyzji o wycofaniu się z głównego nurtu socjologii i zajęciu miejsca na jej obrzeżach — tam, gdzie humanistyka łączy się z nauką społeczną i styka z dbającą o ludzi emocjonalną socjologią.*

Trzecią epifanią było spotkanie Arta Bochnera i odnalezienie pokrewnej duszy oraz partnera. Wspólnie stworzyliśmy synergiczny związek, który doprowadził do wypracowania projektu etnograficznego; razem zdolni byliśmy zrobić więcej w obszarze interpretatywnej i humanistycznej nauki, niż każde z nas zrobiłoby z osobna” (Ellis, Bochner et al. 2007: 244-245).

O rozumieniu epifanii

Czytelnicy przedstawionych wyżej opowieści otrzymali wyraźną wskazówkę interpretacyjną — jest nią słowo **epifania**, a ściślej rzecz ujmując, warstwa znaczeniowa tegoż słowa. W zamyśle przygotowującej strukturę tematyczną panelu, Carolyn Ellis, epifania została potraktowana jako hasło wywoławcze, mające na celu odświeżenie pamięci uczestników kongresowego spotkania. Takie rozwiązanie było wynikiem inspiracji czerpanej, co sugerują wprost Richardson i Bochner, z myśli Normana Denzina. Warto więc, jak sędzę, przybliżyć tę ostatnią, traktując ją jako wstęp do dalszych rozważań.

Autor *Interpretatywnego interakcjonizmu* zaprzęga pojęcie epifanii do analiz biograficznych, podkreślając świadome uczestnictwo podmiotów ludzkich w świecie społecznym. Na plan pierwszy wysuwają się tutaj osoby, w życiu których pojawiają się **momenty kryzysowe**, interpretowane — poprzez włączenie ich w fabułę biograficznych i autobiograficznych historii¹⁴ o **życiowych „przełomach”** — jako **zdarzenia „zwrotne”**. Sztandarowe *exemplum* tak postrzeganego

¹³ Por. Ellis 1991.

¹⁴ Dla potrzeb stylistycznych słowa „opowieść” i „historia” stosuję zamiennie.

„zwrotnego kryzysu” stanowi życie Martina Luthera Kinga. 27 stycznia 1956 r., ten walczący o prawa Afroamerykanów działacz, otrzymał telefony z pogrózkami; nie mogąc później zasnąć, siedział przy pustym kuchennym stole i zastanawiał się nad tym, co go czeka. W pewnej chwili, jak utrzymuje, usłyszał głos Jezusa, zapewniającego, iż Martin „nigdy nie będzie sam”. Sytuacja ta opisana jest między innymi w książce pt. *Bearing the Cross* Davida Garrowa, gdzie mocno uwypuklono jej **transformujący charakter**; biograf przyszłego noblisty zaznacza, iż „wizja w kuchni” wielokrotnie stawała się punktem odniesienia dla Kinga, szczególnie wtedy, gdy „obciążenie wydawało mu się zbyt wielkie” (por. Garrow 2004: 89, 123, 171, 412).

Denzin chętnie posługuje się przykładem biografii Martina Luthera, wprowadzając czytelnika w kontekst własnego rozumienia epifanii. Być może dzieje się tak, ponieważ *casus* Kinga pozwala mu dokonać stosunkowo łagodnego przejścia między źródłową płaszczyzną semantyczną, wskazującą na **objawienie**¹⁵ jako specyficzną formę nawiązywania łączności Boga z człowiekiem (wybrany człowiekiem), a objawieniem nieposiadającym wyraźnego zabarwienia religijnego. Badaczowi społecznemu zależy nie tyle na uchwyceniu doświadczeń ograniczonych do sfery doznań, mówiąc najogólniej, czysto duchowych, ile raczej na wyodrębnieniu (i zastosowaniu jako chwytu interpretacyjnego) zasady „**odkrycia**” **tego, co wcześniej pozostawało „przysłonięte”**. To dlatego, w moim przekonaniu, użyty po raz pierwszy w *Interpretive Interactionism* termin epifania, opatrzony jest cudzysłowem (Denzin 1989: 15), a jako dodatkowy wspornik, doprecyzowujący intencje hermeneuty, wyłania się James Joyce ze swoimi *Dublińczykami* (por. Denzin 1989: 16-17) — tekstem służącym za pole eksperymentowania z oryginalną teorią epifanii. Akcent Joyce’owski rzeczywiście dobrze wpasowuje się w obrys ujęcia interpretatywnego wypracowanego przez Normana Denzina, odkąd, w istocie — to już moje dopowiedzenie — potrzebuje on „nowej” szaty dla „starego” doświadczenia; geniusz twórcy *Ulissesa* okazuje się być pod tym względem nieoceniony, co zdaje się potwierdzać znawca problematyki Joyce’owskiej, Tomasz Gornat. W erudycyjnej pracy pt. *“A Chemistry of Stars”. Epiphany, Openness and Ambiguity in the Works of James Joyce*, doszukuje się on zrębów teorii epifanii w wynurzeniach Stefan Dedalusa, będącego, jak wiadomo,

¹⁵ Epifania pierwotnie osadzona była przede wszystkim w greckim kontekście kulturowym, co dobrze oddaje język i jego użycie (*epipháneia* to „ukazanie (się)”, „objawienie (się)”, od *epiphainéin* — „ukazywać (się)”, „objawiać (się)”) (za: *Wielki...* 2010, hasło: epifania)). W Grecji starożytnej epifanię wiązano wyłącznie z ideą dosłownej iluminacji. Powszechnymi były sytuacje zstępowania na ziemię bogów i bogiń, ingerujących w życie śmiertelników, potwierdzone przez ówczesną literaturę (m.in. *Iliadę*, *Odyseję* oraz mniej znane teksty, jak np. *Epifanie Apollo* Istrusa). W obszarze znaczeń biblijnych epifanią (a także teofanią) określa się wszelkie sytuacje objawień Boskich w świecie człowieka (por. Langkammer 1990: 53); Epifanią nazywane jest również chrześcijańskie święto Objawienia Pańskiego, obchodzone 6 stycznia.

literackim przebraniem Joyce'a. W *Stefanie bohaterze*, Dedalus definiuje epifanie jako „nagłe, duchowe manifestacje, bądź to w pospolitości mowy i gestu, bądź też w godnym zapamiętania stanie samego umysłu” (Joyce 1995: 208). Takie „duchowe uniesienia” — opuszczam na krótko Joyce'a — przynależą do dwóch sfer, odpowiadających niejednorodnej naturze epifanii: po pierwsze, w przypadku świadomości nastawionej na odczucia religijne, człowiek w sposób bezpośredni obcuje z tym, co nosi znamiona boskości (**teofania**); po drugie, w przypadku świadomości zwróconej ku doznaniom wyłączającym działanie boskiego pierwiastka, mamy do czynienia z **iluminacją**, wyposażającą nas w całkiem nowe „widzenie” spraw, rozbłyskujących w nieznaną przedtem tonacji światła¹⁶ (**świecka epifania**) (Gornat 2006: 23-24). Joyce'owski Stefan wyjawia swemu interlokutorowi, że zegar wiszący na budynku Ballast Office także może wywołać epifanię. „Będę go mijał raz po razie, napomykał o nim, wspominał, spoglądał. Jest to tylko element w całym katalogu dublińskich ulic. A potem, nagle, spojrzę nań i wiem: to epifania” (Joyce 1995: 208). Epifanie to „małe cuda” Virginii Woolf, jej „zapałki rozświetlone znienacka w ciemności” (Woolf 1960: 249), Conradowskie „momenty przebudzeń i wizji” (Conrad 1921: vii-xiii), Hemingwayowskie „momenty prawdy” (por. Beja 1971: 49-52) i Eliotowskie „bezczasowe momenty w czasie” (por. Nichols 1987: 190-198).

Atrybuty epifaniczności

Odróżnienie boskich wejrzeń w śmiertelny świat ludzi od świeckich iluminacji jest pomocne zarówno w porządkowaniu Denzinowskich pomysłów, jak i dokonywaniu egzegezy, interesujących mnie najbardziej, opowieści o naukowych przeobrażeniach i ich źródłach. Przynajmniej na pierwszy rzut oka historie Lincoln, Bochnera, Richardson, Ellis i Denzina, posiadają wyróżniki pozwalające sytuować je po stronie świeckich epifanii. Aby przybliżyć Czytelnikowi, co mam na myśli, odwołam się (w oparciu o definicję epifanii Morrisa Boji¹⁷, tropiącego ślady teofanii i iluminacji we współczesnej literaturze) do trzech kategorii czy raczej zasad, składających się na pewien rodzaj **idiomu epifaniczności**; chodzi o:

¹⁶ Wykorzystuję grę znaczeń źródłosłownych; *epiphanein* da się tłumaczyć nie tylko jako „ukazywać (się)”, „objawiać (się)”, ale również „rozświetlać (się)”.

¹⁷ Definicja, na którą się powołuję ujmuje epifanię jako: „nagłe duchowe objawienie, wyłaniające się z rzeczy, sceny lub zapadającego w pamięci stanu umysłu; objawienie pozostające w stosunku dysproporcji wobec znaczenia bądź ściśle logicznego związku z tym, co je wywołuje” (Beja 1971: 18). Definicja ta, co łatwo zauważyć, w dużym stopniu zbieżna jest z włożoną w usta Stefana Dedalusa definicją Joyce'owską; uzupełnia tę ostatnią o regułę dysproporcjonalności. Na temat porównania definicji Beja i Joyce'a patrz Gornat 2006: 26.

(i) dysproporcjonalność, (ii) nagłość¹⁸ oraz (iii) „duchowość”, wszystkie wpisane w epifanię i decydujące o jej specyficznym charakterze. Opisy, do których za chwilę się odniosę, ujmują doświadczenia podlegające każdej z wymienionych reguł. Jakie wynikają z tego konsekwencje?

Nagłość

„Jeden z najbardziej przełomowych momentów nastąpił w chwili, gdy Laurel przedstawiła [...] transkrypcję wywiadu opisującego życie Louisy May [...]” — opowiada Denzin-narrator, przywołując jednocześnie oceniające stwierdzenie Harveya Farbermana („Pomięła pani jeden z wersów, stąd wiarygodność tego, co pani robi stoi pod znakiem zapytania”) i konkludując: „Ten pominięty wers prowokował, dając nam szansę”; głos Farbermana działa niczym chirurgiczny skalpel, w ułamku sekundy rozpoławiając rzeczywistość i wywołując obustronne zaskoczenie. Rzuconą mimowolnie uwagą Harvey ujawnia, że nie ma „nas”, ale jesteśmy „my” i „oni” — klasyczni interakcyjniści symboliczni i przynależący do „innej” przestrzeni (myślowej) — jakościowi kontestatorzy. Czy faktycznie „przestrzeń pominiętych wersów” nie istniała zanim Laurel opisała życie Louisy May? Czy jedynie prześwit był zbyt wąski, aby dało się przez niego przecisnąć?

„Moja epifania zdarzyła się, gdy wypełniałam kontrakt ewaluacyjny” — wyznaje Yvonna Lincoln, po czym wyjawia, że zło, o którym niewiele wiedziała, znienacka przybrało konkretną postać, wcielając się, co gorsza, w osobę mającą służyć za wychowawczy wzór. „Nagle zaczęłam podejrzewać, że biorący udział w tym samym projekcie trener molestuje chłopców z prowadzonej przez siebie drużyny”; podejrzenia okazują się prawdą, zło wychodzi z cienia, odsłaniając przed narratorką drugie oblicze świata.

„Miałam [...] ciężki wypadek samochodowy i przez pewien czas pozostawałam w śpiączce” — wspomina Laurel Richardson, dodając, że kiedy wyszła z choroby nie mogła „dłużej uprawiać matematyki czwartego stopnia”. Nasączone skrajnym doświadczeniem życie, na powrót szuka odpowiadającej mu egzystencjalnej ramy; narratorka czuje to każdą tkanką zranionego ciała, puentując: „To była epifania zmieniająca życie”.

¹⁸ Mówię o „nagłości”, nie znajdując lepszego, na tyle plastycznego określenia, aby w pełni zawarło ono specyfikę doświadczenia epifanicznego w jej *inicjalnym* punkcie. Ostatecznie, gdy znajdujemy się na granicy Słowa z Nie-Słowem, najbardziej adekwatnym wydaje się myślenie — ponownie podążam za Tischnerem — „z wnętrza metafory” (Tischner 2006c: 240); epifania to „momentalny rozbłysk ognia”, „wpadający do jaskini pierwszy promień światła”, to owe „zapalki rozświecone znienacka w ciemności” (Woolf).

Kolejna epifania Richardson karmi się słownym „bezruchem” („Nie wiedziałam, jak mam pisać? Czyje życie mam opisać? Co mam powiedzieć?”), rzucającym jaskrawy snop światła na tożsamościowe rozdroże („W tamtym czasie doświadczałam napięcia między dwiema częściami mnie: naukowca i poetki”).

Wiadomość o niespodziewanej śmierci ojca, stawia Arthura Bochnera w krzyżowym punkcie świata¹⁹, skąd widać wyraźnie krańce horyzontu („moje dni są policzone”).

Nieoczekiwane „spotkanie z Carolyn Ellis” jest zaś epifanią dokonującą, tak ująłby to Józef Tischner, istotnego przesunięcia w przestrzeni międzyludzkich obcować (Tischner 2006b: 19) („W 1990 r. doświadczyłem [...] nieoczekiwanego spotkania z Carolyn Ellis. [...] to był [...] początek wspaniałej przyjaźni, a zarazem rozpoczęcie projektu alternatywnych etnografii”).

„Moja pierwsza epifania zdarzyła się w 1982 r. Wtedy w katastrofie lotniczej zginął mój brat, Rex. Poczułam wówczas, zresztą bodaj jedyny raz w życiu, iż świat wywrócił się do góry nogami” — zwierza się Ellis. Doznawaną przez nią pustkę pogłębia odejście Gene’a Weinsteina; teraz strata jest już na tyle przemożna, że nie pozwala trwać w miejscu, nie dziwi więc, iż płynąca z zewnątrz delikatna sugestia, nieodwracalnie zmienia bieg spraw: „Druga epifania przyszła wraz ze śmiercią Gene’a i reakcjami, z jakimi spotkało się pisanie przeze mnie [...] o relacjach i umieraniu. [...] Paleta komentarzy nadchodzących z różnych stron była poruszająca, momentami zaś wprawiała w osłupienie: «To nie jest socjologia», «To podważa cały socjologiczny dorobek» itd. Wszystkie te głosy działały przewrotnie mobilizująco, sprawiając iż broniłam własnego stanowiska — «To mimo wszystko jest socjologia». Recenzja Normana [Denzina] zawierająca sugestię, że w artykule o retrospekcji jestem schizofreniczna, bardzo mi pomogła w podjęciu decyzji o wycofaniu się z głównego nurtu socjologii i zajęciu miejsca na jej obrzeżach”.

Dysproporcjonalność

Sytuacja, scena, gest, ułamek rozmowy itp. stają się epifanicznymi, gdy *nagle* i pozornie *bez powodu* zyskują „naddatek sensu”; okazują się czymś więcej niż być powinny. Spotkanie Ellis i Bochnera nie jest jednym z wielu spotkań na scenie akademickiego *theatrum mundi*; to spotkanie zyskuje rangę Wydarzenia²⁰. Bochner zagaduje, ale i — dosłownie oraz w przenośni — sam również bywa za-

¹⁹ Zwrot „krzyżowy punkt świata” należy do dorobku Tischnerowskiego (por. Tischner 2006c).

²⁰ „Spotkać to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotykam. Spotkanie jest wydarzeniem” — powiada filozof dialogu (Tischner 2006c: 19).

gadywany²¹. Jego pytanie wywołuje Jej odpowiedź, i na odwrót — po Jej pytaniu natychmiast pada Jego odpowiedź, czyniąc ich dla siebie Tymi Innymi²².

O ile Farberman uwagę o opuszczonym wersie traktuje czysto polemicznie (jako argument podtrzymujący partykularne stanowisko w dyskusji), o tyle Denzin natychmiast dostrzega w niej „różnicę” konstytuującą osobne wspólnoty naukowe.

Lincoln, odkrywając molestowanie dzieci przez nauczyciela, przenosi problem ze sfery odpowiedzialności prawnej w obszar zasad moralnych; widzi w nim ponadto wyraźną wskazówkę dla własnych poszukiwań sięgających etycznych podstaw życia i pracy.

Ciężka choroba u Richardson nie ogranicza się wyłącznie do ubytków somatycznych i ran złośliwych głębokie bruzdy w psychice; śpiączka, w tym przypadku, jest wezwaniem do otwarcia okien, w chwili zatrzęsnięcia się drzwi²³; staje się, jak ująłby to Arthur Frank, *wezwaniem do remoralizacji*²⁴. Choroba, to za-

²¹ O spotkaniu-wydarzeniu Ellis z Bochnerem wspominają niejednokrotnie, przedstawiając ją w różnych wariantach; w Ellisowskiej *Revision*, ta prywatno-publiczna historia brzmi następująco: „*Art*: Kim była ta kobieta — zastanawiałem się. Jak to możliwe, że przebywaliśmy na terenie tego samego kampusu przez ostatnie siedem lat i nie natknęliśmy się na siebie. Oczywiście, prawda jest, że natychmiast uległem także kipiącej z niej pasji i energii (nie wspominając o świetnym wyglądzie). Wydawała się być mniej więcej w tym samym wieku, co ja; w wystąpieniu poruszała temat opieki nad partnerem, który zmarł. Czy jest wolna? A jeśli tak, to czy przeszła już żalobę? Hmm, podobała mi się jej witalność i poczucie humoru. Pomyślałem, że powinienem skorzystać ze sposobności i spróbować wyjść jej naprzeciw. Dlatego cierpliwie wyczekałem chwili, gdy tłum wokół niej zmalał, po czym przedstawiłem się. Opuściliśmy razem salę i wspólnie szliśmy na parking.

Carolyn: Po rozmowie zdecydowaliśmy, że wymienimy się artykułami, które wydaliśmy. W poniedziałek wysłałam studenta, aby dostarczył materiały do skrzynki Arta. Tego dnia, jak i następnego, ilekroć szłam do skrzynki, nieraz w odstępie półgodzinnym, odbierałam artykuł od Arta. Hm, pomyślałam, że jest to rodzaj akademickiego flirtu. Napisałam więc do Arta list; złożyłam mu podziękowania za teksty, dodając: «Cieszę się, że się spotkaliśmy» (Ellis 2009: 112; zapis zgodny z oryginałem).

²² Piękny *passus* o „tym innym” znajduje się u Barbary Skargi w jej *Śladzie i obecności*. „Jest [...] doświadczenie — pisze autorka — w którym całe nasze bycie skupia się jak w soczewce w jednym momencie, w tej właśnie obecnej chwili, doświadczenie rzadkie, ale ten, kto je przeżył, wie, co ono oznacza. Oto wdzierza się w moje istnienie ten inny, którego nagle spotykam. Innych spotykamy ciągle, ale ten nie jest w ich tłumie, staje przede mną twarzą w twarz i w tym momencie zawiesza się mój wieloekstatyczny czas. Ten inny [...] przynosi wstrząs, zachwianie równowagi, która za sobą nie ma przeszłości i jeszcze się nie otworzyła na przyszłość. Swoją obecnością mnie poraża. Mogę się przed tą innością bronić, próbować ją odrzucić, a wreszcie zapomnieć. Ale już ten moment obecności zmienił bieg mojego życia, wyznaczył głęboką cezurę w moim istnieniu. Obecność innego może mi się stać drogą, może być niemożliwa do zniesienia. Spotkanie z katem jest tak samo wstrząsające, jak z kochankiem. I te spotkania tkają nić naszego życia, znacząc w naszym czasowaniu się momenty obecności” (Skarga 2002: 53).

²³ „When God closes a window, she opens a door” to zdanie kończące memuar pt. *At the Will of the Body*, autorstwa Arthura Franka (Frank 2002: 156).

²⁴ „Odkąd ciało doświadczyło śmierci, nigdy nie będzie żyło tak, jak onegdaj” — powiada Frank w *Na lasce ciała* (Frank 2002: 16), a gdzie indziej pisze: „Choroba i niesprawność wzywają

świadczą *casus* Richardson, jest, sparafrazuję pokrewną poprzedniej myśl Franka, niebezpieczeństwem, które zamieniło się w szansę (por. Frank 2002: 1-7).

Twórcza (pisarska) niemoc jawi się jako kategoria tożsamościowa, a nie przejściowy stan ducha.

I wreszcie, momenty odejścia najbliższych (u Bochnera, Ellis) wykraczają poza tragedię osobistą (połączoną z głęboko ludzką potrzebą przeżycia żaloby), przekształcając się w tragedię niosącą konieczność wykonania aksjologicznej wolty.

„Duchowość”

Od epifanii nieodłączna jest transcendencja (łac. *transcendere* — przekraczać), choć w zależności od „podłoża ideologicznego” tworzącego „perspektywę” czytania przez nas **doświadczenia epifanicznego**, wpisuje się ona bądź to w relację byt absolutny (Bóg) *versus* byt ograniczony (człowiek), bądź też wyczerpuje się w planie człowiek *versus* przedmiot zewnętrzny²⁵; pierwsza sytuacja odpowiada teofanii, druga — epifanii świeckiej. W obu przypadkach, „przekroczenie” dotyczy jednak sięgnięcia „poza” sferę materialną, jest, by poszukać obrazowego sformułowania, „otwarcie się” na taką lub inną **nie-zwykłość** (Stefan/Joyce w dalszej części wywodu o zegarze tłumaczy Cranly’emu: „Wyobraź sobie, że moje spojrzenie na zegar to powolne przedzieranie się duchowego oka, które pragnie znaleźć odpowiednią ostrość widzenia. W momencie, gdy starania te zostają uwieńczone sukcesem, przedmiot staje się epifanią” (Joyce 1995: 208-209)). Z „duchowym” atrybutem epifanii wiąże się także jej **aczasowość**; epifania jest „punktowa”, co znaczy, że ujawnia swą siłę, wrzucając osobę w „chwilową pustkę”; w epifanii nie ma *już* przeszłości, a *jeszcze* nie nadeszła przyszłość; epifania jest „wiecznym teraz”. Sens epifanicznego wiecznego teraz przypomina zasadę pustki Lao Tse. „Szprychy tworzą razem koło/ ale to przestrzeń między nimi sprawia, że wóz jedzie./ Z gliny wykonujemy garnek/ ale to pusta przestrzeń wewnątrz/ mieści to, co do niego wlewamy./ Z drzewa budujemy dom/ ale to pusta przestrzeń między ścianami tworzy miejsce gdzie mieszkamy” — mówi mędrzec (Lao Tse 2006: 16). Pustka warunkuje zatem użyteczność tego, co może ją wypełnić, ale i więcej — sprzyja ona uruchomieniu źródłowej potencji, jest luką, owym pominiętym wersem u Richardson; dzięki niemu niemal wszystko staje się możliwe, a przynajmniej urzeczywistnia się to, co przedtem było nie-do-po-myślenia („Ten pominięty wers prowokował, dając nam szansę; to on sprawił, że zaczęliśmy wydawać czasopisma, że powstała przestrzeń pominiętych wersów” (Denzin); „Skończyło się na napisaniu wywiadu-

[call] ludzi do moralnego zaangażowania, ponieważ mają oni do stracenia wszystko, ale i wiele do zyskania” (Frank 2004: 177).

²⁵ Na temat rozumienia transcendencji por. Wciórka 1994: 381.

historii życia niezamężnej matki, Louisy May. To doświadczenie stworzyło osobną przestrzeń, świat w którym możemy czuć się wspólnotą” (Richardson)). Ulotny moment epifanii określa jego pojemna załączkowość, jego modalność, subjunktywność (w znaczeniu Turnerowskim (por. Turner 1995)), powiązana z nieograniczoną wręcz podatnością na wychylenie „ku nowemu”.

Epifania a „zwrotność biograficzna”

Każde **doświadczenie graniczne**, a do takiego należy epifania, najpierw jest, użyję wymownego słownika Barbary Skargi, obecnością samą. Nagłość epifanii, jej transcendentność zmierza ku „surowemu” byciu, lecz — to niezmiennie istotne (!) — w byciu tym się nie wyczerpuje; nad „nagie doznanie”, tak bym to ujął, nadkłada się świadomość o nim, ta natomiast przywodzi do głosu refleksyjność. „Moment refleksji — mówi filozofka — i już ta obecność się odsuwa, już się tworzy dystans, choćby minimalny”²⁶ (Skarga 2002: 51), dystans pozwalający ocenić ważkość przeżycia i jego swoistą niezastępowalność. Epifania bowiem to, by pozostać w duchu impresji *Kwintetu metafizycznego*, „doświadczenie własne, nie na sprzedaż ani wymianę z innymi, doświadczenie oryginalne, z którego czerpię i które mnie budzi, wyzwalaając z zatopienia się w świecie, budzi do tego, co jest [...] moim projektem bycia, a jeśli nie projektem, to własnym widzeniem siebie i tego, co mnie otacza, doświadczenie dające świadectwo czegoś, co jest, a może powinno być istotą mojej egzystencji” (Skarga 2005: 128).

Po wyróżnieniu tego tła, zasadnym wydaje się spojrzenie na epifanię okiem — tak postępował Norman Denzin — dostrzegającym w niej aspekt „**zwrotności biograficznej**”. Epifania działa niczym niezmywalny marker; wyznacza cezurę dzielącą życie na „przed” i „po”, na „wtedy” i „teraz”, *sprzyjając* namysłowi nad tym, kim jestem, kim byłem i kim mam być. Epifania, przy spełnieniu pewnych warunków, okazuje się przełomem, gdyż coś „we mnie budzi, czegoś ode mnie żąda, w jakimś nowym kierunku mnie prowadzi, unieważnia dotychczasowe moje pragnienia i cele. Jak gdyby gdzieś w głębi mnie dokonywało się przeistoczenie, niekiedy tylko częściowe, ale już znaczące, niekiedy istotne, wnikające gdzieś w samą tkankę mej tożsamości” (Skarga 2005: 127-128). Człowiek doświadczający objawienia-iluminacji to ktoś, kogo świadomość ulega znacznemu przeobrażeniu, u kogo przecucie zostaje zamienione w pewność, lub, na odwrót, to, co było pewne, niczym za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, momentalnie staje się wątpliwym, a co za tym idzie, często wymagającym retuszu.

²⁶ Podążę raz jeszcze śladem Joyce’owskiej wykładni epifanii, by za Dedalusem znaleźć w niej „najistotniejszą cechę piękna”, która wszelako poddawana bywa skrupulatnemu osądowi. Piękno, mówi Stefan, „objawia się w prostej, naglej syntezie dostrzegającego je umysłu. A co potem? Potem analiza” (Joyce 1995: 209).

Autobiograficzne opowieści Bochnera, Richardsona, Ellisa i pozostałych naukowych konwertytów są widomymi znakami przemian sytuujących się pomiędzy „żywym doświadczeniem” a nałożoną na nie intensywną pracą świadomości, dążącej do niemal całkowitego przenicowania życia; chodzi o wydobywanie nowej jakości i zaaplikowanie jej dla potrzeb powtórnego formowania mojego „Ja” oraz stojącego za nim świata. „Jeśli doświadczeniu przypisujemy jakość narracyjną — zauważa filozof moralności, Stephen Crites — wówczas nie tylko nasza tożsamość, ale też empiryczny i moralny kosmos, który składa się na nasze życie, mieści się w wielowymiarowej opowieści. [...] dokonujące przekształceń świadomości konwersje lub społeczne rewolucje potrzebują zaznaczenia ich w opowieści. Historie, w których człowiek obudził swą świadomość muszą być wyróżnione; w rozpoznaniu osobistej opowieści w nowej opowieści, zarówno dramat doświadczenia, jak i sposób działania musi zostać przeorientowany. Konwersja jest drugim przebudzeniem (*reawakening*) człowieka, przebudzeniem jego świadomości. Człowiek po konwersji musi zmienić styl, musi tańczyć w nowym rytmie” (Crites 2001: 43).

W tym punkcie poglądy Critesa wykazują zbieżność z myślą Józefa Tischnera, sytuującego problem przemiany świadomości na styku wewnętrznego i zewnętrznego świata człowieka. „Przemiany świadomości są wewnętrznym odzwierciedleniem zewnętrznego dramatu człowieka” — pisze autor *Etyki solidarności* (Tischner 2006c: 242; por. też Tischner 1978), opierając swą argumentację o zasadę solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej; zgodnie z nią „Ja” człowieka zdążać może w dwóch kierunkach. Kiedy „Ja” zaplata się wokół pewnej „osiowej wartości”, wtedy niejako solidaryzuje się z sobą, gdy zaś wartość tę usuwa z pola widzenia, przestaje być wiernym samemu sobie (Tischner 2006c: 242). Co jednak dokładnie znaczy być wiernym sobie?

Wierność sobie — sięgnę po inną jeszcze, acz blisko korespondującą z omawianą właśnie ideą, Tischnerowską myśl — polega na nieustannym poszukiwaniu przez człowieka właściwego mu *ethosu*, a przez niego docieranie do esencjonalnego podłoża egzystencjalnego, prowadzącego mnie i Ciebie do dobra, które nas buduje. Jeśli człowiek „odkryje, gdzie, wśród jakich spraw, z jakimi ludźmi wiąże się j e g o *ethos*, może «przynieść owoc obfity». Jeżeli tego nie znajdzie, będzie żył jak istota obca sama sobie” — dobitnie stwierdza filozof z Łopusznej (Tischner 2006a: 171-172; pisownia zgodna z oryginałem). Jego ustępy na temat dróg etycznego rozpoznania, zachęcają do odnalezienia i takiej — jawnie umiejscowionej, i kto wie, czy nie kluczowej z perspektywy samych narratorów — warstwy w opowieściach o naukowo-prywatnych **nawróceniach**²⁷.

²⁷ Nawrócenie (hebr. *šub*, gr. *epistrephein* — zmiana drogi, powrót, zawrócenie z drogi; gr. *metanoia* — przemiana wewnętrzna) zwykle kojarzone z obszarem doświadczeń religijnych, ma również odpowiednik w doświadczeniu świeckim, gdzie rozumiane jest m.in. jako „przejście w życie wewnętrznym do wyższego stopnia doskonałości”; w tym znaczeniu mówi się o „drugim

Motyw poszukiwania osobowego *ethosu* najbardziej wyraziście uwidacznia się w historiach Ellis i Bochnera; oni to, moim zdaniem, w sposób wyjątkowy odczuwają „**pragnienie**” **dawania świadectwa** o tym, co przeżyli. Słowu „pragnienie” przydają tu barwy metafizycznej w sensie Lévinasowskim. „Odczuwać pragnienie to nie to samo, co odczuwać potrzebę. Potrzeba jest zawsze związana z jakimś «nasycaaniem się» tym, ku czemu się zwraca. Intencjonalność potrzeby jest dwukierunkowa: potrzeba pokarmu kieruje się na chleb, spożywanie chleba jest «syceniem się» wartościami odżywczymi chleba. Podobny rodzaj «sycenia się» występuje w przypadku patrzenia, słuchania, wielu intelektualnych aktów. Ktokolwiek odczuwa potrzebę, ten zarazem niejasno widzi, co mogłoby ją zaspokoić. [...]»

Inaczej w Pragnieniu. «Pragnienie metafizyczne» — pisze Lévinas — dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co Inne absolutnie. Zaspokojenie pragnienia nie syci żadnego głodu, ponieważ dosięga tych, którzy już nasycili swe głody. Pragnienie to «nieszczęście szczęśliwych». Nawet miłość nie podpada pod pragnienie, bowiem jest ona głodem i syceniem. Pragnienie podobne jest raczej ludzkiej dobroci i uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobry, ten pragnie być nim jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale draży» (Tischner 2006b: 71; por. także Tischner 2006c: 28-37).

„There Are Survivors” — tak tytułuje opowieść o śmierci Rexa, Carolyn (por. Ellis 1993). To zasłyszane w radio zdanie, budzące płonną, jak się wkrótce potem okazało, nadzieję, po włączeniu go w opowiadaną historię zyskuje szczególny wydźwięk. Ellis zwraca się bowiem ku tym, którzy uczestniczyli w locie i faktycznie *przetrwali* katastrofę, ale i w stronę tych, którzy, jak ona, choć doznali niepowetowanej straty, wciąż żyją. Pograżona w żalobie odkrywa, że aby uczynić cierpienie możliwym do zniesienia *musi* zacząć opowiadać. Mówi więc i pisze dla siebie, jednocześnie myśląc o innych; *pragnie* wyznaczyć mapę dającą cierpiącym (kimkolwiek oni są) rozeznanie w chaosie płynnego doświadczenia, *pragnie* świadczyć, że życie, mimo wszystko, cenniejsze jest niż śmierć

Autoetnografia *There Are Survivors* wyszła drukiem w 1993 r., ukazując się w odstępie dwóch lat od chwili opublikowania w roku 1995 *Final Negotiations*. Co ciekawe, wydarzenia przedstawione w obu narracjach rozegrały się ponad dekadę wcześniej. Rex zmarł w 1982 r., natomiast Gene Weinstein odszedł kilkanaście miesięcy po nim. Wspominam o tym fakcie, uznając, iż trwająca ponad dekadę cisza jest zbyt wymowna, aby dało się pozostać wobec niej obojętnym interpretacyjnie. Jak zatem rozumieć dziesięcioletnie z górą milczenie?

Otóż, w moim przekonaniu, ugruntowuje się ono w dwudzielnym podłożu — czysto osobistym, by nie rzec — intymnym oraz profesjonalnym, związanym z potrzebą wypracowania słownika, nadającego się do spożytkowania przez

nawróceniu”, wywołującym — według pojęcia Jana Pryszmонта — „nowe nastawienie osobowe” (por. Pryszmont 1994: 293).

naukowy kolektyw. Wszelako wydaje się, iż istnieje punkt, w którym wyróżnione obszary zbiegają się i zazębiają.

Bywa, iż doświadczenia skrajne, traumatyczne przyoblekają nas w ciszę; milknę, gdy ból mnie przerasta, gdy staje się zbyt wielki, abym był w stanie go wyrazić, wypowiedzieć. Ta prawidłowość na długi czas powstrzymywała ocalałych po Holocaulście Żydów, przed powrotem nie tylko w pamięci, ale i usty nych wspomnieniach do dramatu wojny (por. m.in. Frankl 1959); język traci swą moc również w obliczu ciężkiej choroby (*vide* przypadek Laurel Richardson); wtedy funkcję mowy, oczywiście nie wprost, przejmuje ciało. „Poważnie chorzy ludzie — zauważa Arthur Frank — są zranieni tak cieleśnie, jak i głosowo. [...] w milczeniu, pomiędzy słowami, przemawia tkanka” (Frank 1995: xii) (ból zmuszający do krzyku?); zresztą, kontekst choroby w ogóle, niekoniecznie tej o charakterze przewlekłym czy terminalnym, działa na niekorzyść „mówienia”, przynajmniej w warstwie potocznego użycia języka. Cierpienie, ból bezwzględnie obnażają wszelkie lingwistyczne niedoskonałości, co obrazowo ujęła kiedyś Virginia Woolf: „W angielskim — powiada ona — z dużą swobodą oddającym myśli Hamleta i tragedię Leara, nie ma żadnych słów opisujących drzenie czy ból głowy. Kiedy zakochuje się zwykła uczennica i chce wyrazić uczucia, ma w zana-dru Shakespeare’a czy Keatsa; ale pozwólmy cierpiącemu pacjentowi spróbować opisać ból [*sic*] głowy, a przekonamy się, jak szybko język nadwątli swą potencję. Pacjent będzie zmuszony wykuwać słowa samodzielnie i, trzymając w jednym ręku ból, w drugim grudkę czystego dźwięku (jak, być może, czynili mieszkańcy wieży Babel), zderzać je ze sobą do momentu, kiedy w końcu pojawi się całkiem nowe słowo” (Woolf 1967: 194).

Nowe słowo Virginii Woolf mieści się, gdyby potraktować je jako przenosię, w sferze Ellisowskich dążeń do odnalezienia własnego głosu (czytaj: rekonstrukcji „Ja”), który — skondensuję bieg spraw — finalnie okazał się być połączonym głosem *wounded-storyteller*a (Frank 1995) i wrażliwego, zaangażowanego badacza społecznego. Jak kształtowały się poszczególne etapy dochodzenia do tego punktu?

Ellis zaczyna od skonfrontowania traumatycznego doświadczenia z pier-wiastkiem racjonalnym, w terapeutycznym wymiarze pisania upatrując nici Ariadny zdolnej wyprowadzić ją z labiryntu kryzysu: „«mam zamiar siedzieć i pisać o tym, co dzieje się z moim życiem, ponieważ nie jestem w stanie poradzić sobie z tym w żaden inny sposób» — stwierdza, dopowiadając: Kiedy zaczęłam pisać, byłam zaskoczona tym, jak pisanie uporządkowało moje myśli, pomogło mi odsunąć je na bok i przejść do tego, co dalej musiało być zrobione. Ten proces był *racjonalnie* terapeutyczny” (Holman Jones 2000: §47; kursywa w oryginale). W innych miejscach czytamy: „Pisanie służyło mi za środek ułożenia «małych zdarzeń» w większy obraz rozpoznawalnego wzoru, do pewnego stopnia sprzecznego z «dezorientacją i dezintegracją», zbieżnymi z żywym doświadczeniem. Ten wzór dawał poczucie, nieco bezpodstawne, kontroli

i racjonalności działania, które, jak mówi [Nancy] Mairs, «może utrzymać nas przy zdrowych zmysłach pomimo tego, że nikomu nie jest w stanie ocalić życia»²⁸ (Ellis 1995: 328). „Nie mogłam przestać pisać, ponieważ [pisanie] pomagało mi [...] radzić sobie ze stratą, nadając znaczenie codzienności i utrzymując ciągłość zdarzeń. Czasami czułam się, jakbym walczyła o utrzymanie zasadności mojej pracy, w celu uporządkowania i rozbudzenia na powrót głębszego sensu mego życia — życia w tamtej chwili zaledwie pozornie bezpiecznego, unoszącego się w łodzi wiosłowej, nieustannie zderzającej się z niebezpiecznymi falami, bez względu na to, jak układałabym wiosła. W którą stronę popłynę? Czy siła i nieprzewidywalność fal sprawi, iż moje obawy przykryje płaszcz milczenia? W końcu włożyłam wiosła do wody i wyruszyłam w drogę, ciekawa, dokąd mnie zaprowadzi” (Ellis 1995: 309).

Zasugerowałam wyżej, iż długie Ellisowskie milczenie wynikało nie tylko z prób radzenia sobie ze stratą jako taką (wymiar doświadczeń osobisto-intymnych), ale ze stratą, która, co bezpośrednio potwierdzają wypowiedzi autorki *Final Negotiations* (por. Ellis 1995: 303-337), w jej zamyśle, od pewnego momentu aspirowała do przybrania formy naukowej — pracy etnograficznej/socjologicznej. Kłopot polegał wszakże na tym, że ani Carolyn, ani nikt z najbliższego grona współpracujących z nią osób, nie dysponował odpowiednim słownikiem nadającym się do zastosowania przy opisie doświadczeń granicznych, bez jednocześnie odzierania ich z bardzo subtelnych znaczeniowo sensów. Problem ten stanie się nieco jaśniejszy, gdy podejdziesz się do niego z metapoziomu rozważań Ludwika Flecka oraz, bliższego naszej epoce, Richarda Rorty’ego.

Przy okazji polemiki z psychiatrą i filozofem medycyny, Tadeuszem Bilikiewiczem, Fleck powiada: „Wydaje się, że mniej ważne jest rozpatrywanie całych poglądów i teorii, jak np. ewolucjonizmu embrionalnego XVIII wieku, niż analiza poszczególnych tekstów, na wzór analizy nieznanego szyfru. Nie można oddać dzisiejszymi słowami treści poglądu odległej epoki, bo poszczególne pojęcia tej epoki są niewspółmierne z dzisiejszymi. «Zarodek» poglądów XVIII wieku to coś całkiem innego niż zarodek dzisiejszego stylu embriologii. [...] Stylowa

²⁸ Ellisowskie zwierzenie jest pokrewne temu, co przeżywała Laurel Richardson: „Po wypadku samochodowym i śpiączce — opowiada ona — nie mogłam znaleźć najprostszych wyrazów, dużo gorzej pamiętałam nazwiska, daty, tytuły czasopism, miałam też trudności z rozwiązywaniem testów ze statystyki i arytmetyki wyższego rzędu. Mimo że nie byłam w stanie wypowiedzieć tego, co działo się w mojej głowie odkryłam, że mogę o tym pisać. Jeśli nie mogłam znaleźć wyrazu, którego potrzebowałam, pisałam jego początkową literę lub zostawiałam puste miejsce. W pisaniu tempo i tematy były tylko moje, wykraczały poza nieznośne przepytывanie ze strony innych. Pisanie pozwoliło mi utrwalić drobne myśli, przerobić je, uzupełnić luki, zawiązać je ze sobą, myśli po myśli. Pisanie dało mi poczucie kontroli nad czasem i przestrzenią oraz wiarę w to, że wrócę do sprawności. Pisanie było metodą, pisanie konstituowałam świat i rekonstruowałam siebie. Pisanie stało się narzędziem służącym mi do nauki o sobie i świecie. Pisałam, więc żyłam. Pisanie było i jest tym, *jak* docieram do wiedzy” (2001: 33; kursywa w oryginale).

aura pojęć zmienia się, za nią zmieniają się poglądy. Otóż trzeba przede wszystkim badać tę aurę pojęć, ich stylowe zabarwienie, odbijające się w zwyczaju językowym odnośnie używania pewnych słów, *zwłaszcza metaforycznego ich używania*. To dopiero otwiera drogę do badania stylu myślowego epoki” (Fleck 2007d: 268; kursywa w oryginale).

Odkrywcze przeczucia Flecka, znajdują wsparcie w kongenialnych z nimi, przenikliwych ustaleniach Rorty’ego. Autor *Konsekwencji pragmatyzmu* zauważa, iż „przełomy naukowe są nie tyle sprawą decyzji co do prawdziwości jednej z wielu rozmaitych hipotez, lecz kwestią odkrycia właściwego żargonu, w którym przede wszystkim hipotezy należy przedstawiać” (Rorty 1998: 241). Żargon naukowy jawi się tutaj nie jako środek, za pomocą którego zmierzamy do opisu rzeczywistości taką, jaka ona naprawdę jest, ale jako środek odpowiadający na lokalne, chwilowe zapotrzebowanie konkretnych społecznych światów. Nie ma uniwersalnego „języka nauki”, jest za to wiele „małych języków”, „żargonów” stwarzających szansę „radzenia sobie z rzeczami”; to pragmatyczne podejście zakłada, w przypadku konstytuowania się jakiegokolwiek nowego nurtu badawczego (i powiązanej z nim naukowej wspólnoty moralnej; kolektywu myślowego), każdorazową konieczność „polowania na nową terminologię”, „rozglądania się za słownikiem”, wynajdowania „adekwatnych” pojęć i pojemników na nie, czyli form ich wyrazu. Poszczególne słowniki „są użyteczne lub bezużyteczne, dobre lub złe, pomocne lub mylące, subtelne lub prostackie itd.; ale nie są «bardziej obiektywne» czy «mniej obiektywne», ani mniej, ani bardziej «naukowe»” — pisze filozof od dobrej nadziei (s. 252). To stwierdzenie jest o tyle ważne, iż pozwala jego autorowi poprowadzić nas do — w takim samym stopniu radykalnej co logicznej — konsekwencji brzmiącej: „jeżeli odrzucimy tradycyjne pojęcia «obiektywności» i «metody naukowej», to będziemy mogli uznać, iż nauki społeczne są przedłużeniem literatury — interpretują innych ludzi dla nas, tym samym wzbogacając i pogłębiając nasze poczucie wspólnoty. [...] Zatarciu ulegają granice między powieściami, gazetowymi artykułami i wynikami badań socjologicznych” (s. 252).

Ustalenia co do języków nauki, Rorty, swoim zwyczajem, przenosi na poziom nauk społecznych, by wyróżnić dwie zasadnicze, obowiązujące współcześnie tendencje słownikowe: po pierwsze, chodzi o „opis sytuacji ułatwiający ich przewidywanie i kontrolę”, po drugie, o „opis pomagający w podjęciu decyzji, co robić” (s. 246). Słownik przewidywania i kontroli jest **słownikiem polityki**; słownik wspierający podejmowanie decyzji jest **słownikiem etyki**. Sięgam po te rozróżnienia, gdyż, skrótkowo, a co za tym idzie, także w pewnym uproszczeniu, pozwalają one odtworzyć szlak, jakim podążyła Carolyn Ellis i jej kolektywni pobratymcy.

O pracy „sprzed przełomu”, powstałej na podstawie inicjalnych badań terenowych odbytych wśród rybaków w Zatoce Chesapeake, jej autorka wypowiada się następująco: „Moja dysertacja została uporządkowana wokół «prawomocnych» socjologicznie tematów — struktura społeczna, rodzina, praca oraz zmiana

społeczna. W ramach tego horyzontu omawiałam «twarde» socjologiczne zagadnienia takie, jak osobiste przywiązanie, źródła kontroli społecznej, wzajemność, konformizm społeczny, statusy obywatelskie, indywidualizm, centrum i peryferie. Przy zastosowaniu takich kategorii ciężko było jednak uchwycić złożoność życia rybaków, i z tego powodu często nie byłam przekonana odnośnie do rozróżnień, jakie zmuszona byłam poczynić. Te teoretyczne koncepty wydawały mi się tak mgliste, subiektywne i eteryczne, jak doświadczenie emocjonalne. Z perspektywy dzisiaj, położyłabym dużo większy nacisk na odczucia ludzi, które były moim głównym obszarem zainteresowań” (Ellis 1995: 6).

Ostatnim zdaniem Carolyn jednoznacznie opowiada się za wyborem *słownika etyki*, odkąd zamiast zwracania się twarzą *ku scenie* (Tischner nazwałby to „stosunkiem intencjonalnej obiektywizacji” (2006c: 7)), kieruje ją *ku człowiekowi*; stawia na działanie się *między nami*. „Patrząc wstecz, wiem również, iż chciałabym być bardziej obecna w moim pisaniu o społeczności rybaków. Przeważnie opisuję «ich», rybaków, jako wchodzących ze sobą we wzajemne interakcje, przy całkowitym przesunięciu mnie w róg, gdzie jestem niewidzialna. W rzeczywistości, większość z tego, czego się nauczyłam przyszła przez moje interakcje z ludźmi, w szczególności ich reakcji na mnie. [...] Bałam się wypowiadać w pierwszej osobie, gdyż wcześniej powiedziano mi, że to jest «nieprofesjonalne» i czytelnicy mogą pomyśleć, iż nie byłam neutralna i zdystansowana” (Ellis 1995: 6).

Akcenty postulujące obecność mnie-badaczki z nimi — obecność, którą z założenia uaktualniać powinien etnograficzny/socjologiczny tekst — pojawiają się w finalnym etapie pracy świadomości „po przełomie”, a wiążą się z silnym imperatywem nasączania nauk społecznych pierwiastkiem humanistycznym w ogóle. Nie ma być to zresztą ścieżka zindywidualizowana, osobnicza, pokonywana przez samotnego wędrowca-konkwistadora. Wprost przeciwnie — Ellis z całych sił dąży do stworzenia „kolektywnego projektu, szukającego sposobów humanizowania socjologii, kreowania przestrzeni dla eksperymentalnych tekstów, i pisania opowieści niosących ze sobą znaczenia powodujące zmiany w życiu ludzi” (Ellis 1995: 336). Ów projekt zaczął się w dramatycznym, uwarunkowanym bólem egzystencjalnym miejscu, by następnie przenieść się w miejsce publiczne, zajmowane przez człowieka pogrążonego, jak rzekłby Lévinas, w biedzie, kogoś usilnie poszukującego swej *axis mundi*. Przygotowując pierwotną wersję *Final Negotiations*, ich autorka odczuwa wielkie rozterki: „[...] wiedziałam, że nie chcę pisać tradycyjnej akademickiej pracy, a jedynie książkę, która przemawiałaby terapeutycznie do szerokiej publiczności i socjologicznie do wspólnoty akademickiej. Wszelako, obawiałam się, że to będzie zbyt wiele historii do opowiedzenia zbyt wielu ludziom za jednym razem. [...] Jaką książkę mam napisać? Czy opowiedzieć własną historię, czy też użyć jej do socjologicznej analizy? Czy będzie to książka przeznaczona dla badaczy społecznych, czy dla masowego czytelnika? Jeśli dla badaczy społecznych, to czy będą to wszyscy socjologowie, czy tylko jakieś wybrane sekcje, jak np. symboliczni interakcyoniści, ci, dla których pisałam

artykuły. Będzie to książka autoterapeutyczna, czy przyczynek do literatury socjologicznej?

Straty Gene'a (1985) i mojego brata (1982) odnowiły się, gdy, w wieku 14 lat, odszedł mój pies (1986), a potem umarł mój ojciec (1987). Każda reakcja poddająca w wątpliwość sensowność mojej pracy ujawniała wzrastającą obawę następnej straty — straty tożsamości akademickiej. [...] Podobnie do niezbywalnego bólu i niejednoznacznych odczuć, jakie towarzyszą stracie najbliższych, krytyka mej pracy dublowana głosami o jej ważności, czyniła ukończenie zamierzenia trudnym" (Ellis 1995: 309). Ellisowskie zmagania nie idą na marne, przekuwają się w dyskurs „łączący żywe doświadczenie człowieka z badaniami nad emocjami i intymnymi relacjami, co skutkuje wiedzą, gdzie «serce i głowa idą w parze». Od kiedy dyskurs ten stał się częścią socjologii, **moje życie i moja praca idą razem**. Skutkiem tego jest socjologia wiążąca życiowe doświadczenie z dążeniem do wiedzy. Takie podejście sprawia, iż aktywność socjologiczna nabiera **osobistej wartości** [zapłata się z osobistym *ethosem* — M.K.] i antycypuje socjologię podobną do antropologii, swego czasu scharakteryzowaną przez [Victora] Turnera jako «coś więcej niż kognitywna gra rozgrywana w naszych głowach i zapisana — przynajmniej to — w poniekąd nużących czasopismach»" (Ellis 1995: 335; podkreślenia — M.K.).

*

„Muszę wziąć odpowiedzialność za moje życie/opowieść” — kategorycznie orzeka Carolyn Ellis (1995: 333), jednoznacznie określając w ten sposób kierunek swej nowej drogi. Przed podobnym wyzwaniem staje Arthur Bochner; w dniu śmierci ojca wchodzi on w sytuację graniczną, ta zaś zawsze wymaga od człowieka postawienia decydujących pytań. Jak powiada Józef Tischner: „W «sytuacji granicznej» człowiek jakby ocierał się o «granicę» swego bytu ludzkiego. W takim momencie albo się siebie traci, albo się siebie odzyskuje. Bowiem zawsze wtedy coś się w sobie buduje i coś się w sobie niszczy. Człowiek jest naprawdę taki, jaki jest w «sytuacji granicznej».

Podstawowym doświadczeniem «sytuacji granicznej» jest doświadczenie odpowiedzialności. Jestem, jaki jestem. Odpowiadam za siebie. Moja jest zasługa, moja jest wina. Mam odwagę popatrzeć we własne wnętrze i przyjąć siebie bez uników.

Istotnym znamieniem osoby jest zdolność do przyjmowania odpowiedzialności. Nic tak nie świadczy o dojrzałości człowieka, jak zdolność do przyjmowania odpowiedzialności. Człowiek został wrzucony w świat zarazem realny i idealny i jest odpowiedzialny za to, w jakim zakresie te dwa światy spotkają się ze sobą" (Tischner 2006a: 186-187).

W autorze *It's About Time*, w chwili odejścia ojca zderzają się dwa światy — świat twardej nauki, którą dotychczas się parał oraz świat przyziemnych,

namacalnych, a — po tym, co się stało — nabierających głębokiego sensu, odczuć typowo ludzkich. Bochner wie (lub jedynie przeczuwa), że od wyboru, jakiego dokona, zależy jego dalsze życie. Może siebie stracić, może ocalić...

„Czułem się otumaniony i zmieszany jak bokser, który zamroczony po pierwszym ciosie zadanym przez silniejszego rywala słyszy konkurujące ze sobą głosy. Jeden z nich szepce mu do głowy: «zignoruj ból, walcz zgodnie z planem», drugi woła ze środka rany zagnieżdżonej w ciele pogrążonym w bólu, przedkładając nad autorytetem świadomości doświadczenie cielesności.

Głos w mojej głowie mówił mi: «jedź do Tamy tak szybko, jak to możliwe. Matka będzie cię potrzebować. Spodziewa się, że zajmiesz się wszystkim, zorganizujesz pogrzeb i podtrzymasz rodzinę na duchu». Nagle trzy referaty, jakie miałem wygłosić na konferencji przestały mieć znaczenie, aczkolwiek byłem zbyt odpowiedzialny, aby opuścić sesję bez uprzedzenia [...].

Lecz drugi głos wciąż zaprzętał moje myśli. Kręciło mi się w głowie, jak gdybym stał na krawędzi niebezpiecznego klifu. Kiedy otarłem łzy spływające po twarzy i poczułem napływ niepokoju wiercącego mi dziurę w brzuchu, zmroziła mnie świadomość, że nie mogę zamknąć tego, co czuję za pomocą rozmyślnego aktu kontroli. Śmierć ojca nie była po prostu kolejnym zdarzeniem wymagającym uporządkowania, czymś, co miało być przeżyte i odłożone na bok. Nie chodziło tu wyłącznie o zburzenie moich weekendowych planów, ale o coś dużo poważniejszego” (Bochner 1997: 419).

Gdy Art — przygnieciony totalnością doświadczenia — nie ma dość siły, by podnieść z widełek słuchawkę telefonu i powiadomić znajomych o zaistniałych wypadkach, dzieje się coś nieoczekiwanego, pojawiają się symptomy wielkiej wewnętrznej przemiany, niosącej za sobą konsekwencje tak dla Bochnera-człowieka, jak i dla Bochnera-naukowca: „Kiedy siedziałem w kącie i obserwowałem Herba zajmującego się załatwianiem moich spraw, przywołałem w pamięci czasy, gdy próbowałem rozmawiać z nim o moich zainteresowaniach dotyczących zrobienia badań nad śmiercią i umieraniem. Te rozmowy nie zabrnęły zbyt daleko. Herb odrzucał moje zaproszenia do zagłębienia się w ten temat, a ja czułem się rozczarowany tym, że nie mogliśmy się porozumieć. Teraz zacząłem rozumieć, dlaczego tamte rozmowy były takie frustrujące i sztuczne. Wówczas rodzice Herba już nie żyli, a moi tak. Dla Herba śmierć była czymś spersonalizowanym — dla mnie pozostawała problemem akademickim. O czym mielibyśmy rozmawiać w takich okolicznościach? Jak mogliśmy mówić tym samym językiem? W wyniku śmierci ojca wszedłem w inny wymiar, ten, który gdzieś był zagubiony, kiedy Herb i ja poprzednimi razy próbowaliśmy rozmawiać o śmierci; wciąż nie poruszaliśmy tematu śmierci i straty, ale gdy Herb spojrzał na mnie z drugiego końca pokoju, poczułem rodzaj komunii, która wydarza się, kiedy dwoje ludzi spleta się w tej samej materii doświadczenia.

Podczas długiej podróży samolotem uświadomiłem sobie, jak nigdy przedtem, że jestem człowiekiem. Wiem, że to, co mówię brzmi zaskakująco, ale

wierzę, iż jest to prawda. Nagła śmierć ojca zmusiła mnie, bym uchwycił znaczenie tego, jak przygodne, ograniczone i relatywne może być doświadczenie człowieka. Większość z nas uświadamia sobie, że strach przed śmiercią wyziera gdzieś spomiędzy szczegółów życia codziennego, ale uśmierzamy nasz lęk, ponieważ zdajemy sobie sprawę, że mógłby on nas zainfekować, gdybyśmy pozwolili mu wychynąć na powierzchnię. Kiedy nasze życie zostaje przerwane przez prawdziwą śmierć, nasz system immunologiczny ulega osłabieniu. Wówczas, jeśli na to pozwolimy, możemy pozbyć się ochronnego dachu, skutecznie zakrywającego nagi fakt, że tak naprawdę nie kontrolujemy naszego życia. [...]

Śmierć ojca sprawiła, że możliwe, a nawet konieczne stało się widzenie przeze mnie w innym świetle skutków oddzielenia «Ja» akademickiego od «Ja» osobowego. Na uniwersytecie czy konferencji wchodzimy w, i wychodzimy z konceptualnych ram, nie doznając niczego pokrewnego doświadczeniowemu szokowi czy też epifanii. Kiedy zmarł mój ojciec w chwili, gdy udawałem się na konferencję o komunikacji, wewnątrz **mnie** starły się dwa światy, dając mi wyobrażenie o tym, jak bardzo oswojony jest świat akademicki w porównaniu do surowości przeżywanego doświadczenia [...].

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

Wyrażone w postaci wewnętrznego dialogu, w dużej mierze skierowane ku sobie samemu, wyznanie Arthura Bochnera, niepostrzeżenie zamienia się w wezwanie i wyzwanie²⁹, nabierając Tischnerowskiego ducha pracy nad poszukiwaniem i odkrywaniem *ethosu*: „Moje zmagania po śmierci ojca nie były kryzysem naukowym, ale moralnym — mówi Art i dodaje: to właśnie pytania moralne, jakie zrodziły się rzuciły długi cień na moje osobiste i akademickie życie. Musiałem podjąć kroki zarówno co do własnego życia, jak i życia mego ojca. W jaki sposób różne części mojego życia są ze sobą połączone? Jakie wartości kształtują życie, którym chciałbym żyć? Jak wyglądałoby moje życie akademickie, gdybym zaszczerpił w nie te wartości? Jak dałoby się to odczuć?” (Bochner 1997: 423). Uciekając od obiektywizmu, w którego obrębie (bez względu na to, jakie były tego przyczyny) wcześniej poruszał się Bochner, po feralnych wypadkach udaje się on na wyprawę z biletem w jedną stronę: powołując się m.in. na — podobne kropłom wody drążącym szczelinę w skale nazywanej scjentystycznym obrazem świata — poglądy Stanleya Milgrama, Thomasa Kuhna, Ronalda Lainga, Kenetha Gergena, a przede wszystkim Richarda Rorty’ego, domaga się od siebie radykalnej zmiany optyki światopoglądowej z osadzonej na *dążeniu do poznania* na *dążenie do sprawiedliwego działania*; stąd rodzi się postulat konieczności odejścia od czystej teorii naukowej, na rzecz realizowania czegoś, czemu Art nadaje miano

²⁹ Korzystam z podziału dokonanego przez Małgorzatę Czermińską (2000).

teorii społecznej. O ile pierwsza jest — uznawanym za zdystansowany do życia i wolny od wartości — splotem abstrakcyjnych pojęć i terminów, o tyle druga za cel obiera żywe uczestniczenie w budowaniu rzeczywistości opartej na idei społecznej i komunikacyjnej aktywności. „W świecie społecznej teorii mniej dbamy o reprezentację, bardziej o komunikację. Porzucamy złudzenie transcendentalnej obserwacji w imię możliwości, jakie dają dialog i współpraca [*collaboration*]. Społeczna teoria pracuje w przestrzeni między historią a przeznaczeniem. Świat społeczny jest rozumiany jako świat powiązań, kontaktu i relacji; jest także światem obfitującym w znajdujące się w centrum uwagi znaczenia, wartości, politykę i dylematy moralne” (Bochner 1997: 435).

Zakończenie

Na koniec proponuję zwrócić uwagę na kwestię, która posłuży za klamrę domykającą moje rozważania. Émile Cioran w książce *Święci i łzy* pokusił się o stwierdzenie, iż „wszystkie nawrócenia są nagłe, dojrzewają jednak całymi latami, powoli i tajemniczo. Rejestrujemy tylko wybuch, naoczne ujawnienie się; w rzeczywistości jest tylko *data*. [...] Wizje to raptowne projekcje długiego procesu kiełkowania” (Cioran 2003: 147; kursywa w oryginale). Przypomnij sobie, Drogi Czytelniku, dialog Stefana z Cranly’em... Zegar na Ballast Office, każdego dnia widywany przez Dedalusa, odbywającego piesze wycieczki po ulicach Dublina, pewnego razu wreszcie staje się epifanią; lecz... zanim się to dokonało... wykonanych zostało wiele gestów (Stefan: „Będę go mijał raz po razie, napomykał o nim, wspominał, spoglądał”), składających się na „powolne przedzieranie się duchowego oka, które pragnie znaleźć odpowiednią ostrość widzenia. W momencie, gdy starania te zostają uwieńczone powodzeniem, przedmiot staje się epifanią” (Joyce 1995: 208-209).

A zatem: epifania nie jest zawieszona w próżni, nie zawsze i nie wszędzie.

„Nadzieje i obawy, migające mi przed oczami urywki z telewizji pokazującej dryfujących po rzece Potomac pasażerów z samolotu mojego brata, zostały przezwane prawdziwym życiem w postaci dławienia się Gene’a i jego wołania o rozsupłanie węża od butli z tlenem. Nagle, naukowo uprawomocnione ankiety o źródłości wydały mi się bez znaczenia. W zamian chciałam rozumieć i radzić sobie z intensywnymi emocjami, które kłębiły się we mnie po stracie brata i odczuwaniu strasznego bólu, jakiego doświadczałam wraz z pogarszającym się stanem zdrowia Gene’a” — wyznaje Carolyn Ellis (1995: 8), przejmująco opisując moment doznania świadomościowej przemiany. Nie był to jednak, jak się okazuje, radykalny zwrot ufundowany na zgłiszczach starego świata, ale raczej odważne, pełne otwarcie uchylonych już drzwi. We *Wprowadzeniu do Final Negotiations* (nosi ono tytuł *Początek*), znajdują się mikroopowieści przybliżające meandry

akademickiego życia badaczki „przed przemianą”. Narratorka przedstawia w nich siebie jako postać na wskroś ambiwalentną, rozdartą pomiędzy chęcią sprostania poważnym naukowym wyzwaniom (wymagającym stosowania się do rygorów obiektywizmu i zdystansowania emocjonalnego wobec przedmiotu badań) a dążeniem do wchodzenia w bliskie relacje z ludźmi. Już pierwsze prace terenowe, te prowadzone w Zatoce Chesapeake, wywołują u badaczki pogłębiające się z dnia na dzień wrażenie kontrydycyjności tożsamościowej: „Często doświadczałam konfliktu pomiędzy byciem zdystansowaną i niezaangażowaną (zgodnie z tym, do czego mnie przygotowano) a byciem pełną uczestniczką; pomiędzy kodowaniem jedynie «obiektywnych» obserwacji działań i języka rybaków a moim odczuwaniem ich życia emocjonalnego, co wymagało ode mnie zaangażowania. Nierzadko — w wyniku obaw o sprostanie normom badawczym i wypełnienie roli neutralnego badacza społecznego (tego zostałam nauczona) — zdystansowanie wygrywało z zaangażowaniem.

Kiedy wróciłam na uniwersytet, aby pisać moją dysertację, borykałam się z ograniczeniami zdystansowanej prozy naukowej i wymogiem posługiwania się autorytatywnym, niezaangażowanym głosem. Pomimo tego, że ciężko pracowałam, by dostosować się do tych zasad, profesorowie, których lubiłam napominali mnie za «bycie tubylcem» i okazywanie zbytnej sympatii w stosunku do badanych” (Ellis 1995: 6).

W dalszych ustępach Carolyn pisze: „Jednakże, nawet podczas tych badań, zwróciłam się ku opowieściom, aby za ich pomocą przekazać żywe doświadczenie; naciskałam na umieszczenie winiet ukazujących konkretne sytuacje. W tych opowieściach byłam okazjonalnie obecna, choć prawie nigdy nie mówiłam i nie czułam. Mimo to, nawet wtedy, wiedziałam, że chcę zapoznać czytelnika z głosami uczestników i wprowadzić go w akcję. Winiety wypełniły życiem bierne mówienie o, i kategoryzowanie rybackiej społeczności” (s. 7).

Widziana w takim kontekście Ellisowska epifania, zdaje się wieńczyć konkretny etap zmagania z „Ja”, by stać się zaczynem kolejnej ich odsłony; jest zatem punktem osobliwym, wszelako wpisującym się w bardzo szeroki łuk życia.

Zbliżone, jeśli nie tożsame w swej wymowie w stosunku do wytropionych u Ellis, wątki, znajduję w biografiach Bochnera i Richardson oraz korespondujących z nimi tekstach. Śmierć ojca, owszem, skłania autora *It's About Time* do wykonania decydującego ruchu, ale czy jest rzeczywistym początkiem przemiany? We wrześniu 2010 r., odbywając staż na Wydziale Komunikacji Uniwersytetu Południowej Florydy (macierzystej uczelni Bochnera i Ellis), zapytałam Arta o początki jego zainteresowań metodologią jakościową. Ku memu zaskoczeniu nie wspomniał on o odejściu ojca; bez wahania odwołał się za to do innych tragicznych zdarzeń. Opowiedział mianowicie o chorobie psychicznej swej pierwszej żony i próbach odnalezienia się w tamtej sytuacji, a także przemyśleniach, jakie wzbudziły w nim lektury książek, najpierw, w 1974 r., Julesa Henry’ego (*Pathway to Madness* (1965)), potem Roberta Colesa (*The Call of Stories* (1989)).

Niezwykłe intrygującym jawi się także tło, na którym umieszcza siebie Laurel: „Zastanawiam się, czy nie zacząć upatrywać mego jakościowego doświadczenia w dniu moich urodzin. Myślę, iż to, że jestem osobą marginalną, korzeniami wrosła w dwie kultury³⁰, skonstruował mnie jako socjologa i jako badacza jakościowego. To jest dar. Miałam szczęście, że urodziłam się w dwóch różnych kulturach. Dalej popchnął mnie kurs zatytułowany *Organizacja, metody i zasady nauki*. W czasie tego kursu wykonywaliśmy pracę intuicyjną, dedukcyjną, indukcyjną, redukcyjną; i to dało mi wyobrażenie, iż nie ma jednej drogi uprawiania nauki, są różne sposoby na docieranie do wiedzy” (Ellis, Bochner et al. 2007: 236).

Na wstępie rozdziału zasugerowałem, że jakościowa rewolucja nie ziściłaby się, gdyby nie pojawienie się liminalnych jednostek, zgrywających się z „duchem czasu”. Przyszedł odpowiedni moment na krótkie rozwinięcie tej myśli.

W *Dramas, Fields, and Metaphors*, zbiorze esejów wyjaśniających i egzemplifikujących teorię „stanów przejścia”, jej twórca, Victor Turner, wskazał na niebagatelną funkcję, jaką w procesie zmian kulturowych pełnią „postaci indywidualistyczne”. Ci „graniczni myśliciele”, nastawieni mało konformistycznie wobec zastanego świata „nieuznani prawodawcy ludzkości”, widzący dalej, ostrzej i głębiej od innych „profeci” — takich nazw używa wybitny antropolog — wykazują się skłonnościami do przekraczania sztywnych konwencji, testując przyjęte za obowiązujące normy i zasady po to, aby skupiać się na maksymalnym wykorzystaniu „mocy, które drzemią w człowieku”. „W liminalności — powiada autor *Dramatów* — tkwi załazek nie tylko religijnego *askesis*, dyscypliny i mistycyzmu, lecz również filozofii i nauki czystej” (Turner 2005: 204). Jedno i drugie zadanie wypełniają bowiem „ludzie oddzieleni”, przynależni — z własnego wyboru, bądź zewnętrznego wskazania — do społecznych, egzystencjalnych i mentalnych (wyobrażeniowych) stref granicznych, marginalnych, obrzeżnych, do obszarów — koniecznie należy dodać — umożliwiających przebywającym w nich, odbiór rzeczywistości w perspektywie nieosiągalnej dla zasiedlających kulturowe centra. Do grona „liminalnych myślicieli”, Turner zalicza m.in. czujących ducha zmiany, postrenesansowych pisarzy, artystów i filozofów (Turner 2005: 19), ja zaś obok tychże nie waham się ustawić twórców jakościowego kolektywu myślowego. Do takiego posunięcia zachęca mnie, *nomen omen*, Ludwik Fleck [*sic!*], uważnie, by nie powiedzieć — właśnie na sposób liminalny czytany Ludwik Fleck. Odsłaniając kulisy odkryć naukowych, autor *Stylów myślowych i faktów* pisze, iż odbywają się one poprzez pojawienie się w epoce równowagi swoistego niepokoju intelektualnego i tendencji do zmian, rodzących „chaos sprzecznych, naprzemiennych obrazów. Ustalony dotąd obraz rozpada się na kłeksy, które układają się w różne, sprzeczne postacie. Z innych dziedzin, przedtem oddzielnych lub zaniedbanych dołączają się pewne motywy; związki historyczne,

³⁰ Laurel Richardson jest z pochodzenia Żydówką (przyp. — M.K.).

prawie przypadkowe, różne zabytki i przeżytki intelektualne, często też tzw. pomyłki, błędy i nieporozumienia dodają ze swej strony innych motywów. **W tym momencie twórczym ucieleśnia się w jednym lub kilku badaczach przeszłość i teraźniejszość umysłowa danego kolektywu myślowego. Wszyscy cielesni i duchowi ojcowie są z nimi, wszyscy przyjaciele lub wrogowie. Każdy z tych czynników ciągnie w swoją stronę, popycha lub hamuje. Stąd ów migotający chaos. Od nastrojowego napięcia badacza zależy czy nowa postać objawi mu się wśród tego chaosu jako symboliczna jaskrawa wizja czy też jako słabe awizo oporu hamującego swobodny, prawie dowolny wybór pomiędzy na-przemiennymi obrazami**” (Fleck 2007c: 131; wytłuszczenia — M.K.).

Schemat procesu wyłaniania się „postaci” służącej za operatora danego kolektywu myślowego znakomicie pasuje do klimatu przenikającego opowieści Denzina, Richardson, Bochnera i Ellis. Ich performanse, prowokujące wystąpienia, znoszenie obelg ze strony ortodoksyjnych badaczy, ogólny niepokój badawczej duszy, usilne szukanie nowych inspiracji, mających zapewnić punkty teoretycznego i metodologicznego odniesienia, wreszcie tworzenie na własną rękę narzędzi językowych, pozwalających na konstruowanie słownika zgodnego z *naszymi* przekonaniem, nie jest niczym innym, niż Fleckowskim chaosem, wywołującym nastrojowe napięcie wśród grupy konwertytów, czy — tak wolałby powiedzieć Turner — stanem liminalnym, pożądanym przez *świadome* podmioty ludzkie, które zdecydowały się podążyć sobie właściwym szlakiem.

Czy pośród tego wszystkiego, co wymienilem jest także miejsce na doświadczenia epifaniczne i czyhające za nimi przemiany świadomości? Nieprzekonani niechaj wykażą się cierpliwością.

Bibliografia

- Beja M.
1971 *Epiphany in the Modern Novel*, Seattle.
- Bochner A.P.
1997 *It's About Time. Narrative and the Divided Self*, „Qualitative Inquiry”, nr 3, s. 418-438.
- Cioran É.M.
2003 *Święci i łzy*, przeł. z rumuńskiego i wstępem opatrzył I. Kania, Warszawa.
- Conrad J.
1921 *Preface*, [w:] tegoż, *The Nigger of the Narcissus. The Works of Joseph Conrad*, London, s. vii-xiii.
- Crites S.
2001 *The Narrative Quality of Experience*, [w:] L.P. Hincham, S.K. Hincham (red.), *Memory, Identity, Community. The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Suny, s. 26-50.
- Czermińska M.
2000 *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków.
- Ellis C.
2009 *Revision. Autoethnographic Reflections on Life and Work*, Walnut Creek.

- 2004 *The Ethnographic I. A Methodological Novel About Autoethnography*, Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford.
- 1995 *Final Negotiations. A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*, Philadelphia.
- 1993 "There Are Survivors". *Telling a Story of Sudden Death*, „Sociological Quarterly”, nr 34, 711-730.
- 1991 *Sociological Introspection and Emotional Experience*, „Symbolic Interaction”, nr 14, s. 23-50.
- Ellis C., Bochner A.P., Denzin N.K., Lincoln Y.S., Morse J.M., Pelias R.J., Richardson L.
- 2007 *Coda. Talking and Thinking about Qualitative Research*, [w:] N.K. Denzin, M.D. Giardina (red.), *Ethical Futures in Qualitative Research. Politics of Knowledge*, Walnut Creek, s. 229-268.
- Denzin N.K.
- 1989 *Interpretive Interactionism*, Newbury Park.
- Fleck L.
- 2007a *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa.
- 2007b *Patrzeć, widzieć, wiedzieć*, [w:] tegoż, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 163-184.
- 2007c *O obserwacji naukowej i postrzeganiu wogóle*, [w:] tegoż, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 113-147.
- 2007d *Nauka a środowisko*, [w:] tegoż, *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, S. Werner, C. Zittl, F. Schmaltz (red.), Warszawa, s. 264-270.
- 1986 *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkiewicz, Lublin.
- Frank A.W.
- 2004 *Moral Non-Fiction. Life Writing and Children's Disability*, [w:] P.J. Eakin (red.), *The Ethics of Life Writing*, Ithaca – London, s. 174-194.
- 1995 *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*, Chicago – London.
- Frankl V.E.
- 1959 *Man's Search for Meaning*, New York.
- Garrow D.J.
- 2004 *Bearing the Cross. Martin Luther King, Jr., and the Southern Christian Leadership Conference*, New York.
- Gornat T.
- 2006 "A Chemistry of Stars". *Epiphany, Openness and Ambiguity in the Works of James Joyce*, Opole.
- Holman Jones S.
- 1997 *Building Connections in Qualitative Research. Carolyn Ellis and Art Bochner in Conversation With Stacy Holman*, „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research” (On-line Journal) 2007, nr 5, art. 28, 47, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-04/04-3-28-e.htm> (15.06.2007).
- Joyce J.
- 1995 *Stefan bohater*, przeł. [z ang.], wstępem i przypisami opatrzył K.F. Rudolf, Poznań.
- Kafar M.
- 2010 *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu*, [w:] B. Płonka-Syroka, M. Skrzypek (red.), *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*, Wrocław, s. 335-352.
- Kuhn Th.
- 1985 *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa.

- 1968 *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, redakcja i posłowie S. Amsterdamski, Warszawa.
- Langkammer H.
1990 *Słownik biblijny*, wyd. IV, Katowice.
- Nichols A.
1987 *The Poetics of Epiphany. Nineteenth-Century Origins of the Modern Literary Moment*, Tuscaloosa – London.
- Pryszmont J.
1994 *Nawrócenie*, [w:] Z. Pawlak, *Katolicyzm A – Z*, Poznań, s. 293-294.
- Richardson L.
2001 *Getting Personal. Writing-stories*, „Qualitative Studies in Education”, nr 14, s. 33-38.
1993 *Poetic Representation, Ethnographic Presentation and Transgressive Validity. The Case of the Skipped Line*, „The Sociological Quarterly”, nr 34, s. 695-710.
1977 *The Dynamics of Sex and Gender. A Sociological Perspective*, Chicago.
- Rorty R.
1998 *Metoda, nauki społeczne i społeczna nadzieja*, [w:] tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. C. Karnowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, Warszawa, s. 239-259.
- Skarga B.
2005 *Kwintet metafizyczny*, Kraków.
2002 *Ślad i obecność*, Warszawa.
- Tischner J.
2005 *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.
2006a *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 169-186.
2006b *Emmanuel Lévinas*, [w:] J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wybrał i oprac. A. Bobko, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 65-80.
2006c *Filozofia dramatu*, Kraków.
1978 *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Wrocław, s. 91-102.
- Tischner J., Kłoczowski J.A.
2001 *Wobec wartości*, Poznań.
- Turner V.
2005 *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.
1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York.
- Wciórka L.
1994 *Transcendencja*, [w:] Z. Pawlak, *Katolicyzm A – Z*, Poznań, s. 381.
- Wielki...
2010 *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa.
- Woolf V.
1967 *On Being Ill*, [w:] tejże, *Collected Essays*, cz. 4, London.
1960 *To the Lighthouse*, London.