

MARCIN KAFAR

W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT
O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ



MARCIN KAFAR

W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT
O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ

Tom 2



Komitet redakcyjny serii *Perspektywy Biograficzne*:

Arthur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar (redaktor naczelny)

Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski

Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski

Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland

Aleksandra Wodzyńska (sekretarz)

*

Seria *Perspektywy Biograficzne* jest miejscem spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych, którzy swoje praktyki badawcze sytuują w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odślonach.

Kolejne tomy wypełnią rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych.

Inicjatywa wydawnicza *Perspektywy Biograficzne* pomyślana jest ponadto jako przedsięwzięcie promujące ideę szeroko pojętej antropologizacji nauki, która — w przekonaniu jej pomysłodawców — sprzyja scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej.

Tomy wydane

Tom 1, *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, red. Marcin Kafar

MARCIN KAFAR

**W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT
O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ**



**WYDZIAŁ NAUK O WYCHOWANIU
UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2013

Redaktor naczelny serii „Perspektywy Biograficzne” – *Marcin Kafar*

Uniwersytet Łódzki, Wydział Nauk o Wychowaniu, Katedra Badań Edukacyjnych
91-408 Łódź, ul. Pomorska 46/48

RECENZENT TOMU

Dr hab. prof. UAM Waldemar Kuligowski

SKŁAD I ŁAMANIE

Krzysztof Ciemcioch i Agnieszka Oklińska

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

Agnieszka Oklińska

Projekt logo serii „Perspektywy Biograficzne” – *Agnieszka Oklińska*

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06494.14.0.M

ISBN (wersja drukowana) 978-83-7969-075-6

ISBN (ebook) 97883-7969-184-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Tym Innym

Spis treści

Zaangażowanie i autobiografia (Andrzej P. Wejland) 9

Część I

Rozdział 1. Historia pewnej przemiany 23

Rozdział 2. Antropologia zaangażowana – szkic programowy 37

Część II

Rozdział 3. Wobec Tych Innych 69

Rozdział 4. Być za zasłoną 95

Rozdział 5. Zbyszkowe stawanie na nogi 117

Bibliografia i źródła dodatkowe 141

Summary 151

ZAANGAŻOWANIE I AUTOBIOGRAFIA

Marcin Kafar i jego antropologia zaangażowana

Antropologia zaangażowana przekracza, i to przekracza świadomie, z całym przekonaniem, kanoniczny sens praktyki antropologicznej: i tej zatopionej w gabinetowej teorii, i tej (zwłaszcza tej) poddanej terenowej empirii. Zaangażowana antropologia chce bowiem objawiać inne pojmowanie naukowości własnych przedsięwzięć — inne niż to, do którego w dyscyplinarnym dyskursie prawie przywykliśmy i które chętnie uważamy wciąż za właściwe i obowiązujące. Inaczej się tu w terenie bada innych, o ile w ogóle innych się „bada” i o ile „innych” właśnie, a nie — wcale nie przy okazji i nie na drugim planie — siebie samego jako „innego”. Inaczej się tu o badaniach i badawczym terenie pisze, o ile w ogóle samo „pisanie” nie staje się już „badaniem” i nie wplata w czynności wykonywane w „terenie”. Inaczej również, co jest być może najważniejsze, traktuje się relację badawczą. Antropologia zaangażowana unika chłodnego dystansu, by wtopić się w świat „innych” jak najdelikatniej (nigdy zaś bez ich niewymuszonej zgody i akceptacji, nigdy bez skrupułów i nigdy raptownie, pod presją „naukowych” osiągnięć), uczestniczyć w nim, a nie tylko go z boku obserwować czy podglądać, być w nim obecnym — obecnym całym sobą, po ludzku, nie być więc jedynie przybraną na tę chwilę, dostojną profesjonalną maską. Być także, a może przede wszystkim, dla tego świata, w troszczącej się o niego, a nie wyłącznie o własne „naukowe” wyniki, antropologicznej posłudze.

Wariant antropologii zaangażowanej przedstawiany w książce Marcina Kafara jest jednym z wielu, tym jednak, co go wyróżnia — choć

¹ Autor tekstu jest profesorem w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

zapewne czyni jednocześnie podobnym do ujęć niektórych innych zaangażowanych antropologów – jest ostentacyjne, bo mające charakter programowego manifestu, zanurzenie zaangażowania w żywiole autobiograficznym. Nie trzeba szczególnej przenikliwości, by to zauważyć: antropologia Marcina Kafara angażuje się co prawda w świat innych, lecz jest zarazem naznaczona nieskrywanym autobiografizmem. Nie znaczy to, że książka, jaką czytamy, jest jako pisarska całość autobiografią, podporządkowaną regułom literackiego gatunku. Oznacza to jedynie, i aż, że przenika ją wyraźny, bardzo mocny, domagający się uwagi rys autobiograficzny. Jeśli nawet pewne ustępy książki są w istocie „małymi autobiografiami”, jak je nazwał Paul Ricoeur (1991, s. 227), nie zamierza być ona, czuwając nad własną „naukowością”, po prostu autobiografią².

Potrójne zaangażowanie autobiograficznego „ja”

Autobiograficzne „ja” odzywa się w książce Marcina Kafara w trzech powiązanych płaszczyznach, działa w niej zatem potrójnie „zaangażowane”. Podążę za podpowiedziami Małgorzaty Czermińskiej (2000, s. 19-33), by stwierdzić, że autobiograficzne „ja” jednocześnie tu świadczy, wyznaje i wyzywa. Mówiąc ściślej, zaangażowane „ja” antropologa obiera, i w podjętym trudzie łączy, trzy postawy autobiograficzne.

Postawa świadectwa każe mu opisywać, zdawać sprawę z tego, co jest lub zdarza się w świecie innych, przedstawiać ten świat w stworzonym na gorąco, ale i po zejściu w cień, badawczym raporcie – w sprawozdaniu, które umieszcza „ja” w badanym świecie i wobec badanego świata w pozycji obserwatora i uczestnika, tego, kto ma udział i pozostaje z nim we wspólnocie, kto – gdy on, bo to świat „wygnańców, wdów i sierot”, sam za siebie nie mówi lub mówi ledwie słyszalnym głosem – przemawia w jego imieniu, przemienia się, jak w sądzie, w świadka obierającego jego stronę, okazuje się też niekiedy bezkompromisowym „świadkiem świadków”³.

Postawę wyznania autobiograficzne „ja” obiera z potrzeby zwierzenia się, nie jest to jednak zwierzenie się zupełnie prywatne, przeciwnie

² Do Ricoeurowskiego pojęcia małych autobiografii interesująco nawiązuje Albert W. Musschenga (2004, s. 62-65); por. również niezawierające wprost tego nawiązania użycie terminu „małe autobiografie” („small autobiographies”) przez Maxa Saundersa (2010, s. 256). Bywa, że termin ten jest u nas przekładany jako „krótkie autobiografie”.

³ Wskazanie na związek świadectwa z sytuacją składania zeznań w sądzie nie jest przypadkowe. Dostrzega ów związek, a nawet uwydatnia go, Paul Ricoeur w swojej *Hermeneutyce świadectwa* (2011), a także w innych pracach, choćby w dziele *Pamięć, historia, zapomnienie* (2006, s. 212-235); por. Wejland (2013).

— ponieważ opowiada tutaj antropologicznej wspólnoty o swoich badawczych doświadczeniach i przeżyciach, jego wyznanie staje się protokołem autoetnograficznym. Jako taki ma on, przynajmniej w intencji, tak te doświadczenia i przeżycia ukazać, by uczynić je częścią dorobku całej wspólnoty. Protokół wyznającego autobiograficznego „ja” wyłania się z metodologicznej refleksji, kreśli przeto opartą na własnych doświadczeniach i przeżyciach, lecz wnoszoną do publicznego dyskursu wspólnoty, jawną propozycję metodologiczną.

Trzecia z postaw, postawa wyzwania, rodzi się z uwrażliwienia etycznego, ściśle splecionego z retoryczną siłą raportu i intelektualnym powabem refleksji metodologicznej. Autobiograficzne „ja”, opowiadając o świecie „wygnańców, wdów i sierot”, próbuje przekonać naukową wspólnotę do poważnego nim zainteresowania, owszem — również innymi podobnymi światami. Wymagają one antropologicznego „badania”, ale i antropologicznej „troski”, opowiadania o nich, choć także opowiadania się po ich stronie i stawania przy nich, a nawet razem z nimi. Wyzwanie rzucane wspólnoty jest ze strony zaangażowanego „ja” apelem o zaangażowanie, nawet klarownie wobec niej sformułowanym imperatywem. Wyzwanie nie ma tu więc nic z czekającego na oklaski retorycznego popisu, jest raczej pełnym nadziei, lecz realistycznie trzymającym się gruntu, wypatrywaniem wspólnotowego poruszenia. Wyzwania nie rzuca się jak rękawicy tym, którzy już się „zaangażowali”. W przeświadczeniu, że zaangażowanych wciąż brakuje i że zaangażowaniu część wspólnoty się opiera, czy wręcz przeciw niemu (choćby w imię „naukowości”) występuje, kieruje się je ku antropologom „niezaangażowanym”. Wyzywające (i wzywające) „ja” nie kryje perswazyjnego przesłania swojej badawczej autobiografii.

Marcin Kafar: świadectwo, wyznanie, wyzwanie

W książce Marcina Kafara pierwsza z tych postaw, postawa świadectwa, dzięki licznym tłumaczącym ją koncepcjom i ich szczególnemu językowi, wybija się na plan pierwszy. Dotyczące jej rozważania obfitują więc w różnorodne sposoby użycia słów „świadectwo”, „świadczyc”, „świadek”. Badawczy raport staje się tu świadectwem i przez to, że jest sprawozdaniem z „drogi świadczenia” w świecie „wygnańców, wdów i sierot” (autor i narrator przedstawia się wszak jako bohater opowiedanej przez siebie historii), i przez to, że sobą — z chwilą jego pisarskiego domknięcia — otwiera czy może kontynuuje „drogę świadczenia”, tym razem w świecie antropologów (autor włącza się nim przecież w dyskurs własnej naukowej wspólnoty). Koncepcje antropologiczne —

antropologiczne w szerokim sensie — nasączają „język świadectwa” niezwykle pomocnymi konotacjami. Ich głębia i autentyczność bierze się stąd, że czerpią z narratywizowanego doświadczenia i autobiograficznych relacji sporego grona innych badaczy. W książce Marcina Kafara nietrudno przez to doszukać się silnie działającej narracyjnej projekcji: świadczyć jak Oliver Sacks, Arthur W. Frank, Arthur P. Bochner... to znaleźć się w rwącym nurcie przedsięwzięć badawczych, w których postawa świadectwa wypowiada zaangażowanie „ja” w światy odtrąconych, odrzuconych, osamotnionych, na przykład z powodu choroby, niewygodnej i kłopotliwej przy próbach społecznego oswojenia lub naukowej klasyfikacji. Nietrudno też odnaleźć w niej zdecydowanie wzmacniające odwołania do filozofii dialogu: Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner... pozwalają autobiograficznemu „ja” objaśnić i zrozumieć swoje miejsce w świecie innych i wobec niego. Sposób myślenia i mówienia filozofów dialogu (i spotkania) w znacznej mierze przesądza o kształcie tworzonych o tym świecie raportu. Ważne jest, byśmy dostrzegli, że to raport refleksyjny i pełen dialogicznego ruchu: trwającej bez ustanku rozmowy różnych „głosów” i „pozycji”, także starego autobiograficznego „ja” z narodzonym w bólach naukowej konwersji nowym autobiograficznym „ja”, albo dyskursu z udziałem Wielkich Mistrzów Antropologii i Małego Mistrza Andrzeja. Raport — słusznie chyba uprzedzam — z tego powodu niełatwy w lekturze, wymaga wszak czujnego rozpoznawania kunsztownie splecionych myślowych ścieżek czy też pełnych erudycji intertekstualnych zagnieżdżeń — cytatów i parafraz. Uprzedzam też jednak, iż w podążaniu za autorem i jego autobiograficznym „ja” można się dzięki tej forsownej lekturze prawdziwie rozsmakować.

Druga z autobiograficznych postaw przebija się w książce Marcina Kafara jako poszukiwanie formy. Wyznanie pragnie pozostać osobistą konfesją, ale chce się zarazem zmieścić — z uwagi na antropologiczną wspólnotę — w akceptowanych przez nią ramach pisarstwa „naukowego”. Wyznanie znajduje tu więc dla siebie a to postać trochę ociężałego traktatu metodologicznego w starym stylu, a to postać zwiewnego, nawet poetyckiego eseju, a to postać reportażu z etnograficznego terenu. Niektóre partie książki są — to zabieg czysto literacki — myślowo niedomknięte: pobłyskują ideą otwartą na interpretacje jako antropologiczne fragmenty⁴.

⁴ Idea fragmentu antropologicznego domaga się tu zapewne zwięzłego objaśnienia. Fragment antropologiczny to antropologiczny tekst — tekst *sensu proprio*, w znaczeniu dosłownym, a nie metaforycznym, a więc coś, co należy do pisarstwa antropologicznego. Fragment antropologiczny jest przy tym traktowany jako odpowiednik fragmentu literackiego. Tego ostatniego nie należy tu wszakże rozumieć jako urywka, wycinka, czyli czegoś wyjętego lub wyrwanego z literackiej całości. Nie mamy więc do czynienia

Relacje z terenu to często narracje oparte na „wyczuwaniu obecności «drugiego»”, jak to określa Eugeniusz Czaplejewicz (1978, s. 29), wśród nich zaś również takie, które zawierają teksty dialogów: albo o kształcie dialogów bezpośrednich, włączonych w opowieść jako „żywe cytaty” (zwykle jednak literacko wyszlifowane), albo o kształcie dialogów pośrednich, czyli opowiedzianych⁵.

Interesujące, że postawie wyznania raport-świadectwo zawdzięcza użycie jeszcze jednej, gatunkowo określonej formy pisarstwa antropologicznego czy też etnograficznego: dziennika z terenu. To on zwykle kojarzy tutaj konfesyjną opowieść „ja” z opisami zdarzeń z badanego świata, także zdarzeń-spotkań i zdarzeń-dialogów budujących doświadczenie bycia w terenie i przetwarzających to doświadczenie – dla antropologii zaangażowanej Marcina Kafara to ton niezwykły – w epifanijne doświadczenie „momentów obecności” i „nawrócenia się na Człowieka”. Dziennik z terenu tłumaczy na życiowych, zaczerpniętych z terenu konkretach, często przy użyciu narracyjnie uobecniającej i aktualizującej formy *praesens historicum*, genezę i przebieg drogi, jaką przebył Marcin Kafar, i podłoże przelomu, który go na niej spotkał: odkrycie sprzężenia albo wręcz bytowej jedności „oficjalnej” ścieżki badawczej i „prywatnej” ścieżki życia. Dziennik z terenu – jak każdy dziennik – zostawia w czytelniku przekonanie, iż ma on do czynienia z relacją autobiograficzną opartą na prawdzie, choćby to była tylko „prawda doświadczenia”. W tym sensie

nia z czymś, co się od tej całości w jakiś sposób odłupało lub odprysło, albo zostało od niej odłamane czy odkruszone, i co – nie dysponując całością – bierzemy za jej pozostałość, za resztkę po niej lub ślad. Nie o ten sens terminu „fragment literacki”, a zatem i „fragment antropologiczny”, w rozważaniach Marcina Kafara chodzi. Fragment w znaczeniu dla jego rozważań właściwym to nic innego, jak z góry założona, a więc stosownie do intencji autora-narratora konstruowana formalna całość – całość jednak o szczególnych cechach (co sugeruje, że wyrażenie „fragment, który jest całością” nie jest oksymoronem). Najogólniej biorąc, tak pojęty fragment to w pewnym formalnym sensie – mimo wszystko – tekstowa całość, mająca jednak pod innymi formalnymi względami charakter dzieła nieodmknętego, w szczególności dzieła pokawałkowanego lub złożonego z kawałków, mająca więc formę otwartą, nade wszystko zaś otwarta co do przedstawianych (w niej czy też nią) idei, czyli otwarta treściowo. W tym znaczeniu o fragmencie jako formie literackiej mówiono w romantyzmie, mówiono po nim, a i mówi się dzisiaj, także w antropologii. Por. Głowiński (2000), Elias (2005), Konarszewska (2006), Świtek (2009), Czaja (2004).

⁵ Nawiązuję tutaj do rozróżnienia znanego od starożytności (w związku z Platoniem): dialog bezpośredni to dialog dramatyczny, mimetyczny – rejestrujący, bez komentarzy i słowa wiążącego, rozmowę tak jak ona przebiegała, dialog zaś opowiedziany to dialog diegetyczny, narracyjny – opowieść odtwarzająca rozmowę, zwykle więc również zawierająca komentarze, przyspieszające i dramatyzujące tok opowieści, czynione na przykład dzięki użyciu tzw. *verba dicendi*, czyli czasowników mówienia. Por. Komornicka (2006), Podsiad (2001, kol. 181-182), Schmid (2010, s. 118-121).

wyimki z niego pełnią rolę antyfikcji, by użyć wyrażenia Philippe'a Lejeune'a, przeciwstawiają się natomiast stanowczo posądzeniu o korzystanie z autofikcji (Lejeune 2010, s. 125-144)⁶.

Antropologiczne „ja”, znajdujące w dzienniku z terenu ujście dla (naglącego, koniecznego do uczynienia) wyznania — rozliczenia się z własnymi doświadczeniami i przeżyciami jako badacza i człowieka — potwierdza w ten sposób zamiar włączenia się w debaty metodologiczne najbardziej fundamentalne dla współczesnej, nie zawsze „zaangażowanej” antropologii.

Prostych ekspresji trzeciej z autobiograficznych postaw szukać można w tej książce wszędzie tam, gdzie „ja” podnosi kwestię antropologicznej wrażliwości lub — lepiej chyba oddaje to jego intencje — wrażliwości antropologa. W takim kontekście „ja” odnosi się bowiem zawsze do swojej badawczej wspólnoty: mówi wprawdzie — bez najmniejszej chęci epatowania i bez krzty duchowego ekshibicjonizmu — o sobie, lecz mówi też do siebie jako jej członka i do innych, z którymi dzieli poczucie „bycia antropologiem”. To, co refleksyjne, staje się w ten sposób refleksywne, skoro „ja” zwraca się ku sobie, a zarazem dyskursywne, ponieważ „ja” wychodzi, a nawet — to ruch u Marcina Kafara niepowstrzymany — biegnie ku innym⁷.

⁶ Słowo „fikcja”, pojawiające się w uwikłaniu, jest tutaj rozumiane jako — mające szczególny status narracyjny — zmyślenie, rozpoznawane zwykle w związku z *mimesis*, por. Schmid (2010, s. 21-33). Od Paula Ricoeura, również od Clifforda Geerta i Jamesa Clifforda, przyszło do nas jednak uświadomienie sobie bogatszego znaczenia tego terminu. „Fiction, c'est *finger* et *finger* c'est faire” — napisał ten pierwszy, odwołując się do łacińskiego znaczenia słowa „fikcja” (Ricoeur 1986, s. 20). Geertz w tym samym duchu przekonywał, że antropologiczne pisma są fikcjami, ale „fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym» — takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* — nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi” (Geertz 2005, s. 30). Clifford zaś nieco mitygował: „Prace etnograficzne mogą zasadnie być nazwane fikcjami w znaczeniu czegoś «stworzonego lub ukształtowanego», niosąc brzemień źródła jakim jest łacińskie słowo *finger*. Lecz ważne jest, aby zachować nie tylko znaczenie tworzenia, lecz także zmyślenia (*making up*), wymyślenia (*inventing*) rzeczy nie całkiem rzeczywistych. (*Fingere*, w niektórych swoich użyciach zakłada pewien stopień błędu). Uczeni interpretatywnych nauk społecznych doszli ostatnio do przeświadczenia, że dobre prace etnograficzne są «prawdziwymi fikcjami», lecz zazwyczaj kosztem osłabienia tego oksymoronu, redukując go do banalnego twierdzenia, że wszystkie prawdy są skonstruowane” (Clifford 1986, s. 6; tekst w tłumaczeniu Sławomira Sikory (2004, s. 192).

⁷ Czym — co do znaczenia — „refleksyjny” różni się od „refleksywnego”? Antropologia, jak cała szeroko pojęta humanistyka, zawsze chciała być refleksyjna, to znaczy sama siebie zachęcała do refleksji, namysłu, rozważania i analizowania. Niektórzy badacze wolą wszak mówić, iż obecnie nauki humanistyczne czy społeczne pragną być również refleksywne. Tak tłumaczy to Sławomir Krzychała (2004, s. 10-11, przypis 2, wyróżnienie w oryginale), wyjaśniając przy okazji, czym jest w związku z tym socjologia refleksywna: „Przymiotnik refleksywny [...] określa zwrotne odniesienie względem «samego siebie», autoreferencję, skierowanie na poznający podmiot. Socjologia refleksywna

Od siebie i od innych, jako antropologów, oczekuje wrażliwości: nie tej tylko i nie przede wszystkim tej, która objawia się wyczuwaniem na precyzję słowa i gęstość tekstowych znaczeń, subtelnym słuchem metodologicznym czy świadomością teoretycznych mód. Oczekuje wszak wrażliwości etycznej. Wrażliwy antropolog w swoim terenowym badaniu nie tyle „dokumentuje”, ile — zbierając opowieści innych i tworząc na ich podstawie własną metaopowieść — bierze za nie odpowiedzialność. Samą narracją (ta książka pokazuje, że to możliwe) przemawia w ich imieniu. Najpierw jednak — skoro opowieść, jak chce Paul Ricoeur (1993), jest zawsze nieco „spóźniona” względem opowiadanej historii (bo „życie szuka narracji”, jest historią do opowiedzenia) — wrażliwość antropologa-badacza ćwiczy się i sprawdza w relacjach z „innymi”⁸.

Z tymi „innymi” trzeba być, a nie tylko być wśród nich, być z nimi zaś to, przekonuje Marcin Kafar, być w głęboko ludzkim, egzystencjalnym wymiarze, w uczestnictwie etycznie aktywnym, wobec „innych” wiarygodnym, współdoświadczającym i współprzeżywającym. Chociaż autor przedstawia się w tym wyzwaniu — przez nawiązanie do Arthura W. Franka — jako „zraniony narrator”, „etyka rozszerzonej odpowiedzialności” w oczywisty sposób czyni go również „zranionym” albo moralnie raniącym się i obolałym — jak ci, których „bada” — antropologiem w terenie. Pytanie, czy wyzwanie rzuca się własnej badawczej wspólnotie wtedy, gdy nie spełnia ona wzorca etycznie wrażliwego zaangażowania, czy też i wówczas, gdy go wprawdzie spełnia, ale dobrze ją w tym podtrzymać i umocnić, to być może najtrudniejsze pytanie, jakie zada sobie czytelnik tej książki, odnosząc je — niechby się tak złożyło — do siebie.

Antropologiczny *lógos*, antropologiczny *éthos*, antropologiczny *páthos*

W książce Marcina Kafara trzy postawy jego autobiograficznego „ja” wybrzmiewają wspólnie. Antropologiczny *lógos* odnajduje w postawie swia-

— w tej perspektywie — oznacza socjologię badającą zwrotnie najpierw własną praktykę społeczną «socjologii», stosującej socjologiczne metody i kategorie do krytycznej analizy własnej «metody» oraz funkcji społecznych «wiedzy socjologicznej», a dopiero w dalszej kolejności badającej i opisującej «właściwy» przedmiot badań socjologicznych.” Do czego zaś nawiązuję, tak właśnie charakteryzując to, co „dyskursywne”? Nawiązuję do etymologicznie pierwotnego sensu tego słowa: chcę uwzględnić to, iż wypowiedzi biegną z jednego miejsca w drugie — między tymi, którzy je wymieniają, bądź też między „głosami” albo „pozycjami”, zajmowanymi w dialogu lub narracji, po łacinie bowiem *discursus* to właśnie ruch wielokierunkowy, bieg z jednego miejsca w inne, bieganie tu i tam.

⁸ W związku z tą ideą Paula Ricoeura por. Wolicka (2003).

dectwa argumentacyjną siłę opisu zdarzeń i stawia na „wymowę faktów”. Antropologiczny *éthos* lokuje się w postawie wyznania, by odpowiednio ukształtowany w swej słownej formie badawczy raport mógł stać się — ujawniającą doświadczenia i przeżycia — przekonującą antyfikcją. Antropologiczny *páthos* przybiera postawę wyzwania, a czyni to, etycznie umocowany, dla poruszenia innych antropologów jako badaczy — i ludzi⁹.

Wszystkie trzy postawy zgodnie wyrażają jego zaangażowanie i jego obecność: w badanym świecie, w tekście, który o tym świecie stworzył i w antropologicznej wspólnocie, do której tekst ten — z nadzieją na przyjęcie — kieruje. Poprzez nie właśnie rys autobiograficzny kształtuje uprawianą przez Marcina Kafara antropologię.

BIBLIOGRAFIA

Clifford J.

1986 *Introduction. Partial truths*, [w:] J. Clifford, G.E. Marcus (red.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley - Los Angeles - London, s. 1-26.

Czaja D.

2004 *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków.

Elias C.

2005 *Clowns of potentiality. Repetition and resolution in Gertrude Stein and Emil Cioran*, „Cercles”, nr 14, s. 41-56.

Geertz C.

2005 *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków.

Głowiński M.

2000 *Fragment*, [w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, s. 165-166.

Komornicka A.M.

2006 *Dialog*, [w:] G. Gazda, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków, s. 162-169.

Konarzewska M.

2006 *Fragment*, [w:] G. Gazda, S. Tynecka-Makowska (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków, s. 261-263.

Krzychała S.

2004 *Wprowadzenie*, [w:] S. Krzychała (red.), *Spółeczne przestrzenie doświadczenia. Metoda interpretacji dokumentarnej*, Wrocław, s. 9-16.

⁹ Podążam tu śladami Małgorzaty Czermińskiej (2000, s. 25-30), która dla trzech postaw autobiograficznych odnajduje ich źródła retoryczne.

Lejeune P.

2010 *Dziennik jako antyfikcja*, przeł. M. i P. Rodakowie, [w:] tegoż, „Drogi zeszyt...”, „drogi ekranie...”. *O dziennikach osobistych*, Warszawa, s. 125-144.

Musschenga A.W.

2004 *Identity-constitutive reasons and narrative justification*, [w:] M. Sie, M. Slors, B. van den Brink (red.), *Reasons of one's own*, Aldershot, s. 57-68.

Podsiad A.

2001 *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa.

Ricoeur P.

2011 *Hermeneutyka świadectwa*, [w:] tegoż, *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, przeł. R. Grzywacz SJ, Kraków, s. 15-46.

2006 *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków.

1993 *Życie w poszukiwaniu opowieści*, przeł. E. Wolicka, „Logos i Ethos”, nr 2, s. 225-236.

1991 *The conflict of interpretations. Debate with Hans-Georg Gadamer*, [w:] M.J. Valdés (red.), *A Ricoeur reader. Reflection and imagination*, Toronto, s. 216-241.

1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris.

Saunders M.

2010 *Self impression. Life-writing, autobiogfiction, and the forms of modern literature*, Oxford – New York.

Sikora S.

2004 *Moje spojrzenie na etnografię*, „Lud”, t. 88, s. 187-202.

Świtek G.

2009 *Writing on fragments. Philosophy, architecture, and the horizons of modernity*, Warsaw.

Wejland A.P.

2013 *Antropolog i pojęcie świadectwa. O niektórych pułapkach w badaniu terenowym*, [w:] I.B. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Łódź, s. 111-142.

Wolicka E.

2003 *Opowieść — między opisem a przepisem. Aksjologiczne wyznaczniki narratologii Paula Ricoeura*, [w:] A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski (red.), *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, Lublin, s. 269-289.

Myszę o fragmentach tekstu, od początku, akapit po akapicie, paragraf po paragrafie, rozdział po rozdziale, odtwarzam teraz szkicowany mą ręką Jego portret – portret Człowieka. Istoty z krwi i kości. Człowieka. Zamazanej twarzy istoty z kryjówki, ciekawej świata, a niezdolnej wyruszyć ku niemu, osłabłej i nieruchomej. Człowiek, Przygnieciony ciężarem choroby i uniesiony ku niebu wiarą w celowość własnego losu. Człowiek, Obdarzony miłością i Pragnieniem spotkania z Drugim. Człowiek, Zaproszony do wezwania. Podejmujący wezwanie. Człowiek na granicy życia i śmierci. Człowiek, Odchodzący i przychodzący, szukający pociechy i wsparcia, nie liczący na nic, a dający siebie. Człowiek, Cierpiący bezgłośnie, zasmucony, osamotniony i bezbronny. Człowiek, Okrutny i nieczuły na krzywdę Człowieka. Człowiek, Zobojętniały i zmęczony. Człowiek zapomniany. Upadły i wzniosły. Człowiek, Niezgåębiona tajemnica, półodkryta Prawda. Człowiek i wiara. Człowiek i pycha. Człowiek i zbawienie. Człowiek, Początek i koniec. Człowiek, Twarz i Imię. Andrzej-Mistrz, Pani Irenka, Pani Anastazja, Pani Janeczka, Pani Teresa, Pan Zbyszek, Człowiek głoszący pochwałę Człowieka. Józef Tischner, Emmanuel Lévinas, Martin Buber, Ryszard Kapuściński, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, Andrzej Szczekliki, Steven R. Sabat, Ruth Behar, Oliver Sacks, Arthur W. Frank, Człowiek, Oto On – Główny bohater tej książki...