

KATARZYNA MAJBRODA
Uniwersytet Wrocławski
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

PO PIERWSZE — CZŁOWIEK
AUTOETNOGRAFIA W KONTEKŚCIE TEORII SPRAWSTWA
MARGARET ARCHER

„Myśli mają pierwszoosobowy modus egzystencji”

Jean Searle

Zamierzam przyrzeć się autoetnografii jako modusowi refleksyjności i skorelowanego z nią sprawstwa. Samowiedza antropologii w zakresie statusu dyscyplinowej wiedzy, jej źródeł, modeli opisu i reprezentacji badanych zjawisk, a także relacji, jakie zachodzą między współuczestnikami badań, jest już dobrze rozpoznana i zdiagnozowana (zob. Buliński, Kairski 2011). Wiele uwagi poświęcono również ściśle skorelowanemu z nią zagadnieniu etyki antropologicznej *praxis* (zob. Kaniowska, Modnicka 2010). Perspektywa, którą tu przyjmuję, nie tyle polega na rozważaniach wokół poszczególnych modeli autoetnografii, nie na dążeniu do wyznaczenia miejsca tego zwielokrotnionego nurtu w dyscyplinie akademickiej, ile służy pokazaniu autorefleksyjności jako powszechnej, immanentnej właściwości antropologii, która warunkuje samowiedzę badaczek i badaczy, umożliwia dokonywanie świadomych wyborów epistemologicznych i metodologicznych, wpływając na przebiegi antropologicznej *praxis*, a także na dynamikę i przemianę dyscypliny.

W różnych miejscach tego tekstu sięgam do teorii sprawstwa Margaret Archer. Nie była ona dotychczas adaptowana do refleksji antropologicznych, a w rozważaniach wokół podmiotowości, autorefleksyjności i szeroko rozumianej sfery *praxis* daje szansę na dopowiedzenie wątku na temat autoetnografii. Sytuując swoje rozpoznania na temat autoetnografii w tak zakreślonych

ramach, zakładam, że świadoma refleksyjność jest siłą antropologii i naturalną (emergentną) własnością sprawczych antropologicznych podmiotów, dzięki której wywierają one rzeczywisty wpływ na strukturę badań empirycznych oraz kształty budowanych teorii.

Zgodnie z założeniami Archer refleksyjność jest „zwykłą realizacją podzielanej przez wszystkich ludzi zdolności mentalnej do postrzegania siebie samych w relacji do własnych kontekstów społecznych” (Archer 2007, s. 4). Jak przekonuje autorka *Człowieczeństwa*, zarysowując podstawy swojej teorii:

„[...] jesteśmy tym, kim jesteśmy ze względu na to, na czym nam zależy: hierarchizując i uzgadniając nasze troski, równocześnie definiujemy samych siebie. Nadajemy naszemu życiu kształt, który konstytuuje naszą osobistą, wewnętrzną spójność i pozwala innym rozpoznać naszą partykularną odrębność [*singularity*]. Pozbawieni bogatego życia wewnętrznego, opartego na refleksji nad rzeczywistością, która jest mechanizmem generatywnym najważniejszej z naszych emergentnych własności osobistych [*personal emergent property*], naszej unikatowej tożsamości i sposobu bycia w świecie, skazani jesteśmy na zubożoną egzystencję «człowieka nowoczesności» lub «istoty społecznej», z których żadna nie odgrywa ważnej i aktywnej roli w kształtowaniu siebie” (Archer 2013, s. 14).

Odnosząc się wprost do amerykańskiej wersji pragmatyzmu Williama Jamesa i Charlesa Sandersa Peirce’a, a w sposób być może przypadkowy do filozofii poznania Lwa Wygotskiego (1989), brytyjska socjolożka ujmuje refleksyjność jako kompetencję umysłową, która znajduje empiryczny ekwiwalent w mowie wewnętrznej, przybierającej postać dialogu wewnętrznego określanego jako rozumowanie (Archer 2007, s. 5). Rozwijana przez nią krytyczno-realistyczna koncepcja stanowi istotny głos w debacie na temat znaczenia refleksyjności w warunkach tzw. późnej nowoczesności, w której wyraźniej wybrzmiały stanowiska Anthony’ego Giddensa (2003), Ulricha Becka oraz Scotta Lasha (Beck, Giddens, Lash 2009). Archer w przeciwieństwie do wymienionych autorów zakłada ontologiczny charakter refleksyjności, podkreślając, że przynależy ona wszystkim ludziom — zarówno w społeczeństwach tradycyjnych, jak i nowoczesnych. Przyjmuje, iż podstawowym jej mechanizmem jest konwersacja wewnętrzna, w której przebiegu określamy i definiujemy problemy, troski oraz projekty życiowe, mając na uwadze obiektywne, zewnętrzne okoliczności naszego działania (Archer 2007, s. 27). Podobnie przebiega ten proces w poznaniu antropologicznym, podczas którego uświadomienie sobie celów, możliwości oraz ograniczeń dyscyplinowej wiedzy stanowi punkt wyjścia do antropologicznej *praxis*, a poznające „ja” nieustannie podlega konfrontacjom zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i na zewnątrz — w świecie ludzi, procesów i zjawisk, które interpretuje. Na konwersację wewnętrzną, będącą osią rozumienia zarówno siebie, jak i badanych zjawisk, składają się również emocje oraz do-

świadczania cielesności; w tym kluczowym dla (samo)poznania procesie podejmowane są takie aktywności mentalne, jak: zastanawianie się, decydowanie, planowanie, ponowne przeżywanie, wyobrażanie sobie, prowadzenie wyimaginowanych rozmów z innymi, szacowanie korzyści i strat z planowanych działań, wybór określonych metod badawczych, przemyślenie teorii itp. Sprawstwo nie zawsze oznacza aktywne działanie, do pomyślenia jest bowiem wywieranie wpływu przez sam fakt pojawienia się w określonym miejscu i czasie.

Po umieszczeniu rozważań na temat autoetnografii w tak zarysowanej ramie koncepcji sprawczości można dostrzec, iż znaczna część samowiedzy antropologii w zakresie statusu dyscyplinowej wiedzy, jej źródeł, modeli opisu i reprezentacji badanych zjawisk, a także relacji, jakie zachodzą między współuczestnikami badań, bierze początek z refleksyjności przejawiającej się w konwersacji wewnętrznej. Przypominając to rozpoznanie, warto zwrócić uwagę, że antropologowie i antropolożki wytwarzają co najmniej dwa modele tej mowy; po pierwsze, jest to myślenie przedmiotowe, które swym zakresem obejmuje badane zjawiska oraz ich ontologię; po drugie, jest to „myślenie metodologiczne, kierujące procesem poznawczym”, dotyczące wyboru określonych strategii, metod oraz narzędzi badawczych, a także określonego słownika (Zamiara 2000, s. 263). Szczególną okolicznością epistemologiczną jest metarefleksyjność rozumiana jako sposób prowadzenia wewnętrznej rozmowy oparty na krytycznej refleksji nad własną refleksyjnością. Wydaje się, że dopiero ten aspekt poznania *per se* oddaje złożoność operacji myślowych składających się na praktykowanie autoetnografii.

REFLEKSYJNOŚĆ U PODSTAW AUTOETNOGRAFII

Refleksje na temat antropologicznej *praxis* zaczęły pojawiać się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wraz z powstaniem krytyki postkolonialnej kwestionującej neutralną pozycję antropologii w rzeczywistości kolonialnej. Upomniano się o „refleksyjną i krytyczną antropologię” (Scholte 1974), która mogłaby ocenić swoje dotychczasowe uwikłania w relacje dominacji i podporządkowania (Diamond 1974). Antropologia uświadomiła sobie wówczas, że zarówno poznanie, jak i opis etnograficzny są praktykami interpretacyjnymi (Geertz 2005) wynikającymi z empatycznego, intersubiektywnego zrozumienia, które opiera się na „interakcji komunikacyjnej”. Dla antropologii tych czasów refleksyjność była „konieczną, choć niewystarczającą” częścią szerszej politycznej i „emancypacyjnej” praktyki antropologicznej (Diamond 1974, s. 446–449). Jak przekonuje Judith Okeley (1992, s. 3), doświadczenie nabywane w badaniach terenowych nie może być zredukowane do obiektywnego „gromadzenia danych przez nieludzką maszynę”, gdyż *fieldwork* jest „totalizującym” doświadczeniem, które przenika całą istotę etnografa i relacje zainicjowane w toku antropologicznej praktyki. Kolejnym krokiem było rozpo-

znanie, iż etnografia jest nierozzerwalnie związana z autobiografią (Fabian 2001, s. 12, 32), co zaowocowało pojawieniem się tekstów, które w wyraźny sposób odnosiły antropologiczną *praxis* do trajektorii życia antropolożek i antropologów (Okeley, Callaway 1992).

Autorefleksyjność, manifestująca się przede wszystkim w eksperymentalnych formach tekstu naukowego, od przygodnej cechy ewoluowała do postaci jednej z podstawowych kategorii interpretatywnego podejścia badawczego nauk humanistycznych i społecznych. Jak trafnie zauważa Wanda Pillow (2003, s. 175): „refleksywność jest powszechnie stosowana w badaniach jakościowych; została przyjęta i zaakceptowana jako metoda, która powinna być wykorzystywana do legitymizacji, sprawdzania poprawności i uprawomocniania antropologicznych badań, praktyk i przedstawień”. Tradycyjne podejście scjentyistyczne, które dla wielu badaczy wciąż jest istotnym wyznacznikiem profesjonalizmu, wymaga od naukowców, by w procesie poznania zredukowali obecność „ja” do minimum, wyciszając doświadczenia i emocje związane z ich byciem w świecie zarówno w analizach, jak i w tekstach, które tworzą. Ekspozowanie własnej osoby w procesie poznania bywa postrzegane jako istotny element komunikacji humanistycznej, ale jednocześnie jako pęknięcie epistemologiczne, które wymaga przekroczenia, co Sarah Wall (2006, s. 147) następująco komentuje: „Sposoby prowadzenia badań, które łączą się z prawdziwymi ludźmi, ich życiem, problemami, są postrzegane jako miękkie i aksamitne [*soft and fluffy*], ale choć przyjemne, nie są cenione w środowisku naukowym”. Badaczka postrzega autoetnografię jako szansę na wprowadzenie do nauki określonej wrażliwości, widząc w tym nurcie „wschodzącą jakościową metodą badawczą, która pozwala autorowi pisać w wysoce spersonalizowanym stylu i wykorzystywać własne doświadczenie w celu rozszerzenia zrozumienia zjawiska społecznego” (Wall 2006, s. 146).

KONTEKSTOWE WYKŁADNIE AUTOREFLEKSYJNOŚCI

Jeszcze do niedawna większość rozważań o autoetnografii lokowała ten rodzaj praktykowania dyscypliny w nurcie zwrotu interpretatywnego oraz tekstualnego antropologii, przedstawiając ją jako wyraźny przejaw wzmożonej refleksyjności badaczek i badaczy, biorącej początek z krytycznych analiz poetyki i polityki piśmiennictwa antropologicznego. Przypominam ten rozpoznany już w dyscyplinie wątek, by podkreślić, że recepcja książki *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) i publikacji powstałych wokół tzw. eksperymentalnego momentu w dyscyplinie (Scholte 1987; Clifford 2003; Pratt 1992) sprzyjała pojawianiu się metarefleksji rozrachunkowych, krytyki piśmiennictwa i praktyk antropologicznych, a także ich społeczno-kulturowych oraz politycznych implikacji (Sokolewicz 2011, s. 348; Lubaś 2014; Kuligowski 2001, s. 15; Rakowski 2009, s. 23; 2013). Wspomniane konteksty, jak starałam się pokazać w innym miejscu (Majbroda 2013), uprzywilejowując osobiste, pierwszo-

osobowe narracje, pisanie przeciw bezosobowym trybom tzw. realizmu etnograficznego, stwarzające intelektualny grunt dla narracji autoetnograficznych, na stałe wpisały się w historię antropologii społeczno-kulturowej i współcześnie stanowią istotny punkt odniesienia dla rozważań podejmowanych wokół tego zagadnienia.

Pojawienie się w antropologii wzmożonej metarefleksyjności, powiązanej z uważną, krytyczną obserwacją jej perspektyw oraz praktyk badawczych, a także analizą szerzej rozumianego kapitału symbolicznego dyscypliny, stało się podstawowym impulsem do praktykowania etnografii etnografii będącej źródłem redefinicji jej metod badawczych oraz teorii. W pewnym stopniu to uważne przemyślanie dyscyplinowych pryncypiów następowało również na kanwie rozmaicie postrzeganego i waloryzowanego postmodernistycznego otwarcia w antropologii (Barański 1999; Brocki 1999; Buchowski 1993; Kaniowska 1995, 1999; Kuligowski 2001). Nie ma tu wprawdzie miejsca i potrzeby, by szczegółowo oświetlać to zagadnienie, warto jednak przypomnieć, że postmodernizm w antropologii, jakkolwiek konceptualizowany, wiązał się z wyraźną demitologizacją wypracowywanych w niej teorii, wskazując ich kontekstowość i zależność od społeczno-kulturowych i ideowych determinant. W tym sensie inspiracje płynące z filozofii postmodernizmu nie stabilizowały podstaw dotychczasowych praktyk antropologicznych, ale odkrywając ich spersonalizowaną naturę, pokazywały konieczność reinterpretacji i redefinicji fundujących je celów i interesów poznawczych, a także pojęć z nimi skorelowanych (Majbroda 2016b). Tym samym intelektualny ferment związany z metarefleksją wokół dyscypliny sprzyjał pojawianiu się wypowiedzi autoetnograficznych — zdających sprawę z osobistych, ucieleśnionych, doświadczanych, afektywnych determinant antropologicznej *praxis*, które przekładały się na wielość *stand-points theories*, nasycając teksty antropologiczne biograficznymi uwarunkowaniami (Okely 1992).

KONSOLIDACJA DOŚWIADCZEŃ POPRZEZ NARRACJĘ WOKÓŁ AUTOBIOGRAFII

Nierzadko pytania stawiane w antropologii domagają się odpowiedzi o charakterze autobiograficznym; nie oznacza to jednak, że odpowiedzi te są pozbawione waloru teoretycznego. Tak jak uwarunkowania kulturowe i społeczne stanowią okoliczności, w których rozwijana jest antropologiczna *praxis*, tak też doświadczenia antropolożki i antropologa, cielesność i umysł, determinują przebiegi owej *praxis*; co więcej, czynniki te określają, dlaczego i jak praktykuje się antropologię. Grażyna Kubica analizując antropologiczne biografie jako nowy gatunek pisarstwa historycznego, kreśli szeroki kontekst wyjaśniający ich znaczenie dla dyscypliny. Za Rogerem Lohmanem przywołuje ich charakterystykę:

„Po pierwsze — opisują kontekst biograficznego podmiotu: kulturę, społeczeństwo i jednostkowe sprawstwo z co najmniej dwóch perspektyw: autora czy autorki oraz podmiotu.

Po drugie — opisują antropologię jako społeczną kulturę, dynamiczną i zróżnicowaną, która ujawnia się w zachowaniu biograficznych podmiotów i współczesnych im osób w określonym czasie i miejscu. [...] badanie biograficzne jest rodzajem obserwacji uczestniczącej, podnosi samoświadomość dyscypliny i świadczy o pogłębiającej się refleksyjności. I wreszcie po trzecie — biografie mówią coś o temat historycznych i jednostkowo-sprawczych przyczyn pewnych mód i postępu wiedzy antropologicznej, a przez to opisują działanie dynamiki kulturowej w ogólności (Lohmann 2008: 96)” (Kubica 2015, s. 32–33)¹.

Przytoczone rozpoznanie można by z powodzeniem odnieść także do form autobiografii antropologicznej, których analiza pozwala na rozpoznanie, iż kreowane w nich podmioty wpisują się w model „narracyjnego ja” pojmowanego na zasadzie tożsamości i różnicy, czego konsekwencją jest nakierowanie uwagi na to, co jednostkowe, ale jednocześnie wtopione w konteksty kulturowe” (Łebkowska 2012, s. 185).

W autoetnografiach narracja funkcjonuje, jak się zdaje, na prawach testowalności granic poznania — wszystko to, co zdołamy objąć opowieścią, pozostaje do naszej dyspozycji epistemologicznej; jest to, rzecz jasna, konstatacja kłopotliwa ze względu na pozatekstowe, niezwerbalizowane, nie dające się pochwycić w słowa aspekty rzeczywistości oraz jej afektywny wymiar, nierzadko polegający na poszukiwaniu pozatekstowych reprezentacji oraz performatywnych i wizualnych form ekspresji. W kontekście teorii sprawczości Archer narracje te — postrzegane jako wynik naturalnej/emergentnej cechy, wrodzonej skłonności podmiotu — ujawniają także swój ontogenetyczny wymiar i okazują się jedną z materialnych, zewnętrznych postaci prymarnej dyspozycji mentalnej, jaką jest myślenie realizowane w mowie wewnętrznej (Archer 2013, s. 56). Celem zabiegów autonarracyjnych jest z pewnością ukazanie przebiegów życia w ramach opowieści, która może przybierać mniej lub bardziej wyrafinowane formy, przeobrażając się w beletryzowaną opowieść o praktykowaniu antropologii i przypominając „etnografię autobiograficzną, w której antropolog włącza swoje osobiste doświadczenia w pisanie etnograficzne”.

Dobrym przykładem jest podejście Carolyn Ellis pozostające w nurcie autoetnografii ewokatywnej. Akcentując jego nienaukowy charakter, badaczka wyjaśnia, iż zawarty w nim „model opowiadania historii jest zbliżony do powie-

¹ Na marginesie dodam, że książka Kubicy sama w sobie jest bardzo dobrym przykładem publikacji z wyraźnym „osobistym profitem”. Te fragmenty, w których antropolożka zdaje sprawę ze swoich nieukrywanych fascynacji postaciami i dokonaniem naukowymi Marii Czaplickiej, stanowią doskonały przykład nasycania tekstu antropologicznego autorskimi emocjami i doświadczeniami. W rozdziale pt. „Dlaczego ona, dlaczego ja” autorka dzieli się z czytelnikami historią swoich zainteresowań, przywołując określone fragmenty własnej biografii; te odautorskie, autobiograficzne i autoetnograficzne zarazem wątki pojawiają się też w różnych miejscach książki.

ści bądź biografii, a tym samym przekracza granice, które normalnie oddzielają naukę i literaturę”, i dodaje, że „tekst narracyjny stroni od abstrahowania i wyjaśniania” (Ellis, Bochner 2000, s. 744). Carolyn Ellis i Arthur Bochner (2016) opisali swoje historie zainteresowania autoetnografią postrzeganą jako swoista metodologia oraz początki związane z jej uprawianiem, a także nauczaniem i popularyzacją w kręgach akademickich podczas kursów poświęconych „osobistemu pisaniu historii” (*personally storytelling*), „komunikowaniu emocji” (*communicating emotions*) i „pisaniu życia” (*writing lives*). Książka ta jest podręcznikiem wprowadzającym badaczki i badaczy nauk społecznych oraz humanistycznych do świata autoetnografii; nie zawiera jednak instruktażowych rozdziałów pisanych w zdystansowanej bezosobowej narracji; cały kurs został opisany w formie powieści, w której Carolyn i Arthur relacjonują zorganizowane przez siebie kilkudniowe szkolenie, oglądając siebie samych jako bohaterów literackich. Pisanie o rozumieniu i praktykowaniu autoetnografii w trzeciej osobie pozwala objąć samorefleksję o „ja” w procesie poznania metarefleksją o niej; ta zwielokrotniona forma autoobserwacji umożliwia uchwycenie procesualności bycia „autoetnografką” i „autoetnografem”; bez wątpienia stanowi również atrakcyjny sposób pokazania czytelnikom doświadczeń z tym związanymi.

W kontekście teorii sprawstwa Archer wspomniany zabieg można widzieć jako próbę opowieściowienia autoetnografii rozumianej jako swoisty gatunek antropologicznej komunikacji, w którym to procesie „[...] mowa reprezentuje procesy poznawcze («myślenie»), rozgrywające się w świadomości podmiotu, a wraz z tym w specjalny sposób prezentuje «myślany» przedmiot — przedstawiając («obrazując») wypowiedzi (wewnętrzne i zewnętrzne) o nim. Podmiot jest w tej koncepcji ujmowany jako relacja, jako «ja-ty», domena poznawczo-językowego współdziałania i negocjacji” (Ulicka 2007, s. 232). Nawiązując do literaturoznawczych wyjaśnień tego typu narracji, można powiedzieć, że „wypowiedź opowieściowiona nie tylko prezentuje przedmiot i podmiot, ale też je wytwarza; jest wypowiedzią jednocześnie w stronie biernej i czynnej” (Ulicka 2007, s. 232).

Określony wzorzec fabularno-narracyjny ewokatywnego piśmiennictwa autoetnograficznego rysuje się jako sposób na porządkowanie doświadczeń związanych z dyscyplinową *praxis*, nadający im następstwo czasowe, a także przestrzenną konkretność. Autoetnografia jawi się w tym przypadku jako projekt totalny, także w tym sensie, że koncepcja człowieka będącego zarówno podmiotem, jak i przedmiotem wiedzy jest istotna dla całej antropologii. Antropologiczne autonarracje rozważane z perspektywy zwrotu narracyjnego tworzą zręby opowieści biograficznych, wpisując się w tendencję do postrzegania doświadczenia siebie jako pewnej całości. Jednak taka wykładnia, pozwalająca na podkreślenie spójności tworzonych trajektorii, musi uwzględniać fakt, że swoją biografię (także zawodową) można przedstawić za pomocą fragmentarycznych części fabularnych i zamierzonych kompozycyjnie niespójności (Bruner

1990, s. 13). Jakiś czas temu takie rozpoznanie sformułował Galen Strawson (2004, s. 433):

„Mam przeszłość jak każda istota ludzka i doskonale zdaję sobie z tego sprawę. Mam rozbudowaną wiedzę faktualną na ten temat, a co więcej «odwewnętrznie», jak powiadają filozofowie, pamiętam niektóre z moich przeszłych doświadczeń. A jednak nie mam żadnego poczucia narracyjności mojego życia — narracyjności zarówno ujmowanej w formę, jak i tej bezformnej”.

To właśnie te momenty nieciągłości biograficznej, a przede wszystkim bolesne zerwania jej płynności, stają się impulsem do podjęcia autoetnograficznych narracji (Kacperczyk 2014).

Osobiste przeżycia, traumy, choroby i szeroko pojęte utraty, które znajdują przedstawienia w gatunku autoetnografii, nie stanowią wyłącznie bodźców do powstania osławiających je narracji, ale stają się efektywnymi narzędziami poznania, które pozwalają na dogłębsze zrozumienie interpretowanych procesów oraz sytuacji². Opisy tych biograficznych zerwań działań nierutynowych wzmagają pracę refleksji rozumianej jako rodzaj autobiograficznej techniki „ja”, przywodzącą na myśl performatywne stwarzanie siebie i pracę nad sobą poprzez „sobą-pisanie”. Dostrzegam w tym miejscu pewną analogię do tematów podejmowanych przez kobiety-pisarki notujące swoje życie w dziennikach. W jednym z nich możemy przeczytać:

„Gdy jestem zdrowa, gdy pracuję jak opętana [...], gdy żyję normalnym swoim życiem [...], wtedy nie zapisuję tutaj nic. I ten skrót deformujący — jak każda relacja literacka — sprawia, że ten dziennik jest tak fałszywym obrazem mojego życia: zostają same choroby i erotyczne niepowodzenia” (Nałkowska 1976, s. 334).

Zdaniem Archer, podmioty ludzkie, dążąc w swych działaniach do realizacji celów życiowych (*life goals*), utożsamiają się z określonymi troskami życiowymi (*life concerns*), które modelują ich tożsamość. Odpowiadając na troski, ludzie wybierają określone projekty i przekładają je na konkretne praktyki społeczne. Realizacja schematu: Troski–Projekty–Praktyki, ma początek w procesie refleksyjności w toku konwersacji wewnętrznej, która stanowi jej podstawowe medium (Archer 2007, s. 4). W modelu tym kultura nie pełni roli determinanty elementów, ale „operuje poprzez stawianie się faktyczną zawartością znaczeniową wyobrażeń podmiotów. Wymaga to uprzedniego refleksyjnego przefiltrowania istniejących zasobów kulturowych” (Skovaja 2013, s. 54), które mogą zostać przemyślane i przepracowane przez refleksyjne podmioty. Koresponduje to z rozpoznaniem analizującej diarystykę i tekstowe formy autobiograficzne Magdaleny Marszałek (2004, s. 64), która dostrzega, iż „pisanie autobiograficzne można ująć jako sensotwórczą aktywność, która stanowi rodzaj produk-

² Bogaty przegląd literatury autoetnograficznej kreowanej wokół wspomnianych zerwań proponuje Anna Kacperczyk w artykule *Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat?* (2014).

tywności, nie dającej się zredukować tylko do intencjonalności i ekspresywności piszącego/piszącej. [...] autobiograficzne konstrukcje «ja» przedstawiają się zatem jako efekty performatywnych operacji pisania (mówienia)”.

W przestrzeni antropologii autorefleksja w trakcie prowadzonych badań pozwala badaczom na uświadomienie sobie własnych postaw, ocen, wypowiedzi, zachowań oraz towarzyszących im emocji, a także kulturowo-społecznych i politycznych konsekwencji rozwijanej *praxis*. W myśl pryncypialnych założeń wpisanych w pojęcie autoetnografii jest to: „podejście do badań i pisania, które ma na celu opisanie i systematyczne analizowanie (*graphy*) osobistego doświadczenia (*auto*) w celu zrozumienia doświadczenia kulturowego (*ethno*)” (Holman Jones, Adams, Ellis 2016, s. 1). Osią tych działań jest proces umysłowy; uruchomiona przez poznające podmioty refleksyjność pozwalająca na świadome osadzenie siebie w otaczającym świecie. Wspomniany element stanowi istotę autoetnografii ewokatywnej:

„Rozpaczam od mojego życia osobistego. Zwracam uwagę na własne odczucia, myśli, emocje. Używam, jak to określam, systematycznej introspekcji socjologicznej dotyczącej emocjonalnych wspomnień, by próbować rozumieć doświadczenia, które były mi dane. Wówczas spisuję moje doświadczenia jako opowieść. W toku eksplorowania konkretnego życia mam nadzieję na zrozumienie drogi życia” (Ellis, Bochner 2000, s. 737).

Koresponduje to z założeniem, że koncentracja na własnych — mówiąc za Archer — troskach i projektach jest warunkiem koniecznym uruchomienia procesu poznawania rzeczywistości. W antropologii ewokatywnej powstaje dyskursywno-epistemologiczny projekt „podmiotu poznającego samego siebie”, który jest przeżywany i doświadczany, obrasta znaczeniami oraz doświadczeniami stanowiącymi istotne elementy samopoznania w procesie świadomie podjętej autorefleksji. Odwołując się do założeń Archer dotyczących sprawstwa, cel praktyk autoetnograficznych można zobaczyć jako rodzaj aktywności wynikającej z troski o siebie; aktywności, która w tekście przybiera formę opisu i analizy określonych praktyk, takich jak: (1) analizowanie własnych myśli i emocji, wyborów badawczych, teoretycznych i metodologicznych, zdawanie sprawy z własnych ograniczeń i zainteresowań badawczych; (2) rekonstruowanie zdarzeń, które przyczyniły się do podjęcia określonych badań; (3) analiza konsekwencji badań i wpływu aktywności zawodowej na życie prywatne.

Dla projektowanego tutaj rozumienia autoetnografii „literackość” jest wyłącznie cechą konwencjonalną dotyczącą jej utrwalonej postaci, gdyż istotą tego stylu praktykowania dyscypliny nie jest eksplorowanie przestrzeni beletrystyki czy świadome eksperymentowanie z piśmiennictwem antropologicznym i szerzej z różnorodnymi artystycznymi pozatekstowymi formami przedstawiania dyscyplinowej wiedzy. Sednem autoetnografii jest refleksyjność poznającego podmiotu i skorelowane z nią sprawstwo — czynniki odgrywające istotną rolę w tworzeniu kontekstu odkrycia naukowego. Przypomnienie Popperow-

skiego ujęcia tego kontekstu jako opisu inwencji, powzięcia pomysłu pokazuje, że zarówno kategoria literackości, jak i tekstualizm są w autoetnografii pewnym naddatkiem; nie stanowią elementu konstytutywnego ani dla refleksyjności, ani dla autorefleksyjności. Biograficzne wyrażanie siebie w projekcie autoetnografii zapożycza swoje artykulacje od strategii literackich, nie oznacza to jednak, że cały ten projekt ma w związku z tym ontologię tekstową i oderwany jest od empirycznego usytuowania badacza/badaczki w rzeczywistości. Pytając o strukturę narracji autobiograficznych, intuicyjnie zwracamy się w stronę literatury (Popper 2002, s. 32).

Opisywany projekt, który bierze początek z uważnej autoobserwacji i analizy, obierając za cel samowiedzę poznającego podmiotu, może wydawać się konstrukcją autoteliczną, pozbawioną odniesień do rzeczywistości pozatekstowej (Anderson 2014 [2006]), jednak — według Anny Kacperczyk (2014, s. 37) — wzmożona autorefleksyjność sprzyja rozwijaniu świadomości epistemologicznej i metodologicznej, ponieważ „stanowi nie tylko jeden z istotnych sposobów intersubiektywnego sprawdzania danych, ale czasem jedyny sposób docierania do obszarów, które w tradycyjnych badaniach nie byłyby dostępne”. Innymi słowy, ten szczególny sposób praktykowania dyscypliny otwiera poznanie na wątki i aspekty, które w innych warunkach rozwijania *praxis* pozostałyby poza jej zasięgiem. Podobny sposób myślenia o autoetnografii odnajdujemy w książce *Autoethnography as Method*, w której czytamy:

„Po pierwsze, podobnie jak etnografowie, autoetnografowie kierują się etnograficznym procesem badawczym, systematycznie zbierając dane [...] analizując je i interpretując oraz generując raporty naukowe, zwane również autoetnografią. W tym sensie termin «autoetnografia» odnosi się do procesu i produktu, tak jak w przypadku etnografii. Po drugie, podobnie jak etnografowie, autoetnografowie starają się osiągnąć zrozumienie kulturowe poprzez analizę i interpretację. Innymi słowy, autoetnografia nie polega na skupianiu się na samym sobie, ale na poszukiwaniu zrozumienia dla innych (kultury/społeczeństwa) poprzez siebie. Ten ostatni aspekt autoetnografii odróżnia ją od innych etnograficznych dociekań; autoetnografowie wykorzystują swoje osobiste doświadczenia jako dane podstawowe” (Chang 2016, s. 48–49).

Tym samym autoetnografię można postrzegać jako istotny aspekt praktykowania antropologii, nawet jeśli style jej uprawiania i powiązane z nimi piśmiennictwo nie eksponują osoby badaczki i badacza, a tworzone przez nich narracje nie przybierają formy wypowiedzi pierwszoosobowej. Jednym z istotnych jej warunków jest konwersacja z samym sobą, stanowiąca — według założeń Archer — proces myślowy, podczas którego samoświadome podmioty negocjują intersubiektywną prawdę o świecie, dokonują wyborów narzędzi i metod badawczych, rozważają teorie kontekstowe. Przede wszystkim jednak poddają refleksji owe wybory, działania i zaniechania, tworząc wokół siebie określony ład aksjologiczny.

Mając na uwadze nieusuwalność i immanentny charakter samorefleksji, można by pójść o krok dalej i zaryzykować stwierdzenie, że autoetnografia jest projektem zarówno epistemologicznym, jak i ontologicznym; określa sposób bycia w świecie poznającego podmiotu, a jednocześnie wyznacza pryncypia poznania *per se*. Uprawianie autoetnografii można by też spróbować zobaczyć jako próbę zarządzania własną emocjonalnością oraz własnymi doświadczeniami, które rodzą się w trakcie badań, towarzyszą praktykom badawczym, stanowiąc ich nieusuwalny komponent. Historia dyscypliny pokazuje, że można je wyciszać w oficjalnej monografii terenowej, by innym razem dać im wybrzmieć w formie intymnego dziennika; można przekuwać je w prozę i poezję, o czym zaświadcniają antropolożki i antropolodzy „dwuwarsztatowi” czy też „dwuręczni”, piszący zarówno teksty naukowe, jak i literaturę oraz dający wyraz swoim emocjom oraz potrzebie ekspresji. Można też zarządzać nimi, nadając im status zwerbalizowanej w tekście integralnej części poznania naukowego.

Co więcej, ten trzeci sposób radzenia sobie z afektywnym wymiarem praktykowania antropologii funkcjonuje w dyscyplinie jako gwarant intersubiektywności, weryfikowalności i „realności” dyscyplinowej *praxis*, a także sposób jej legitymizacji w myśl założenia, iż prawdziwe jest to, co zostało przez badacza/badaczkę przeżyte (Janion 1996). Przypomniany model autoetnografii żywi się artystycznymi formami artykulacji, które pokazują, że antropologiczny podmiot jest zarówno narzędziem, medium poznania, jak i jego przedmiotem; za sprawą autoanalizy oraz literackich/tekstowych/retorycznych wyborów badaczek/badaczy zyskuje swoją określoną autoreprezentację w antropologicznym piśarstwie osobistym.

Nie oznacza to jednak, że antropologiczna autorefleksja ogranicza się do ekspresywnych form wyrażanych w narracjach pierwszoosobowych, gdyż — jak przekonuje Tamri Spry (2016, s. 5) — przekracza „samonarrację” na rzecz performatywnych interakcji autora/autorki ze światem, które w autoetnografii performatywnej są reprezentowane jako narracja zawierająca „wzajemne relacje i negocjacje między jaźniami i innymi w kontekstach kulturowych. «Ja» staje się zaimkiem w liczbie mnogiej, narracyjnym «my»”. Ostatnim ogniwem komunikacji organizującej model ewokatywny są odbiorcy: czytelnicy tekstów, studenci i studentki, młodzi adepci dyscypliny, profesjonalne środowisko naukowe, a także uczestnicy badań. Zarówno autoetnografia ewokatywna, jak i performatywna jako cel stawiają sobie wytworzenie wspólnoty współodczuwających podmiotów w procesie wywierania wrażenia i wpływu; dzielenia się emocjami i doświadczeniami, które współtworzą opartą na relacjach z otoczeniem antropologiczną *praxis*. Co więcej, ich pojawienie się w autoetnograficznych narracjach ma na celu wywarcie wpływu na odbiorców w taki sposób, by integralną częścią uprawiania tego stylu badań stało się empatyczne przeżycie, a następnie refleksja o nim, otwierająca możliwość lepszego zrozumienia rzeczywistości. *Expressis verbis* wyraziła ten cel wielokrotnie już przywoływana Ellis

w przedśłowiu do książki *Doing Autoethnography*, tłumacząc czytelnikom powody powstania tej publikacji:

„Wy, czytelnicy, odgrywacie ważną rolę w ich [autorów — K.M.] dążeniu do robienia autoetnografii. [...] Ci autorzy chcą, byście zaangażowali się w ich zmagania z przeciwnościami, emanującymi rozdzierającymi serce uczuciami stygmatyzacji i marginalizacji, abyście utożsamili się z trudnościami, jakich doświadczają w wynajdywaniu słów, by wyrazić ból i rozerwanie [...]. Innymi słowy, chcą, abyście wchodzili w interakcje z ich historiami, używając wszystkich dostępnych wam zmysłów, odczuwając napięcia każdej z opowieści, doświadczając ich dylematów i kontrowersji, przez pewien czas żyjąc w rzeczywistości tej historii” (Ellis, Bochner 2017, s. vii).

Przetwarzanie artefaktu narracyjnego w tym modelu autoetnografii służy wykreowaniu wspólnoty podobnie doświadczających rzeczywistości podmiotów. Osiągnięcie tego celu jest projektowane jako szereg różnych utożsamień. Refleksyjność projektowanych czytelników i czytelniczek tych autoetnograficznych historii stanowi impuls do bycia sprawczymi podmiotami; zakłada się ich gotowość do podjęcia autorefleksji pod wpływem poznanych opowieści, co wpisuje się w kognitywną teorię afektywnego odbioru literatury. Autorefleksyjna i autoreferencjalna lektura tekstu ma jednocześnie charakter społeczny, gdyż to, co w jej toku przyswajane, dotyczy relacji ludzkich i interakcji w całej ich złożoności (Long 2012). Według Magdaleny Rembowskiej-Płuciennik (2015, s. 408): „lekturę literacką można uznać za aktywność szybciej wyzwalającą odruch autorefleksji; dzięki językowemu tworzywu głębiej osadzoną w ludzkiej zdolności do metakognicji. Właśnie ten akt mentalny — możliwość wyobrażenia sobie, co myśli/czuje/widzi ktoś, kto nie jest mną — wyzwala typ emocji intrygujących zwolenników tezy o niepowtarzalnej jakości czytania literackiego; emocje automodyfikujące postawy i przekonania”. W toku percepcji autorefleksyjnych narracji dokonuje się stopniowe przepracowanie kulturowe prowadzące do reprodukcji lub zmiany kulturowej (Archer 1996, s. xxvi). Kategoria przemiany rzeczywistości pod wpływem podzielanej przez określoną zbiorowość refleksji wybrzmiała w słowach Ellis, iż jako antropolożka potrzebuje etnografii, „by czynić zmianę w świecie, a do tej potrzebna jest zmiana ludzi” (Ellis, Bochner 2006, s. 439).

W szerszym kontekście podjętych tu rozważań jest to przejście od podmiotowego „ja”, „które stara się sobie radzić w obrębie istniejących struktur społeczno-kulturowych, ku «my», które usiłuje strategicznie przekształcać te struktury. Zbiorowe sprawstwo przekształca siebie, podejmując wysiłek transformacji społecznej” (Archer 2013, s. 15). Powiązania między sprawstwem a reprezentacją od lat stanowią także oś debaty toczonej w środowisku antropologicznym wokół polityk dominacji i podporządkowania, kolonializmu, egzotyzacji i estetyzacji różnych grup i społeczności mniejszościowych. Odwoływanie się do wspólnoty interesów poprzez eksponowanie doświadczeń, które mogłyby być dzielane przez określone grupy, jest szczególnie wyraźne w piśmiennic-

twie tych nurtów, które konsolidują jednostki wokół określonej zmiany. Wedle założeń teorii sprawstwa Archer, nieustannie poddajemy się introspekcji, powracając do wewnętrznej konwersacji. „Poprzez nią «ja podmiotowe» cyklicznie powraca do «ja przedmiotowego» i oszacowuje jego (nowo) nabyte charakterystyki. Osiągnięty w ten sposób osąd pozwala zazwyczaj określić «my», z którym jednostka będzie solidarnie współpracować w celu zainicjowania zmian społecznych” (Archer 2013, s. 16). Wspomniany aspekt zbiorowego sprawstwa (*corporate agency*) pozwala na podjęcie przez określoną grupę ludzi wysiłku transformacji społecznej:

„[...] zorganizowane grupy interesu wskazują na wytworzenie się nowych emergentnych własności osób, których siła polega na tym, że potrafią zapewnić stabilność systemu społecznego lub zainicjować zmianę. Tylko ci, którzy wiedzą, czego chcą, którzy są w stanie to wyartykułować sobie oraz innym i którzy zorganizowali się, by to uzyskać, mogą zaangażować się we wspólne działania w celu przekształcenia lub podtrzymania własności strukturalnych i/lub kulturowych” (Archer 2013, s. 265).

W pewnej mierze autoetnografia rozumiana jako proces, ale także jako jego zmaterializowany efekt w postaci tekstu i każdej innej formy przedstawienia, stanowi przykład emancypacyjnego projektu epistemologicznego, którego celem jest zarówno ucieleśnienie, spersonalizowanie antropologicznych teorii, jak i ich zrelatywizowanie. Wpisana w debaty postkolonialne i postzależnościowe, otwiera drogę alternatywnym narracjom o doświadczeniu kulturowym zaświadczającym o sprawstwie podmiotów indywidualnych i zbiorowych, które wypowiadają się z podporządkowanych punktów widzenia. Rozpoznanie to wydaje się podstawą między innymi performatywnej autoetnografii feministycznej, o której Elizabeth Ettore (2017, s. 10; por. Behar 1993, 1996; Blume, De Reus 2009, s. 205–219) pisze:

„Moje historie żyją w prawdziwym świecie i nie utożsamiam ich z feministyczną utopią, próbując pokazać nowe znaczenia i nowe subiektywności, próbuję swoich opowieści, aby wzmocnić czytelników. Chcę im pokazać coś, co być może nigdy nie było w ich umysłach — dać nadzieję i pociechę, możliwości w obliczu niesprawiedliwości społecznej i, co ważniejsze, zwykłego okrucieństwa. To zadanie trudne, ale autoetnografia pozwala mi kreatywnie wyobrażać sobie przyszłość — ludzką lub raczej postludzką przyszłość, która jest możliwa i wiarygodna”.

Rzeczywistość wyobrażana w tej autorefleksji jest wizją równościową, w której realizowane są różne postulaty feministyczne. Kobiety-czytelniczki tej narracji mimo oczywistych różnic między nimi, a także wielu, czasem sprzecznych, interesów, mają szansę poczuć się częścią wspólnoty, do której przynależą mimo swoich odmienności. Osadzając tę cechę autoetnografii w szerszej perspektywie wyznaczonej przez Judith Butler, warto przytoczyć hipotezę na temat wagi zbiorowego sprawstwa w procesie zmiany określonych porządków społeczno-kulturowych i politycznych:

„[...] sposoby uznawania i ukazywania pewnych form współzależności mogą przekształcać samo pole pojawiania się. Ujmując rzecz z etycznego punktu widzenia, należy znaleźć i ukształtować szereg więzi i sojuszy, połączyć współzależność z zasadą równego statusu w sposób, który umożliwi przeciwstawienie się siłom przyznającym uznawalność na nierównych prawach czy zakwestionuje automatyczne działanie tych sił” (Ettore 2017, s. 10).

Wartość doświadczeń podzielanych przez działające podmioty podkreślana jest także w autoetnografii współpracującej (*collaborative autoethnography*), definiowanej jako „jakościowa metoda badawcza, w której naukowcy pracują we wspólnocie, aby zebrać materiały autobiograficzne i wspólnie analizować oraz interpretować swoje dane w celu uzyskania pogłębionego zrozumienia zjawisk społeczno-kulturowych odzwierciedlanych w ich autobiograficznych danych”, co zdaniem autorów tego rozpoznania, „stwarza unikalną synergię i harmonię, której autoetnografii nie mogą osiągnąć w izolacji”, gdyż „człowiek jako istota zdolna do sprawczości pojawia się wyłącznie w kontekście świata życia; jego zależność od innych [...] dostarcza podstaw zdolności do działania” (Chang 2016, s. 10).

SPRAWSTWO PODMIOTU MIĘDZY ANTROPOCENTRYZMEM A POSTHUMANISTYKĄ

Samouświadomienie potwierdza naszą egzystencję. Hanna Arendt (2003, s. 97) rozważając to założenie, wypracowuje swoistą definicję świadomości siebie: „To obcowanie ze sobą to coś więcej niż świadomość, więcej niż samoświadomość, która towarzyszy mi zawsze niezależnie od tego, co robię i co się ze mną dzieje. Bycie ze sobą i wydawanie sądów artykułuje się i aktualizuje w procesie myślenia, jest czynnością, w której rozmawiam ze sobą”. Kluczowa rola konwersacji wewnętrznej w utrzymywaniu sprawstwa nie zakłada jednak prymatu języka nad sferą pozajęzykową; wręcz przeciwnie — przestrzenią jego uobecniania się pozostaje *praxis* oraz relacyjne bycie człowieka w świecie. W interakcjach z tym, co zewnętrzne, stanowi ona praktykę prymarną w procesie wyłaniania się świadomości siebie oraz podmiotowości. Prymat *praxis* dotyczy całej biografii, gdyż istoty ludzkie nie są sprowadzalne do form dyskursywnych; w procesie życia wchodzą one w relacje z rzeczywistością naturalną, praktyczną i społeczną, będące źródłem wiedzy (także ucieleśnionej), której znaczne zasoby nie mają wykładni dyskursywnej, pozostając w sferze doświadczeń i niewerbalizowanych emocji (Archer 2003, s. 129). Materia wewnętrznego dialogu ze sobą samym nie jest bowiem w pełni zdeterminowana przez struktury kulturowe i lingwistyczne; sytuacja wyjściowa, w jakiej znajdują się poznające podmioty, jest kształtowana przez niezależne od nas uwarunkowania strukturalne i kulturowe, jednak dzięki refleksyjności i skorelowanemu z nią sprawstwu „czynniki społeczne mogą być sprawczo omijane, potwierdzone, zwalczane lub negowane” (Archer 2003, s. 131).

Założenie to jest krytycznym odniesieniem Archer do teorii habitusu, który — według Pierre’a Bourdieu (2006, s. 216–217) — stanowi zestaw nabytych w toku socjalizacji dyspozycji i umiejętności funkcjonowania w życiu społecznym, a zatem jest „ucieleśnioną koniecznością” kształtującą wszelkie praktyki społeczne poza świadomością aktorów społecznych. Według Archer, teoria Bourdieu to przykład centralnej konflacji (*central conflation*) struktury i sprawstwa, polegającej na tym, że nie można odróżnić w praktykach ludzkich sił zaangażowanych w nie ludzi i sił środowiska, w którym rozgrywa się *praxis*, podczas gdy ona sama zakłada, iż „podmioty działania nie mierzą się z obiektywnymi uwarunkowaniami, ale są ich integralną częścią” (Archer 2007, s. 42), przekonując, że kategoria habitusu odsłania swoją kłopotliwość w warunkach późnej nowoczesności, gdy trudno mówić o stałym kontekście rozwoju osobowości.

Myśl rozwijana przez Archer — można ją sprowadzić do formuły: „w obrocie antropocentryzmu” — stanowi wyraźny sprzeciw wobec rozmywania się człowieczeństwa zarówno w postmodernizmie, konstruktywizmie, jak i w posthumanistyce.

„Człowiek — jako zdolny do oddziaływania przyczynowego podmiot — wystawiony był na akty lingwistycznego terroryzmu, które ulegały intensyfikacji w kolejnych stadiach rozwoju myśli przecierającej szlaki dla postmodernizmu, strukturalizmu, poststrukturalizmu i tekstualizmu. Człowieczeństwo zaczęło w coraz większym stopniu traktować nie tyle jako źródło znaczeń posiadających odniesienie w realnym świecie, ile jako byt kształtowany przez język: w centrum uwagi znalazł się nie podmiot, a jego upodmiotowienie i ujarznienie” (Archer 2013, s. 29).

Ten interesujący wątek upominania się o antropocentryzm warto przenieść na grunt antyantropocentrycznych nurtów posthumanistyki, na przykład teorii aktora-sieci Bruno Latoura (2009, 2010), co z pewnością zasługuje na osobne rozważania. W tym miejscu warto odnotować, że posthumanistyczna wykładnia tzw. zwrotu ontologicznego oraz powiązanej z nim ontologii relacyjnej przenika także do teorii Archer (2013, s. 26), która zaznacza, iż „należy podkreślić (co do niedawna nie byłoby wcale konieczne), że świat to coś więcej niż społeczeństwo”, a „relacje z naturą stanowią transcendentalny warunek bycia człowiekiem”. „Te naturalne relacje ze światem są nie tylko źródłem świadomości, lecz również wyróżniającej nas autorefleksyjności”. Podkreślenie relacyjnego wymiaru kształtowania się autorefleksji, zawsze w odniesieniu do siebie w relacji „do” i „wobec” świata, zarówno naturalnego, jak i materialnego/technologicznego, wydaje się szczególnie ważne, gdy uprawiamy antropologię w środowisku ludzkich i nie-ludzkich aktorów społecznych; wśród przedmiotów, artefaktów, maszyn, bytów organicznych i nieorganicznych, które wpływają w znaczny sposób na przebiegi antropologicznych *praxis*³. Podob-

³ Zob. na ten temat: Rammert 2008; Brodwin 2017; Pfaffenberger 1988. Interesująca wydaje się zwłaszcza refleksja/autorefleksja badaczki/badacza w przestrzeni laboratorium nauki, by posłużyć

ną myśl odnajdziemy w rozważaniach przywoływanej już Judith Butler, która przekonuje, iż „nie chodzi po prostu o odwrócenie relacji, tak byśmy zgromadzili się wszyscy pod hasłem tego, co nie-ludzkie czy pozaludzkie”, gdyż jak słusznie konstatuje: „ludzkie życie nie obejmuje nigdy całości egzystencji, nie będzie potrafiło nazwać wszystkich procesów życiowych”. Być może „człowiek” to nazwa, którą nadajemy właśnie temu procesowi negocjacyjnemu, będącemu konsekwencją faktu jego istnienia pośród innych stworzeń jako żywa istota, zanurzona w mnogości form egzystencji, które wykraczają poza nasze życie (Butler 2016, s. 40). Margaret Archer wyraża podobne rozpoznanie, powołując się na słowa Merleau-Ponty’ego: „nigdy nie żyję całkowicie w przestrzeniach antropologicznych, przez swoje korzenie zawsze jestem związany z przestrzenią przyrodniczą i nieludzką” (cyt. za: Archer 2013, s. 130).

Rozpoznanie to wydaje się szczególnie istotne dla antropologii społeczno-kulturowej i staje się jednym z jej trudniejszych wyzwań.

*

Ku koncepcji sprawstwa Margaret Archer zwróciłam się w poszukiwaniu ram teoretycznych, które pozwoliłyby mi na pokazanie autoetnografii nie tyle jako rozpoznanego już nurtu w antropologii, eksponującego postać poznającego „ja”, nie tyle też jako określonej metody badawczej czy formy antropologicznej komunikacji, ile jako naturalnej, emergentnej właściwości antropologicznych *praxis*. Bycie autorefleksyjnym, samoświadomym, sprawczym podmiotem uznaję bowiem za jedną z najważniejszych cech antropologii. Dostrzeżone tutaj cechy autoetnografii pojawiają się w różnych stylach uprawiania badań antropologicznych, zaświadczać, iż sprawstwo nie musi szukać artykulacji w trybie pierwszoosobowym; ten tryb organizuje natomiast nasze myślenie o nas samych i o rzeczywistości, w której funkcjonujemy.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Leon, 2014 [2006], *Autoetnografia analityczna*, tłum. Maja Brzozowska-Brywczyńska, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 144–166.
- Archer Margaret, 1996, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer Margaret, 2003, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge.

się określeniem Bruno Latoura, która obejmuje instrumenty badawcze, określone technologie, procesy i etapy produkcji, tak by w szeroko zakrojony sposób pokazać, jak teoria naukowa łączy się z *praxis*, określonym zastosowaniem technologicznym. Przedmiotem tak rozumianej autorefleksji są sieci relacji łączących ludzkich i nie-ludzkich aktorów; przy czym w koncepcji Archer, inaczej niż w teorii ANT, sprawstwo jest emergentną cechą wyłącznie ludzi.

- Archer Margaret, 2007, *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer Margaret, 2013, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. Agata Dziuban, Nomos, Kraków.
- Arendt Hannah, 2003, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, tłum. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Barański Janusz, 1999, *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii? Garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 4.
- Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott, 2009, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. Jacek Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Behar Ruth, 1993, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Beacon Press, Boston.
- Behar Ruth, 1996, *The Vulnerable Observer: Ethnography that Breaks Your Heart*, Beacon Press, Boston.
- Blume Libby B., De Reus Lee Ann, 2009, *Resisting Whiteness: Autoethnography and the Dialectics of Ethnicity and Privilege*, w: Sally A. Lloyd, April L. Few, Katherine R. Allen (red.), *Handbook of Feminist Family Studies*, Sage, London.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Brocki Marcin, 1999, *Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki*, w: Andrzej Paluch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław.
- Brodwin Paul, 2017, *Technologies of the Self and Ethnographic Praxis*, „Medical Anthropology. Cross-Cultural Studies in Health and Illness”, t. 36, nr 1, s. 77–82.
- Bruner Jerome, 1990, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 4.
- Buchowski Michał, 1993, *Przeciw skrajnemu relatywizmowi*, w: Anna Jamrozikowa (red.), *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań.
- Buchowski Michał, Kempny Marian, 1999, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Buliński Tarczycjusz, Kairski Mariusz (red.), 2011, *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Butler Judith, 2016, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, tłum. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Chang Heewon, 2016, *Autoethnography as Method*, Routledge, New York.
- Chang Heewon, Ngunjiri Faith, Hernandez Kathy-Ann C., 2016, *Collaborative Autoethnography*, Routledge, New York.
- Clifford James, 2003, *On The Edges of Anthropology (Interviews)*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Czaplicka Maria, 1916, *My Siberian Year*, Mills&Boon, London.
- Diamond Stanley, 1974, *Anthropology in Question*, w: Dell Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, New York.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur, 2000, *Autoethnography, Personal Narrative and Reflexivity: Researcher as Subject*, w: Norman Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage, London.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur, 2000, *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur, 2006, *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 4, s. 429–449.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur, 2016, *Evocative Autoethnography. Writing Lives and Telling Stories*, Routledge, London.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P, 2017, *Foreword*, w: Sandra L. Pensoneau-Conway, Tony E. Adams, Derek M. Bolen (red.), *Doing Autoethnography*, Sense Publishers, Rotterdam.

- Ettorre Elizabeth, 2017, *Autoethnography as Feminist Method: Sensitising the Feminist*, Routledge, London.
- Fabian Johannes, 2001, *Anthropology with an Attitude*, Stanford University Press, Stanford.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Giddens Anthony, 2003, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Zysk i Spółka, Poznań.
- Holman Jones Stacy, Adams Tony E., Ellis Carolyn (red.), 2016, *Handbook of Autoethnography*, Routledge, London.
- Janion Maria, 1996, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Kacperczyk Anna, 2014, *Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–75.
- Kaniowska Katarzyna, 1995, *Czy trudno dziś być antropologiem?*, „Lud”, nr 78, s. 279–291.
- Kaniowska Katarzyna, 1999, *Antropologia wobec postmodernizmu*, w: Adam Pałuch (red.), *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław.
- Kaniowska Katarzyna, Modnicka Noemi (red.), 2010, *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Łódź.
- Kubica Grażyna, 2014, *Wytyczanie granic między nauką a literaturą: proza etnograficzna*, w: Grażyna Kubica, Hanna Rusek (red.), *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kubica Grażyna, 2015, *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kuligowski Waldemar, 2001, *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań.
- Latour Bruno, 2009, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. Agata Czarnecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Latour Bruno, 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne*, tłum. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków.
- Lohman Roger Ivar, 2008, *Introduction: Biographies of Anthropologists as Anthropological Data*, „Reviews in Anthropology”, t. 37, s. 89–101.
- Long Elisabeth, 2012, *O społecznej naturze czytania*, tłum. Maciej Maryl, „Teksty Drugie”, nr 6.
- Lubaś Marcin, 2014, *„Writing Culture” i spor o kształt krytyki wiedzy*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2(21), s. 39–65.
- Łebkowska Anna, 2012, *Narracja*, w: Michał P. Markowski, Ryszard Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Universitas, Kraków.
- Majbroda Katarzyna, 2013, *Na pograniczu antropologii i literatury. Samo(roz)poznanie jako konsekwencja zwrotu literackiego w antropologii społeczno-kulturowej*, w: Grażyna Kubica, Hanna Rusek (red.), *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Majbroda Katarzyna, 2016a, *Od konwencji narracyjnej do metody. Praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1 (24), s. 65–84.
- Majbroda Katarzyna, 2016b, *Postmodernistyczne otwarcie w polskiej antropologii społeczno-kulturowej. Projekt urzeczywistniony?*, „Lud”, t. 100, s. 161–184.
- Marszałek Magdalena, 2004, *Życie i papier. Autobiograficzny projekt Zofii Nałkowskiej: „Dzienniki” 1899–1954*, Universitas, Kraków.
- Nałkowska Zofia, 1976, *Dzienniki*, t. 2: 1909–1917, Czytelnik, Warszawa.
- Okely Judith, 1992, *Participatory Experience and Embodied Knowledge*, w: Judith Okely, Helen Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London.
- Okely Judith, Callaway Helen (red.), 1992, *Anthropology and Autobiography*, Routledge, New York.

- Pfaffenberger Bryan, 1988, *Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology*, „Man”, t. 23, nr 2, s. 236–252.
- Pillow Wanda, 2003, *Confession, Catharsis, or Cure? Rethinking the Uses of Reflexivity as Methodological Power in Qualitative Research*, „Qualitative Studies in Education”, t. 16, nr 2, s. 175–196.
- Popper Karl R., 2002, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. Urszula Niklas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Pratt Mary Louis, 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London.
- Rakowski Tomasz, 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego, słowo / obraz terytoria*, Gdańsk.
- Rakowski Tomasz, 2013 *Etnografia/Animacja/Sztuka. Wprowadzenie*, w: Tomasz Rakowski (red.), *Etnografia/Animacja/Sztuka: nierozpoznane wymiary poznania kulturowego*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Rammert Werner, 2008, *Where the Action Is: Distributed Agency Between Humans, Machines, and Programs*, w: Uwe Seifert, Jin Hyun Kim, Anthony Moore (red.), *Paradoxes of Interactivity*, Transaction Publishers, London.
- Rembowska-Płuciennik Magdalena, 2015, *Emocje w odbiorze literatury — perspektywy kognitywistyczne*, w: Ryszard Nycz, Anna Łebkowska (red.), *Kultura afektu — afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Scholte Bob, 1974, *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, w: Dell Hymes (red.), *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, New York.
- Scholte Bob, 1987, *The Literary Turn in Contemporary Anthropology*, „Critique of Anthropology”, t. 7, nr 1, s. 33–47.
- Skovaja Marek, 2013, *Refleksyjne sprawstwo i zmiana kulturowa*, w: Adam Mrozowicki, Olga Nowaczyk, Irena Szlachcicowa (red.), *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, Nomos, Kraków.
- Sokolewicz Zofia, 2011, „*Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania*”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza, „Lud”, t. 95, s. 303–354.
- Spry Tami, 2016, *Body, Paper, Stage: Writing and Performing Autoethnography*, Routledge, London.
- Strawson Galen, 2004, *Against Narrativity*, „Ratio”, t. 17, nr 4, s. 428–452.
- Ulicka Danuta, 2007, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Universits, Kraków.
- Wall Sarah, 2006, *An Autoethnography on Learning about Autoethnography*, „International Journal of Qualitative Methods”, t. 5, nr 2.
- Wygotski Lew, 1989, *Myslenie i mowa*, tłum. Edda Flesznerowa, Józef Fleszner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Zamiara Krystyna, 2000, *Problem destrukcji myślenia naukowego we współczesnej humanistyce*, w: Jerzy Pelc (red.), *Język współczesnej humanistyki*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.

FIRST—THE HUMAN BEING: AUTOETHNOGRAPHY IN THE CONTEXT OF MARGARET ARCHER'S THEORY OF AGENCY

Katarzyna Majbroda
(University of Wrocław)

Summary

The aim of this article is to show autoethnography in the context of Margaret Archer's theory of agency. The author's point of departure is the assumption that au-

toethnography is not solely a current in socio-cultural anthropology where anthropologists are focused on themselves, nor is it limited to the genre of anthropological literature in which the experiences and emotions of fieldwork researchers are displayed in the foreground. The author shows that autoethnography makes use of the reflectiveness of being in the world that is an immanent characteristic of knowing subjects. A significant part of anthropological praxis also demands from researchers a permanent autoreflexivity. This autoreflexivity concerns the aims of knowing, the course of field research, relationships during it, tools and methods of knowledge, and the cultural, social, and political contexts of practicing anthropology and its consequences. This autoreflexivity is the source of agency. Reflection about ourselves begins with a thought and in an internal conversation; these are the basis of an integral part of anthropological praxis—agency.

Key words / słowa kluczowe

anthropology / antropologia, autoethnography / autoetnografia, autoreflexivity / autorefleksyjność, human being / człowiek, internal conversation / dialog wewnętrzny, subject / podmiot, agency / sprawstwo, knowledge / wiedza, praxis, Margaret Archer