

**F A K T Y ,    P R O B L E M Y ,    P O L E M I K I**

MARCIN KAFAR  
Uniwersytet Łódzki  
Katedra Badań Edukacyjnych

**CZŁOWIEK W TEORII — TEORIA W CZŁOWIEKU****PRZYKŁAD BIOGRAFII NAUKOWEJ CZESŁAWA ROBOTYCKIEGO  
(PRZYCZYNEK DO PROBLEMU UPODMIOTAWIANIA  
DYSKURSÓW NAUKOWYCH)**

Na początek poczynię kilka uwag mających na celu odpowiednie ukierunkowanie czytelnika. Przede wszystkim tekst ten należy do kategorii prac wstępnych, nie będę więc dążył tutaj do wyczerpującego przedstawienia podejmowanych zagadnień. Zdaję sobie sprawę, że poruszany temat jest tak złożony, iż wymaga dalszego rozpatrzenia w procesie pogłębionych badań, w których niezbędne byłoby zapewne zastosowanie zintegrowanych narzędzi obecnie pozostających w dyspozycji kilku pól dyscyplinarnych (między innymi filozofii idei, historii myśli humanistycznej, antropologii i socjologii wiedzy, psychologii i pedagogiki twórczości), co w dalszej kolejności pozwoliłoby na wypracowanie całości nowego pola eksploracji o charakterze transwersalnym.

Bezpośrednim impulsem do podjęcia zagadnienia upodmiotawiania dyskursów naukowych było w tym wypadku<sup>1</sup> otrzymanie zaproszenia do wzięcia udziału w konferencji pt. „Teoria w humanistyce — humanistyka w teorii” (Pluski k. Olsztyna, 27–29 października 2014 r.). Organizatorzy jubileuszowego, dziesiątego spotkania z cyklu „Colloquia Humaniorum”, korzystając z zasady tematycznej dyspersyjności, zachęcili nas — przyszłych prelegentów —

---

Adres do korespondencji: marcin.kafar1@gmail.com

<sup>1</sup> Celowo stosuję określenie „w tym wypadku”, jako że problem upodmiotawiania dyskursów naukowych jest mi bliski przez kilka ostatnich lat, w których prowadzę badania nad biografiami naukowymi (por. m.in. Kafar 2013a, 2013b, 2013c, 2014, 2016a, 2016b). Wszelako podkreślić muszę, że sformułowaniem „upodmiotawianie dyskursów naukowych” posługuję się po raz pierwszy, czerpiąc pojęciową inspirację i zaciągając dług wdzięczności u Dariusza Brzostka, autora niezwykle poręcznej metafory teorii jako „narzędzia upodmiotawiającego” (więcej na ten temat piszę w dalszych partiach tekstu).

do pochylenia się, zgodnie z tytułową zapowiedzą, nad różnymi aspektami teorii w humanistyce i humanistyki w teorii. Obszar, który szczególnie mnie zainteresował, dotyczył specyficznej sytuacji przeciwstawienia „teorii” „Życiu” lub — to chyba bardziej adekwatny zwrot — oderwania „teorii” od „Życia”. Czytałem zatem we wspomnianym zaproszeniu<sup>2</sup>: „[...] choć rola myślenia teoretycznego we współczesnej humanistyce jest trudna do zakwestionowania, można stawiać zasadne pytanie, czy w ostatnich zwłaszcza czasach teorie ukrywane pod różnymi nazwami paradygmatów i zwrotów badawczych znowu nas nie krępują? Czy nie prowadzą na manowce czystego rozumu, odciągając od tego, co charakteryzować miało pierwotnie praktykę humanistyczną — nieskrępowaną, autorską interpretację Życia”. Znamienne, iż słowo „Życie” zapisane zostało w tym miejscu dużą literą, co dla wnikliwego odbiorcy stanowi wskazówkę, że w intencji autora/ów przywołanego tekstu to, co skrywa słowo „Życie”, jest mocniej wartościowane niż to, co niesie ze sobą w sensie semantycznym słowo „teoria” (w swych kolejnych odsłonach znaczeniowych).

Spróbuję tu pokazać, iż wbrew powyższym sugestiom rozstęp między „teorią” a „Życiem” we współczesnej humanistyce nie został zaprzepaszczony, więcej nawet — prawdopodobnie zaprzepaszczony nigdy być nie mógł. Trop, jaki chciałbym podjąć, staje się bardziej czytelny, gdy założymy istnienie nierozzerwalnego związku między kimś, kto tworzy daną teorię, a nią samą lub — ujmując to inaczej — związku zawiązującego się między konkretnym badaczem a określoną wizją świata (wyrosłą w jego świadomości, bez względu na to, na jakim podłożu została ona ukształtowana), przejawiającą się między innymi w stosowaniu mniej lub bardziej uporządkowanego zestawu pojęć, które są wykorzystywane do (tak to wygląda w klasycznie definiowanej teorii) opisu i wyjaśniania tegoż świata. Przyjmuję więc, że teorie nie wyłaniają się samorodnie, lecz powstają na gruncie skomplikowanych uwarunkowań, uobecniających się między innymi na linii styku podmiotowo-indywidualnego doświadczenia z językiem teorii. Dlatego też wysoce uprawnionym wydaje się, jak to zasygnalizowałem w tytule szkicu, poszukiwanie człowieka w teorii (a więc kogoś realnego, kto sytuuje siebie, jawnie lub niejawnie, w konstruowanych opisach świata) oraz teorii w człowieku (pojęciowych lub jakoś inaczej zaznaczanych manifestacji samorozumienia; widziane w szerszym horyzoncie owo samorozumienie obejmuje oczywiście nie tylko mnie samego, lecz cały świat, w którym występuję zarówno jako twórca danej teorii, jak i ktoś, kto poza nią wykracza).

Siłę mojej argumentacji podbudowuje znamienna wypowiedź Dariusza Brzostka. W internetowej debacie na temat artykułu Agaty Bielik-Robson pt.

---

<sup>2</sup> Dostępne jest ono w internecie (<http://www.forhum.uni.torun.pl/dzialalnosc/teoria.htm> [03.09.2014]).

*Wylewanie dziecka z kąpielą*<sup>3</sup>, zgadzając się Tomaszem Markiewką, Brzostek opowiada się przeciwko personifikacji teorii, traktowaniu ich „jakby były podmiotami, deklaryującymi określone (świato)poglądy, opinie etc. Teorie są zaś raczej urządzeniami upodmiotowienia, w których odnajdują się (lub nie) określone podmioty [...] — powiada autor i dodaje — Ja np. nie odnajduję się w teorii neoliberalnej, częściowo odnajduję się w teorii posthumanistycznej, równie częściowo psychoanalitycznej etc.”<sup>4</sup>. Niewątpliwie, zawarte w końcowym z przytoczonych zdań wyznanie jest intrygujące, natychmiast prowokuje ono do postawienia pytania: co sprawia, że to właśnie te sposoby konceptualizacji, mówiąc kolokwialnie, wybitnie przypadają Brzostkowi (czy tylko jemu?) do gustu? Odpowiedź ukryta jest w zawartej w tym samym ustępie tekstu tezie, że teorie są „urządzeniami upodmiotowienia”, czyli — jeśli dobrze odczytuję intencję autora — są sposobami na konstytuowanie się naszego (intelektualnego) „ja”.

Co istotne, o ile w swej „miękkiej” postaci proces ten przebiega niejako bezwiednie, żeby nie powiedzieć — bezboleśnie, o tyle w bardziej „radikalnej” odmianie wymusza na bezpośrednio zainteresowanym — raz jeszcze skorzystam z potocznego sformułowania — słony haracz. „[...] czy jesteśmy tego świadomi, czy nie — nie umiemy uciec od siebie, od swojej biografii i swoich interesowności [...] nawet wtedy, kiedy przechodzimy na formę *pluralis* i udajemy, że mówi w nas jakieś «my», to i tak wiadomo, że z za liczby mnogiej, prędzej czy później, wyłoni się pojedyncze «ja»” — pisze Dariusz Czaja (2006, s. 115), wcale nie przy okazji i nieprzypadkowo optujący za teorią antropologiczną „sprzymierzoną z życiem” (Czaja 2006, s. 120). Życiem, które, jak doskonale wiedzają ci, którzy znają autora *Anatomii duszy* (2005), miałyby być ożywione bliską mu egzystencjalno-interpretacyjną dewizą „krwi i łez”. Warto płacić sobą! — woła Czaja, potwierdzenia dla własnego interpretacyjnego zaangażowania szukający (to widomy znak aktywnej obecności strategii upodmiotawiania dyskursu naukowego) u myślicieli usilnie starających się przekroczyć „tożsamościowe pokawałkowanie”<sup>5</sup> (w obrębie przywołanego tu tekstu rolę tę pełnią Michel Leiris oraz Friedrich Nietzsche).

<sup>3</sup> <http://krytykapolityczna.pl/felietony/agata-bielik-robson/wylewanie-dziecka-z-kapiela> [17.09.2014].

<sup>4</sup> <https://www.facebook.com/?ref=tn.tnmn> [19.09.2014].

<sup>5</sup> Zwrotu „tożsamościowe pokawałkowanie” używam w sensie przydanym mu przez Andrzeja P. Wejlana. Aby być bardziej precyzyjnym: Wejland mówi — korzystając z ustaleń Kevina D. Murraya — o „podzielonej tożsamości” i „pokawałkowaniu narracyjnym” (ang. *narrative partitioning*) jako jej dyskursywnym skutku. Podając instruktywne przykłady biograficznych sytuacji konwersji naukowych zapytuje: „Czy ktoś tak wierny jednemu naukowemu paradygmatowi, wierny jak neofita po konwersji, może jeszcze przeżywać jakieś napięcia — i wewnętrzne, i w kontaktach z innymi członkami badawczej wspólnoty?”. I rozwija ten wątek następująco: „Zastanówmy się przede wszystkim nad tym, czy w istocie całym swym życiem «pisze» on jedną opowieść. Kevin D. Murray, podążając za podpowiedziami Michaiła M. Bachtina i za jego koncepcją literackich chronotopów, ale i inni z Bachtina korzystający, zwracają uwagę na częste dzielenie tożsamości między różne opowieści. To sytuacje znane «z życia»: jedno opowiadamy (lub jedno «opowiada» nasze życie

\*

Ramy zależności między podmiotowo-indywidualnym doświadczeniem a teoretyczną wykładnią rzeczywistości (równoważną urzędzeniu upodmiotowiającemu w języku Brzostka) przybierają wielorakie postaci. Jedną z dobrych, tyle że wciąż niezbyt chętnie obieranych w Polsce, dróg ich rozpoznania wiedzie ku biografom naukowym. Stanowią one w moim przekonaniu<sup>6</sup> znakomity punkt odniesienia dla konstytuowania się wielopłaszczyznowej perspektywy badań zorientowanych na odkrywanie świata nauki w poszerzonym wariacie, w którym analityczno-interpretacyjna uwaga obejmuje nie tylko myśli jako takie, lecz także wszystko to, co składa się na ośnowę życia stojących za nimi ludzi.

Pisząc te słowa mam w pamięci szczególną datę: 19 stycznia 2014 r. — dzień śmierci wybitnego polskiego antropologa Czesława Robotyckiego, dla wielu z nas mentora i Mistrza, dla innych profesora „starego chowu” (jak nazywał go w którejś z naszych prywatnych rozmów Jacek Kowalewski), dla jeszcze innych „Zwyczajnego Człowieka” (tak przedstawił go syn Aleksander [Robotycki A. 2014, s. 217]) czy „żywego człowieka” (w odczuciu Dariusza Czai [2014, s. 207]). Moje inicjalne, a zarazem ciągle jeszcze nasycone wyrazistą barwą wspomnienie o profesorze Robotyckim sięga bodaj roku 1993, może 1994. Wspólnie z kolegą wybraliśmy się wówczas do Krakowa na konferencję poświęconą przestrzeni miejskiej. W sali, w której odbywały się obrady, zobaczyłem postawnego mężczyznę w średnim wieku, z pasją i jawną swadą opowiadającego o tropieniu krakowskich wycieczek i podsłuchiowaniu ich przewodników. Opowieści te podpadały pod będącą akurat na wznoszącej fali interpretacyjnej kliszę miasta jako mitu. Obecnie, po latach sublimowania się antropologicznego oka, podobne ujęcia miejskości uznawane są za powszechnie obowiązujące, wszelako wtedy dla adepta profesji etnologicznej (byłem na drugim lub trzecim roku studiów na Uniwersytecie Łódzkim) nowinki z obszaru semiotycz-

---

tutaj, co innego zaś opowiadamy (i nasze życie «opowiada») gdzie indziej. To sytuacje znane też w nauce, i jak wszystkie inne dotyczące «podzielonej tożsamości», objęte zostały przez Murraya nazwą rozczłonkowania czy też pokawałkowania narracyjnego. Podzielone «ja» może na przykład jedną swoją częścią, włączoną w dyskurs antropologiczny, a więc dyskurs publiczny, z wielkim, jak się zdaje, przekonaniem opowiadać się za psychologią analityczną Carla Gustava Junga, drugą zaś częścią, ujawnianą, powiedzmy, w dyskursie biesiadnym, a więc prywatnym (nawet pośród kolegów antropologów), odmawiać temu podejściu większej wartości naukowej; może to być także «ja», które «jako antropolog» trzyma się oświeconej trzeźwości umysłu i stroni od wszelkich, jak mówi, zabobonów, podczas gdy «jako zwykły człowiek» wystrzega się czarnych kotów, które przebiegają drogę, unika podawania ręki przez próg itp. Łatwo zauważyć, iż w takim «ja» pewne dyskursy się krzyżują i konkurują ze sobą, przez co za niezgodne mogą uchodzić opowieści przedstawiane w różnych sytuacjach społecznych” (Wejland 2011, s. 18–19).

<sup>6</sup> O tym, że nie jest to przekonanie odosobnione, świadczą chociażby badania zespołowe prowadzone w ramach inicjatywy „Perspektywy Biograficzne” i wydawane jako ich efekt publikacje (zob. m.in. Kafar 2011, 2013d, 2016c).

nych i im pokrewnych ujęć kultury, z dydaktyczną wirtuozerią przybliżane przez Czesława Robotyckiego, były ze wszech miar rozświetlające. Tamto krakowskie spotkanie zapamiętałem także z innego powodu, który zresztą długo nie dawał mi spokoju, stając się wreszcie źródłem ponawianej przeze mnie w sprzyjających środowiskowo okolicznościach anegdota o niepowtarzalnym stylu bycia i jego przełożeniu na etnograficzną twórczość. W czym rzecz? Krótco po powrocie do domu sprawdziłem zasoby biblioteczne i zabrałem się za czytanie tekstów świeżo odkrytego „profesora z Krakowa”. O dziwo, to, co w tej lekturze było uderzające, nie stosowało się tylko do treści publikacji, lecz również do jedynej w swoim rodzaju konwencji ich wyrażania, której nijak nie umiałem oddzielić od wciąż stojącej mi przed oczami osoby Czesława Robotyckiego. „On pisze dokładnie tak, jak mówi i wygląda! Jest językowym drwalem, ciosa słowa!” — od tego zaskakującego dla mnie spostrzeżenia rozpocząłem egzegezę pism autora *Etnografii wobec kultury współczesnej* (1992) i dzieliłem się tym spostrzeżeniem z kolegami po fachu, kiedy tylko nadarzała się po temu okazja.

Czemu służą te subiektywne impresje wychylone ku stosunkowo przecięż odległej akademickiej przeszłości? Dlaczego zdecydowałem się po nie sięgnąć? Otóż, opis mojego pierwszego kontaktu z Czesławem Robotyckim, uzupełniony o komentarz do lektury starszych dzieł profesora, pozostaje w hermeneutycznej symbiozie z nietypowym zbiorem prac zamieszczonych w kwartalniku „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2014, nr 1. Są to głównie eseje zawierające sporą dawkę osobistych zwierzeń; część z nich wykorzystano pierwotnie jako mowy pożegnalne w trakcie pogrzebu profesora Robotyckiego (zob. np. Czaja 2014; Benedyktowicz 2014), pozostałe były napisane z zamiarem ich późniejszego opublikowania, w tym wyjątkowy, przykrojony na miarę małej autobiografii intelektualnej<sup>7</sup>, a opracowany przez Jacka Kowalewskiego, memuar pt. *Moja etnografia — spojrzenie z oddali* (Robotycki C. 2014). Tym, co scala, a jednocześnie czyni wyjątkowym wzmiankowany materiał, jest obecny niemal w każdym ze składających się nań tekstów wymiar umożliwiający spojrzenie na „znaną” twórczość i „znanego” twórcę — Czesława Robotyckiego — przez pryzmat (nie tylko tekstualnego) „innego”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Zwrot „mała autobiografia intelektualna” komponuję z dwóch pojęć stosowanych przez Paula Ricoeura, odrębnych, aczkolwiek bliskich w semantycznym wybrzmieniu. Jednym z nich jest „mała autobiografia” (Ricoeur 1991, s. 227, podaję za Wejland 2013, s. 10; por. Wejland 2016), drugim zaś „autobiografia intelektualna” (Ricoeur 2005). „Małą autobiografią intelektualną” albo „krótką autobiografią intelektualną” postrzegam jako taki gatunek wypowiedzi pisemnej lub ustnej, który sprowadza się „do przyjmowania postawy autobiograficznej w celu wyodrębnienia z toku swoich doświadczeń określonych aspektów życia związanego z naukową sferą profesjonalną. Podstawowymi cechami odróżniającymi «małe autobiografie intelektualne» od innych rodzajów «autobiografii intelektualnych» są ich zwięzłość oraz mocno selektywne ukierunkowanie tematyczne” (Kafar, Rydlewski 2016, s. 157–158, przyp. 4.).

<sup>8</sup> Bardzo ważnym aspektem tego wymiaru jest — zdecydowanie przeciwne nurtującym nas wątpliwościom co do rozstępu między „teorią” a „Życiem” — kolektywnie podzielane przekonanie o współzależności „życia antropologicznego” i „życia po prostu”. Tak znakomicie ujął to Zbigniew

Podążając tym tropem odniosę się do dwóch wybranych akcentów, które moim zdaniem dają się sprowadzić do wspólnego mianownika, odpowiadającego formule wpisywania siebie w teorię antropologiczną. Akcenty te zespolone są z komplementarnymi w dużej mierze: kategorią (kulturowego) paradoksu oraz specyficzną postawą, jaką jest (antropologiczne) zdystansowanie.

W *Mojej etnografii — spojrzeniu z oddali* Robotycki umiejętnie łączy dwa porządki istnienia: osobisty i zawodowy, zapraszając czytelnika do odbycia podróży w przeszłość, podróży, w trakcie której stopniowo odkrywa przed nami kulisy krystalizowania się jego kluczowych pomysłów badawczo-teoretycznych.

Zaczyna niesztampowo, przez umyślne, jak twierdzi, nawiązanie do Claude'a Lévi-Straussa, wskazując zarazem — jakże wymowne jest to posunięcie! — na różnice wynikające z pochodzenia społecznego i determinowanych przez nie odmiennych pokładów wykształcenia francuskiego inteligenta o rabinicznych korzeniach oraz dziecka imigrantów w okresie drugiej wojny światowej osiadłych w Gliwicach.

Pośród licznych opowieści odtwarzających kręte momentami ścieżki intelektualnych peregrynacji Czesława Robotyckiego zostaje uwypuklony wątek klimatu kulturowego tego miasta. Dowiadujemy się mianowicie, iż autora *Nie*

---

Benedyktowicz (2014, s. 211), żegnający się na Cmentarzu Rakowickim z Przyjacielem Czesławem: „Bo w towarzystwie Czesława, z którym się wiąże nieraz całe niemal nasze zawodowe życie, czuło się intensywność nie tylko tego zawodowego, ale po prostu życia”. Tym jakże *nomen omen* prostym słowem wtóruje Dariusz Czaja (2014, s. 207), który wracając we wspomnieniach do studenckich konferencji w Skawicy, gdzie funkcję opiekuna pełnił Profesor Robotycki — Czesław, napisał: „Bodaj wszyscy wynieśliśmy z tych spotkań przekonanie, że etnografia to nie tylko nazwa akademickiej dyscypliny; że to coś znacznie więcej: unikalny sposób patrzenia na rzeczywistość, o ile nie — sposób życia. Czesław był jednym z tych, którzy swoją postawą uwiarygodniali ten sposób myślenia”. Los, ale chyba też odpowiednia metryka sprawiły, że dzięki dwóm moim kolegom, Jarosławowi Eichstaedtowi oraz Krzysztofowi Piątkowskiemu, przez ponad dekadę (począwszy od 1999 roku) dane mi było uczestniczyć w odbywających się najpierw corocznie, a potem z przerwami ożarowskich „Colloquia Ethnologica” (co ważne, brali w nich udział również Zbigniew Benedyktowicz, Czesław Robotycki i Dariusz Czaja). Zwłaszcza klimat „wczesnego Ożarowa” zdecydowanie wykraczał poza konferencje w ścisłym tego słowa znaczeniu albo raczej należałoby powiedzieć — konferencje w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, kiedy to przychodzi nam konfrontować się z fundamentalnym przeorganizowaniem świadomości odnośnie do tego, czym jest nauka (także antropologiczna) i jak należą ją uprawiać. W pamięci utkwiła mi pewna niezwykła scena z pierwszych bądź drugich „CE”. Oficjalnie spotkanie zostało zamknięte, jednak nieoficjalnie wciąż trwało. Na parkingu zebrały się kilkuosobowe grupki maruderów, którym najwyraźniej z trudem przychodziło się rozstać; pożegnania przeciągały się ponad miarę, a to za sprawą ciągle jeszcze toczących się rozmów. Jedna z nich, wyjątkowo zażarta, zawiązała się między Zbigniewem Benedyktowiczem, Czesławem Robotyckim i Jackiem Sokolskim (zajmującym się literaturą staropolską profesorem z Uniwersytetu Wrocławskiego). Temat niebagatelny — przyszłość etnografii/etnologii/antropologii polskiej. Przysłuchiwałem się z uwagą, ale i sporym niedowierzaniem, że oto po trzech dniach nader wyczerpującej (nie tylko intelektualnie) aktywności dyskusja nie ustaje, swobodnie zamieniając się w inspirującą wymianę zdań, nadto podbudowaną dużą dozą serdeczności. Osobiście, patrząc z perspektywy „teraz”, odbieram tamtą sytuację jako mimowolnie podarowaną mi wspólną lekcję (antropologicznego) życia.

*wszystko jest oczywiste* (1998) porwała literatura i losy niemieckiego pisarza Horsta Bienka, który urodził się i do piętnastego roku życia mieszkał właśnie w Gliwicach. W 1945 roku wojenna zawierucha zmusiła Bienka do opuszczenia Śląska, by ostatecznie, po wielu perypetiach (m.in. kilku latach spędzonych w sowieckim łagrze), rzucić go do Niemiec. Bienek znany jest przede wszystkim z udanego cyklu prac o charakterze wspomnieniowym pt. *Pierwsza Polka, Światło września, Czas bez dzwonów, Ziemia i ogień*, zwanych tetralogią gliwicką. Podkreślając ten fakt, Robotycki (2014, s. 242) zdobywa się na niecodzienne jak na niego wyznanie:

„To co mnie najbardziej zafascynowało — powiada — to [to], że moje losy są takim dziwnym dopełnieniem losów Bienka. Bo on z tych Gliwic wyjechał, a ja z moimi rodzicami tam przyjechałem — na ten nie swój dom, nie swoje meble i kompletnie nie swoje rzeczy. Długo by opowiadać jak to rozwijam, ale napisałem już trzy duże teksty o tym, jak Horst Bienek pisał tetralogię. Jest tekst w *Kontekstach* pod tytułem *Dom z gazet*. Drugi pod tytułem *Podróże Horsta Bienka na Śląsk* dotyczy czasu kiedy po latach wrócił on do Gliwic. I trzeci tekst to wydany w Gliwicach — muszę go gdzieś indziej jeszcze szerzej opracować i umieścić — pt. *Kościół Piotra i Pawła w Gliwicach*”.

Sądzę, iż otwartość Robotyckiego na spotkanie z Bienkiem ugruntowana jest w indywidualnej, równomiernie rozkładającej się na nich obu potrzebie zrozumienia własnych przeżyć. Co istotne, Bienek, ratując od zapomnienia Gliwice okresu sprzed emigracji, podsuwa Robotyckiemu opisy świata pozwalające mu odnaleźć się w niedostępnej wcześniej części historii, tej, która nie aspiruje do miana wielkiej Historii, ale — przeciwnie — jest historią dnia powszedniego i, decydującą o jego kolorycie, historią zwykłych ludzi, których życie toczy się w cieniu przełomowych wydarzeń:

„Przedstawiony w [utworach Bienka — przyp. M.K.] obraz świata przed wojną i w trakcie wojny jest czymś znakomitym. Znakomitym dlatego, że mamy w nich ukazane codzienne życie od drugiej strony — nie od tej, którą nas karmią: tu obóz koncentracyjny, tu łapanka itd. Tutaj pokazane jest ono od strony ludzi, którzy żyją sobie dobrze w państwie na razie wygrywającym wojnę. Możemy więc widzieć, jak się żyło młodemu człowiekowi, który dochodził do dorosłości w państwie hitlerowskim wygrywającym wojnę” (Robotycki C. 2014, s. 242).

W omawianym kontekście na przywołanie zasługuje jeszcze jeden fragment *Mojej etnografii*, dobitnie uzmysławiający nam, iż źródeł poważnej antropologicznej metody należy upatrywać w umiejętnym korzystaniu z dobrodziejstw osobistego doświadczenia; Czesław Robotycki stał na stanowisku, iż przez dystansowanie się względem własnych przeżyć (między innymi za pomocą wykorzystywania bagażu znanych nam lektur) zdolni jesteśmy uczynić z nich wiedzę zyskującą znamiona intersubiektywnej, a więc umożliwiającej czynienie niezbędnych (z punktu widzenia naukowego) uogólnień:

„Kościół Piotra i Pawła jest kościołem, do którego jako dziecko, jak każde dziecko, chodziłem. Po czym ten Kościół porzuciłem. Jestem człowiekiem niewierzącym, nie przyjąłem nawet pierwszej komunii świętej. Tym się szczycę. Oczywiście wtedy zrobiłem to nieświadomie, z lęku, strachu, z rozmaitych fobii, które towarzyszą dzieciom, gdy mają przystąpić do pierwszej komunii, o tym też trzeba wiedzieć.

Jest taki duży rozdział u Horsta Bienka o tym, jak ściągają dzwon z kościoła Piotra i Pawła, tego do którego i ja chodziłem. Zrobiło się wielkie zbiegowisko, niezwykle intrygujące rzeczy. I tu się zaczyna antropologia — zaczyna się patrzeć na świat, z jednej strony przez moje doświadczenia, a z drugiej strony uogólnianie tego doświadczenia przez moją wiedzę”<sup>9</sup> — konkluduje autor (Robotycki C. 2014, s. 243; podkr. — M.K.).

O zupełnie innej funkcji postawy z dystansowanej Czesława Robotyckiego (aczkolwiek według mnie pozostającej w ścisłym związku z przybliżoną wcześniej) nadmienia Kuba Szpilka (2014, s. 226): „Siedząc przy stole w charakterystyczny sposób, bokiem, zawsze nieco odsunięty, słuchał, zostawiał miejsce, zachęcał, a może tylko/aż ułatwiał innym ekspozycję. To była jego prezentacja etnograficznego warunku możliwości. Jednocześnie to postępujące z wiekiem niemówienie, ta coraz większa od blatu, znaku wspólnoty, odległość ukazywały jak istotny był dla Czesława dystans. Słuchanie to nie było dlań przyjęcie, utożsamienie się, akceptacja. Ironiczny, sceptyczny, dekonstruujący tym się wspierał i bronił przed oczywistością wiary, mocą emocjonalnego uwiedzenia, ciężeniem intelektualnej mody. Łatwo mode-

<sup>9</sup> Warto dodać, że ostatnie zdanie przywołanego cytatu równie dobrze, oczywiście przy spełnieniu określonych warunków, mogłoby być wypowiedziane przez rdzennego autoetnografa. Na przykład Carolyn Ellis definiując autoetnografię stwierdza, iż jest to metoda, w obrębie której to, co osobiste, spotyka się z tym, co kulturowe i społeczne. „*Autoetnografia* — czytamy w słynnej *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography* — odnosi się do pisania o tym, co osobiste w związku z kulturą. Jest to autobiograficzny gatunek pisarski, a zarazem forma badań obejmująca wiele poziomów świadomości [...]. Autoetnografowie spoglądają tam i z powrotem: najpierw patrzą przez szerokokątne soczewki etnograficzne, skupiając się na społecznych i kulturowych aspektach własnych doświadczeń osobistych; następnie spoglądają do wewnątrz, odsłaniając wrażliwe ja, które poruszane jest przez kulturowe interpretacje, a także przenika je, przełamuje oraz im się opiera. Kiedy skupiają się na tym, co przed i po, wewnątrz i na zewnątrz, rozróżnienia między osobistym a kulturowym zamazują się, niekiedy przekraczając jawne rozpoznania” (Ellis 2004, s. 37–38). W innym miejscu ta sama autorka, zabierając głos wspólnie ze swoimi uczniami, Stacy Holman Jones i Tonym Adamsem, pisze: „Cechą charakterystyczną wiążącą wszystkich autoetnografów jest posłużenie się tym, co osobiste w celu zbadania i/lub krytyki doświadczenia kulturowego” (Holman Jones, Adams, Ellis 2013, s. 22). Posługując się podobnym skojarzeniem mam na uwadze, że termin „autoetnografia” ostateczne usankcjonowanie zyskuje za wsze w akcie osobistego wyboru danego badacza. Jak najdalszy jestem zatem od sugerowania, wbrew samemu Robotyckiemu, że uprawiał on autoetnografię lub — tym bardziej — że był autoetnografem; w ostatnim przypadku przesuwalibyśmy się w niezwykle „wrażliwy” semantycznie obszar związany z problemem identyfikacji tożsamościowej. Zdecydowanie bezpieczniejsze jest zatem mówienie tutaj — trzymając się zaproponowanej wcześniej nomenklatury — o przejawie „upodmiotowienia dyskursu naukowego” albo — szerzej — „upodmiotowieniu praktyki naukowej”.



rował, przewodniczył, w sumę zbierał, sam był jakimś wspólnym mianownikiem, łączem dla różnych. Za tą służbą jakoś się krył. Słuchał, czynił miejsce, podpowiadał, dopowiadał. Sam w cieniu. Etnograf mocny swoją słabością” (podkr. — M.K.).

Drugi z zasygnalizowanych akcentów tyczy się kwestii (kulturowego) paradoksu. Jeżeli poprawnie odczytuję intencje Czesława Robotyckiego, to od kulturowego paradoksu, zajmującego w jego osobistej teorii kultury poczytne miejsce jako fundamentalna kategoria opisu badanej rzeczywistości, nieodłączna jest postawa ironisty jako „kogoś z zewnątrz, kto dostrzega to, czego nie zauważa się od wewnątrz” (Robotycki 1996, s. 28). Badacz-ironista jak bodaj nikt inny nadaje się na krytyka „polifonicznej i heterogenicznej rzeczywistości współczesnej” — tłumaczy Robotycki (1996, s. 28) w raporcie z badań nad społecznością Wojnicza. Wiele przemawia za tym, że z biegiem czasu pogląd ten utrwala się, przybierając w etnografie-antropologu formę przekonania kanonicznego<sup>10</sup>. Ponownie odwołam się do tekstu *Moja etnografia — spojrzenie z oddali*, gdzie znajdują się komentarze dotyczące niestandardowych zasad metodyki pracy terenowej; sięgają one jeszcze badań w Jurgowie, prowadzonych przez młodego naonczas etnografa w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku:

„Ponieważ ja pisałem doktorat o tradycji i obyczaju w środowisku wiejskim, czyli o moralności i obyczaju, to ankiety nie za wiele mogły mi pomóc. To co najwyżej mogłem zrobić to prosić przez studentów — dzięki znajomościom, które miałem we wsi — żeby jakieś tam deklaracje w ankietach mieszkańcy złożyli. Natomiast jak się chce pisać o obyczaju, to trzeba robić dwie rzeczy. Po pierwsze trzeba było się zaprzyjaźnić z ludźmi, a po drugie umieć ich słuchać. I to wydaje mi się, że się udało, chociaż postępowałem niezgodnie z nowoczesnym przesłaniem etnograficznym o tak zwanym dialogowym charakterze wywiadu etnograficznego. Bo jak któryś mówił jakąś kwestię, która była wcale nie po mojej myśli i pytał się: «Jest tak?», to ja mówiłem: «Jest». Mimo że zdanie miałem całkiem inne. Uważałem, że rodzaj dystansu, wręcz ironicznego, jest konieczny w takich sprawach. Tak zwane dialogi to raczej niech robią etnografowie, którzy mają kłopoty z własną osobowością. Ja nigdy ich nie miałem, więc mnie wystarczyło, że chciałem zdobyć pewnego rodzaju materiał” (Robotycki C. 2014, s. 241; podkr. — M.K.).

---

<sup>10</sup> Czesław Robotycki w niemal każdej swojej pracy wręcz obsesyjnie powraca do tego wątku. Świetnie ilustruje to między innymi taki oto passus: „Kultury dzisiaj nie istnieją inaczej niż antynomicznie, ponieważ są one zbiorem ofert równoważnych wzorów kulturowych, z których każdy jest do zaakceptowania w życiu zbiorowym. Tymczasem większość z nich może być i jest ze sobą sprzeczna. Powstaje więc w kulturze trwała (kiedyś incydentalna) sytuacja dysonansu poznawczego. Dysonans można kulturowo zlikwidować poprzez absolutyzację norm, co jest zabiegiem zmitologizowanej argumentacji. Takie wyobrażeniowe maskowanie paradoksalnego istnienia wzorów i wartości w kulturze jest najważniejszym łupem interpretacji antropologicznych” (Robotycki 2012, s. 35).

Zakończyć chciałbym postawieniem następującej tezy: Czesław Robotycki jako badacz ironista, czyli ktoś, kto zaprzęga do interpretacji zjawisk kulturowych kategorię paradoksu, pozostaje mocno zorkiestrowany z nią jako niejednorodna, heterogeniczna osobowość antropologiczna. Co więcej, śmiem twierdzić, iż sam Robotycki ma tego głęboką świadomość, ma świadomość bycia skrajnie paradoksalnym. Aby nie pozostać gołosłownym, proponuję raz jeszcze oddać pole Profesorowi, który wyjaśnia:

„Z jednej strony przez teren uczyłem się erudycji etnograficznej, z drugiej pochłaniała mnie pasja lektur: filozofia, etnografia, antropologia, literatura piękna. Wygląda na to, że nie wiadomo kim jestem, ale rzeczywiście to mnie pasjonowało i to mi się wielokrotnie przydawało w wielu moich życiowych sytuacjach, w trakcie prowadzenia działalności naukowej. Dzięki technice pisarskiej Jamesa Joyce’a mogłem pomyśleć o kulturze jako strumieniu świadomości. Mogłem mówić, że jeśli oglądamy kulturę i w niej uczestniczymy, to właśnie w taki sposób jak jest napisane w *Ulissesie*. Podejmujemy więc wątek, często go nie kończymy, przeskakujemy na inny, bo co innego nas interesuje i znajdujemy się nagle w innej sytuacji, musimy podjąć pewną decyzję, po pewnym czasie wracamy do tej pierwszej, rozwijamy pierwszy wątek w inną stronę itd. Tak jest napisany *Ulisses*. Wspaniała książka.

Drugim moim ulubionym pisarzem — z zupełnie innego końca — był Tomasz Mann. Z jednej strony jego wielkie powieści *Buddenbrookowie*, *Józef i jego bracia*, *Doktor Faustus*, a z drugiej moja ulubiona powieść — *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla* — gdzie bohater co chwila jest w innym wcieleniu, za każdym razem buduje swoją osobowość na ironicznym dystansie, ze wszystkimi znakomicie się dogadując. Trochę taka kameleonowa postać bliska właśnie antropologowi. Bo antropolog, jak jedzie w teren, to taki musi być” (Robotycki C. 2014, s. 241; podkr. — M.K.).

## BIBLIOGRAFIA

- Benedyktowicz Zbigniew, 2014, *Na szlaku białych słońc*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 210–212.
- Czaja Dariusz, 2005, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Czaja Dariusz, 2006, *Krew i tży. Interpretacja jako namiętność*, w: Bronisław Czajkowski (red.), *Sztuka interpretacji*, Atla2, Wrocław.
- Czaja Dariusz, 2014, *Jasności promieniste*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 207.
- Ellis Carolyn, 2004, *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA.
- Holman Jones Stacy, Adams Tony E., Ellis Carolyn, 2013, *Introduction: Coming to Know Autoethnography as More than a Method*, w: Stacy Holman Jones, Tony E. Adams, Carolyn Ellis (red.), *Handbook of Autoethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek, C.A.
- Kafar Marcin (red.), 2011, *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

- Kafar Marcin, 2013a, *Around „Biographical Perspectives”. An Introduction*, w: Marcin Kafar (red.), *Scientific Biographies. Between the “Professional” and “Non-Professional” Dimensions of Humanistic Experiences*, Łódź University Press–Jagiellonian University Press, Łódź–Kraków.
- Kafar Marcin, 2013b, *Biographical Epiphanies in the Context of Laying the Foundations of the Qualitative Thought Collective*, w: Marcin Kafar (red.), *Scientific Biographies. Between the “Professional” and “Non-Professional” Dimensions of Humanistic Experiences*, Łódź University Press–Jagiellonian University Press, Łódź–Kraków.
- Kafar Marcin, 2013c, *Michel Foucault as a Heterotopia*, w: Marcin Kafar (red.), *Scientific Biographies. Between the “Professional” and “Non-Professional” Dimensions of Humanistic Experiences*, Łódź University Press–Jagiellonian University Press, Łódź–Kraków.
- Kafar Marcin (red.), 2013d, *Scientific Biographies. Between the “Professional” and “Non-Professional” Dimensions of Humanistic Experiences*, Łódź University Press–Jagiellonian University Press, Łódź–Kraków.
- Kafar Marcin, 2014, *Wokół humanizacji nauki — znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 16–31.
- Kafar Marcin, 2016a, *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych — przestrzenie doświadczeń i refleksji*, w: Marcin Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kafar Marcin, 2016b, *„Prawdziwe zmyślenie” w praktyce badawczej. Między doświadczeniem „bycia w terenie” a doświadczeniem literatury — podróż z Paulem Austerem*, w: Marcin Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kafar Marcin (red.), 2016c, *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kafar Marcin, Rydlewski Michał, 2016, *„Teksty mniejsze”, lecz nie pomniejsze. Wokół Czarnoksięstw humanistów Jerzego Kmity (Część I)*, „Sensus Historiae”, nr 2, 153–181.
- Ricoeur Paul, 2005, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, tłum. Patrycja Bobowska-Nastarzewska, Antyk, Kęty.
- Robotycki Aleksander, 2014, *Ojciec*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 217.
- Robotycki Czesław, 1992, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Robotycki Czesław, 1996, *Jak opisać społeczność lokalną — przykład Wojnicza*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, numer tematyczny pt. *Wobec kultury. Problemy antropologa*, Katarzyna Kaniowska (red.), t. 35, s. 23–30.
- Robotycki Czesław, 1998, *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Robotycki Czesław, 2012, *Historia — tradycja — antropologia. Tezy na nowo przemyślane*, w: Jarosław Eichstaedt, Krzysztof Piątkowski (red.), *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa: historia i antropologia*, Muzeum Ziemi Wieluńskiej, Ożarów–Wieluń.
- Robotycki Czesław, 2014, *Moja etnografia — spojrzenie z oddali*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, s. 236–247.
- Szpilka Kuba, 2014, *Umiejętność słuchania*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, 226.
- Wejland Andrzej P., 2011, *Horyzont — nawrócenie — narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, w: Marcin Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Wejland Andrzej P., 2013, *Zaangażowanie i autobiografia*, w: Marcin Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Wejland Andrzej P., 2016, *Patrząc na świat jak antropolog. Wyzwanie autobiograficzne*, w: Marcin Kafar (red.), *Auto/biograficzne aspekty praktyk poznawczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

THE HUMAN BEING IN THEORY—THE THEORY IN THE HUMAN BEING:  
THE EXAMPLE OF CZESŁAW ROBOTYCKI'S SCIENTIFIC BIOGRAPHY  
(A CONTRIBUTION TO THE PROBLEM OF THE SUBJECTIVIZATION  
OF SCIENTIFIC DISCOURSE)

Marcin Kafar  
(University of Lodz)

Summary

This article considers the dichotomy between theory and life, treating it as a reflection of the process of subjectivization of discourse of the anthropological variety. In accord with the accepted premise, scientific theories do not emerge on their own but as a result of complicated conditions at the meeting point of subjective-individual experience and the language of theory, leading to a close connection between the maker of a given theory and the theory itself. In such a cognitive context, legitimacy is achieved by analytical-interpretative tasks, which consist in seeking meanings and discovering the sense of manifold signs of the presence of the human being in theory (thus someone real, who situates himself openly or covertly in the constructed descriptions of the world) and the theory in the human being, that is, the conceptual or otherwise indicated manifestations of self-understanding. An instructive exemplification of such analytical and interpretative work is the scientific autobiography of an outstanding Polish anthropologist, Czesław Robotycki, a scholar developing the contemporary theory of culture while taking into account cultural paradoxes and the attitude of anthropological distancing which were personally important to him.

Key words / słowa kluczowe

scientific biography / biografia naukowa, subjectivization of scientific discourses / upodmiotawianie dyskursów naukowych, Czesław Robotycki