

MAGDALENA SZPUNAR
Uniwersytet Śląski w Katowicach

KŁOPOTY Z AUTOETNOGRAFIĄ POMIĘDZY METODĄ, TECHNIKĄ A SOBĄPISANIEM

Postmodernizm nie tylko przyniósł ze sobą nowe sposoby interpretowania rzeczywistości, ale także wprowadził twórczy ferment w obszarze metodologii i badań empirycznych. Za jego sprawą pojawiły się metodologiczny pluralizm i otwarcie na zróżnicowane formy poznania, takie jak etnografia, autoetnografia, studia przypadków, analizy dyskursu, z pełną świadomością ich ograniczeń, lokalności i kontekstowości. Etnografia performatywna oparta na sztuce (*art-based research*), wykorzystująca takie przekazy jak poezja, obrazy, instalacje artystyczne, etnodramy, czy autoetnografia to tylko nieliczne przykłady aktywności badawczej wciąż wywołujące opór w środowisku nie tylko scjentyście zorientowanych badaczy. Zarówno behawioryzm, ewolucjonizm, jak i funkcjonalizm podważają znaczenie introspekcji jako metody uniemożliwiającej zewnętrzną weryfikację i intersubiektywną sprawdzalność, a tym samym stawiają przed nią zarzut nienaukowości. Takie myślenie zmienia się wraz z pojawieniem się interakcjonizmu symbolicznego, konstruktywizmu społecznego, fenomenologii społecznej, socjologii interpretatywnej czy wreszcie — zwrotu

performatywnego. Badacz przestał pełnić rolę „człowieka bez właściwości”, stając się tym, kto doświadcza. To przesunięcie oznacza coś więcej niż zaangażowanie nauki i badacza. Oznacza ono bowiem odrzucenie tradycyjnych dychotomii fakty–wartości, teoria–praktyka, nauka–sztuka. Badacz — jak zauważa Katarzyna Kalinowska (2017, s. 12–13) — „przesuwa się stopniowo, acz konsekwentnie, z peryferiów do centrum interakcji badawczej. Od enigmatycznej postaci, która fizycznie «jest, ale jakoby jej nie było», a na pewno nie ma jej tam, gdzie tworzą się sensy i odtwarzają znaczenia życia codziennego; przez badacza, który poprzez empiryczne doświadczenie ma bezpośredni dostęp do badanej rzeczywistości, ale sam jest niedostępny [...] po partnera interakcji, który doświadcza, dzieli się z badanymi swoim spojrzeniem, wymienia perspektywy, odkrywa siebie”. Inaczej rzecz ujmując, to właśnie autoetnograficzny wgląd staje się jednym z narzędzi, dzięki którym możliwe jest wczucie i integrowanie ze sobą odmiennych światów, a także proces rozumienia, nadawania sensów i znaczeń.

Oznacza to, że jednym z najlepszych narzędzi hermeneutycznych staje się sam badacz, którego własna obcość wobec badanego przezeń świata pozwala uzyskać wgląd w to, co badanym robi jego obecność, uaktywniając to, co nieswojskie, niezrozumiałe i nieoczywiste. Zrozumienie własnej perspektywy i zdystansowanie się od niej ma tu znaczenie kluczowe, gdyż bez tego staje się ona bezużyteczna. W socjologii interpretatywnej i autoetnografii umiejętność podważania oczywistości, wychodzenia poza własny habitus, separowania się od tego, co swojskie i obce, dostrzegania szczelin rzeczywistości, zgrzytów i sprzeczności (Kaufmann 2010) staje się podstawą procesu poznania naukowego. I – jak zauważał Stanisław Ossowski (2001, s. 13) — „kiedy przedmiotem obserwacji staje się własna osoba, obserwator znajduje się w położeniu wyjątkowo uprzywilejowanym: nikt inny nie ma takiego dostępu do jego przeżyć, jak on sam”. Oznacza to, że próby językowego chwytnia przeżyć badacza często są karkołomne, ukazując postępujący kryzys słownikowy nauk społecznych i humanistyki, a także pokazują, że nikt lepiej od badacza nie wie, które z jego doświadczeń biograficznych determinują zniekształcenia poznawcze, blokady i rozmaite bariery, które mogą i powinny wzmacniać potrzebę samobadania i samokontroli, ale też — na mocy przesłonięcia — mają być niedostępne dla niego samego. W tym sensie autoetnografia staje się nie tyle ograniczeniem, co wręcz przeciwnie — nowym otwarciem, gdyż

własna autorefleksyjność i introspektywny wgląd traktowane są w tym podejściu jako warunek rzetelnego uprawiania nauki. W ten sposób autoetnografia staje się metodą opartą na „ludzkich narzędziach badawczych”. Jednak nie chodzi tutaj o pokazywanie siebie, nachalną autopromocję badacza, lecz o takie ujawnianie, które zostawia nas z przekonaniem, że inaczej nie dotarlibyśmy do pewnych refleksji, analiz.

Ze względu na ograniczone ramy artykułu niniejszy tekst ma charakter metateoretyczny¹. Zostaną tutaj przedstawione dominujące sposoby rozumienia autoetnografii, z uwzględnieniem obserwowanych w dyskursie napięć pomiędzy definiowaniem jej jako metody, techniki oraz Foucaultowskim „sobąpisaniem” (*l'écriture de soi*). Omówione zostaną główne typy autoetnografii ze zwróceniem uwagi na ich ontologiczne i epistemologiczne podstawy. Rozważania prowadzone będą na metapoziomie, ze szczególnym uwzględnieniem nowych sposobów definiowania wiedzy naukowej, kryteriów poznania w naukach społecznych, a także linii demarkacyjnych oddzielających to, co naukowe, od nienaukowego.

To, jak dalece posunięte bywają zarzuty o „nienaukowość” autoetnografii, opisuje w tekście *Autoetnografia — metoda dla odważnych?* Ewa Kępa (2012a, s. 111): „Osobiście doświadczyłam [...] wielu trudności związanych z interpretowaniem ludzkich doświadczeń prowadząc badania autobiograficznych relacji starszych kobiet. Sposób, w jaki pracowałam, nie był powszechnie akceptowany przez środowiska naukowe. Gdy usiłowałam opowiadać o doświadczeniu osobistym kobiet, które nie poddawało się prostym kategoryzacjom, i które jednocześnie wzbudzało we mnie ogrom emocji, żądano ode mnie przede wszystkim dowodów na «naukowość» realizowanego projektu badawczego. Do dziś pamiętam moje wystąpienie podczas jednej z konferencji, podczas którego przywołałam doświadcze-

¹ Czytelnikowi zainteresowanemu konkretnymi praktykami i przykładami zastosowania autoetnografii polecam teksty zamieszczone w numerze 3 „Kultury i Społeczeństwa” z 2017 roku pt. „Autoetnografia”. Szczególnie teksty Marty Songin-Mokrzan *Rola autoetnografii w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej*, Karoliny Żychniewicz *Art&science. Autoetnografia artystki realizującej projekty w laboratoriach biologicznych* czy Krystiana Darmacha *Autoetnografia 2.0* ukazują praktyczne zastosowanie autoetnografii we własnym warsztacie badawczym, a także są przykładem wspomnianego wcześniej zróżnicowania jej rozumienia i praktykowania. Zachęcam również do zapoznania się z numerem 3 „Przeglądu Socjologii Jakościowej” z 2014 roku pt. „Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat?”.

nia wojenne moich rozmówczyń. [...] Gdy skończyłam, jeden z profesorów skomentował moje dociekania jako «nienaukowe». Zarzucił mi, że nie policzyłam ile razy dana kobieta użyła w swojej wypowiedzi słowa «wojna»».

Zainteresowanie autoetnografią to wypadkowa kilku współczesnych procesów w naukach społecznych. Pierwszym z nich jest zwrot ku emocjom, drugim autorefleksyjne podejście do procesu badawczego wraz uznaniem, że współcześnie właściwie niemożliwe jest odseparowanie się badacza od jego przeżyć z badań. Po trzecie, wiąże się ono z postmodernistyczną niewiarą co do eksplikacyjnych możliwości wielkich narracji i generalizacji twierdzeń naukowych (Anderson 2014). W *Kondycji ponowoczesnej* Jean-François Lyotard (1997, s. 15–18) zwracał uwagę na utratę wiary w „wielkie narracje”, opowieści o postępie, emancypacji, wyzwoleniu ludzkości przez racjonalność i naukę, które są obecnie zastępowane przez „małe narracje” organizowane wokół indywidualnych doświadczeń.

Autoetnografia jako kategoria pojęciowa pojawiła się w dyskursie naukowym pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku. Ze względu na mnogość sposobów jej rozumienia i definiowania dość szybko okazało się, że stała się ona emanacją wędrującego pojęcia w ujęciu Mieke Bal (2012). To znaczy rzadko rozumianego kanonicznie, płynnego w swym charakterze, sytuującego się pomiędzy metodą, techniką a Foucaultowskim sobąpisaniem. Autoetnografię możemy także rozumieć jako jeden z przejawów podejścia indywidualistycznego, właściwego dla psychologii, które zakłada, że świat i jego odmienności możemy rozumieć dzięki rozumieniu siebie. Podobne tropy odnajdziemy już u Floriana Znanieckiego, który w *Metodach socjologii* o istocie samoobserwacji pisał: „Osobiste doświadczenie badacza stanowi naczelne i najbardziej wiarygodne źródło informacji w socjologii, tak samo jak w każdej innej nauce, jakkolwiek jest ono w naturalny sposób ograniczone. Zarówno jego wiarygodność, jak i ograniczenia wydają się tak oczywiste, że trudno pojąć, jak kiedykolwiek mogły się pojawić szkoły myśli naukowej, które albo zupełnie je odrzucają, albo przeciwnie, wychwalają je jako całkowicie samowystarczalne źródło danych socjologicznych” (Znaniecki 2009, s. 186).

W literaturze pisze się o etnografii osobistej (Crawford 1996), narracji o osobistych doświadczeniach (Denzin 1989), socjoautobiografii (Zola 1982), etnobiografii (Lejeune 1989), a także o samoobserwacji (Adler, Adler 1994) czy opowieściach konfesyjnych (Van Maanen 1988). Ten krót-

ki przegląd funkcjonujących w czasopiśmiennictwie kategorii odsłania nie tylko niejednoznaczności, ale przede wszystkim wielość praktyk i dyskursów z nimi związanych, a także ciągle poszukiwanie uzusu językowego i jednoznacznego domknięcia autoetnografii.

WIELOŚĆ ROZUMIENIA PRAKTYK AUTOETNOGRAFICZNYCH

Wielość rozumienia i definiowania praktyk autoetnograficznych powoduje, że w pewnym sensie autoetnografia stała się gatunkiem zmaconym, by użyć kategorii Clifforda Geertza (2005, s. 31). Z drugiej strony przypomina ona kategorię „zombie” w ujęciu Ulricha Becka (2001), a więc taką, która sprawia kłopoty z jednoznacznym rozumieniem, jednocześnie martwą i żywą. Szeroki kontekst definiowania i rozumienia autoetnografii wykracza poza wąskie rozumienie jej jako metody badawczej, a dla wielu badaczy staje się ona czymś znacznie więcej, bo sposobem życia (Adams, Holman, Ellis 2015). Badanie siebie jako członka jakiejś społeczności możemy określić, za Przemysławem Czaplińskim (2023, s. 8), jako zadanie całozyciowe, co sprawia, że możliwe staje się zniesienie sprzeczności między metodą a biografią autoetnografa, wtedy gdy daje się o niej pomyśleć jako o działaniu. To właśnie w autoetnografii w sposób szczególny realizuje się Ricouerowska zasada *życia jako badania* (por. Burszta 2013).

Główna krytyka autoetnografii dotyczy nieprzestrzegania przez jej zwolenników rygorów naukowych, zarzuca im nadmierną emocjonalność i terapeutyczność. Introspektywne odwołania do własnych doświadczeń są traktowane jako zbytne zaabsorbowanie badacza własną osobą czy przejawy jego narcyzmu. Jedną z matek-założycielek autoetnograficznych dociekań Carolyn Ellis jest kojarzona głównie z autoetnografią ewokatywną, która „wciska się klinem” w takie myślenie. Uznaje bowiem autoetnografię za wrażliwą opowieść, która powinna być twórcza, niebezpieczna i krnąbrna, dopuszczając do głosu badacza, który ma pełne prawo odsłaniać własną wrażliwość, być pełen pasji, a — gdy tego wymaga opisywany problem — nawet łamać serca (Ellis 2009, s. 362–363). Taka, wydawałoby się, *stricte* literacka strategia „pisanie sercem” ma w założeniu służyć zmianie świata, pozwalając wyjść poza ograniczenia nauki, która gubiła ludzkie doświadczenie (Ellis i in. 2008, s. 257). Owa strategia pisania sercem postulowana przez autoetnografów nie stanowi novum. Jakościowo zorientowani bada-

cze, tacy jak Norman K. Denzin i Michael D. Giardina, od dłuższego czasu pośliznęli się kategorią „metodologii serca”, opartej na wiedzy uczestniczącej i mającej charakter procesualny, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu badanych na to, w jaki sposób badania są prowadzone, a także które ich wypowiedzi zostaną ujawnione, a które nie (Denzin, Giardina 2009). W ten sposób autoetnografia wyraźnie wkracza w obszar socjologii zaangażowanej, w której nauka potrafi kontestować obowiązujące sposoby widzenia świata i postrzegania Innego.

Po przełomie postmodernistycznym dość karkołomne wydaje się traktowanie procesu badawczego jako „oderwanego” od badacza. Coraz trudniejsza staje się tym samym refleksja nad badaniami społecznymi z wyłączeniem zaangażowanej postawy badacza. Roy Wagner (2003, s. 60) postuluje odrzucenie racjonalistycznej pretensji „do absolutnej obiektywności na rzecz względnej obiektywności ukształtowanej na podłożu własnej kultury”. Należy uznać, że niemożliwe jest „wyabstrahowanie” badacza z jego „świata wspomnień, dzieciństwa, związków z innymi, rytuałów przejścia, sytuacji granicznych [...], czyli wszystkiego tego, co kulturowo kształtowało świat jednostki” (Kossakowski 2014, s. 99). To właśnie te elementy budują widzenie świata, prawdę narracyjną, dzięki czemu możemy komunikować siebie, ale i lepiej rozumieć innych.

Wilhelm Dilthey dokonał ważnego rozróżnienia między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi, co pokazuje figurę i odmienny status uczonego w obu tych dyscyplinach. W naukach przyrodniczych mamy do czynienia przede wszystkim z wyjaśnianiem (*Erklären*) dzięki wykorzystaniu modeli przyczynowo-skutkowych, z kolei w naukach humanistycznych — z rozumieniem (*Verstehen*) ludzkich działań w kulturowym kontekście. Proces poznania nie dokonuje się tutaj dzięki separowaniu podmiotu od przedmiotu, ale poprzez relację sensotwórczą, która powstaje dzięki procesowi interpretacji znaków, symboli, wypowiedzi, aktywności i biografii jednostki (Dilthey 1987). Diltheyowska hermeneutyka nie tylko jawi się w tym ujęciu jako metoda badawcza, ale staje się alternatywną ontologią poznania. Ontologią, która nie eliminuje tego, co subiektywne z procesu poznania, ale przeciwnie, to, co subiektywne, staje się dla niej konstytutywne. Uczony, badacz, nie jest „czystym podmiotem poznania”, gdyż wpisany jest we własny język, kulturę i biografię. Podobnie u Hansa-Georga Gadamera — zamiast metody mamy propozycję sztuki rozumienia,

której istotą jest umiejętność odczytania sensów, które fluktuują, nie są dane raz na zawsze, ale za każdym razem negocjowane na nowo (Gadamer 2004, s. 38–40).

Stacy Holman Jones zarówno uznaje autoetnografię za badanie, metodę, jak i włącza w nią sam proces pisania, który łączy to, co autobiograficzne, z tym, co osobiste, a to, co kulturowe, z tym, co społeczne. Pojawia się przy tym wiara w sprawczość słowa, któremu w tekstach autoetnograficznych nadaje się moc zmieniania rzeczywistości (Holman Jones 2009, s. 177–178). Są one często społecznie użyteczne, wpisując się w nurt socjologii zaangażowanej. Pakt autoetnograficzny — trawestując kategorię Philippe’a Lejeune’a (1975) — domaga się określenia tożsamości autora, zawiera bowiem „sprofilowane, zadaniowe przyjrzenie się sobie, swojemu środowisku (na przykład rodzinnemu, edukacyjnemu, zawodowemu, towarzyskiemu), kulturze (czy może kolejnym poziomom kultury lokalnej), warunkom społeczno-historycznym” (Gomóła 2023, s. 60). Chodzi o zrozumienie tego, w jaki sposób to, w czym jesteśmy zanurzeni jako badacze, może wpływać na proces rozumienia, interpretowania, a także na sam dobór tematów badawczych. Będąc naukowcem, znając określone schematy interpretacyjne, mając dostęp do wielu czarnych skrzynek, nie sposób patrzeć na rzeczywistość tak jak ci, którzy tego dostępu nie mają.

Jak zauważa Anna Gomóła, autoetnografia stanowi sprawozdanie nie tyle ze „spraw i rzeczy” osobistych, ile raczej z warunków i kontekstów, w których one się rozgrywają. Kwestie osobiste stają się wyzwaniem, który ułatwia mówienie o tym, kim jest człowiek. Tym samym autoetnografia może być pojmowana jako rodzaj samowiedzy powiązanej z przynależnością do danej społeczności (por. Czapliński 2023, s. 8)². Laurel Richardson (2001, s. 34) słusznie zwraca uwagę, że ludzie nauki często piszą o swoim życiu, nawet jeśli skrzętnie próbują ukrywać osobiste doświadczenia za zobiektywizowanym instrumentarium nauki. To skrzętnie ukrywane Ja zawsze się przedziera, chociażby w procesie interpretacyjnym. Ważna jest świadomość, że emocje badaczy nie stanowią jedynie

² Interesujące egzemplifikacje tego, jak styl autoetnograficzny funkcjonuje w rodzimej nauce, odnaleźć można w monografiach pod redakcją Marcina Kafara i Anny Kacperczyk (2020) oraz Magdaleny Ciechowskiej i Marii Szymańskiej (2024).

przejawów ich stanów psychicznych, lecz odzwierciedlają także szersze konteksty, pełnione przez nich role społeczne czy kulturowy *Zeitgeist*. Przy tym ważne jest dostrzeżenie, że doświadczenia badaczy nie służą wyłącznie rozumieniu innych i poszerzaniu wiedzy o nich, ale także stają się ważnym źródłem samowiedzy (Davies 1999, s. 180).

W autoetnografii kluczowej roli nie odgrywają zewnętrzne, zobiektywizowane kryteria oceny, ale proponuje się, by źródłem uwierzytelniania autoetnograficznej pracy stał się czytelnik i jego empatyzowanie z autorem (Kossakowski 2014, s. 100). Wobec zobiektywizowanej roli nauki postulat ten wydaje się aberracją i przesiąkniętą subiektywizmem oceną, która ma niewiele wspólnego z dotychczas nam znanymi i uznanymi procesami oceny tekstów naukowych. To czytelnicy mają zaświadczać — jak zauważa Radosław Kossakowski (2014, s. 100) — „że opowieść przemawia do nich, odnosi się do ich życia lub życia tych, których znają. Czytelnicy dostarczają teoretycznej walidacji przez porównanie własnego życia do naszego, przez myślenie, na ile nasze życie jest podobne, różni się i z jakiego powodu”. Pojawia się tutaj ocena, którą możemy określić jako wrażeniową, a znamy chociażby z obcowania z literaturą piękną. Paradoksalnie może być ona wartością także w ocenie tekstów naukowych, choć wydaje się dyskusyjna ze względu na trudności z jej obiektywizacją. Carolyn Ellis, jedna ważniejszych postaci w autoetnografii, podąża w swoich rozważaniach nawet o krok dalej, uznając, że narracje autoetnograficzne powinny stanowić dla czytelników emocjonalne doświadczenie (Ellis 2004, s. 30). Szczególnie wyraźnie widać ten proces w autoetnografii ewokatywnej, w której model opowiadania zbliżony jest do powieści, a nawet biografii, przekracza bowiem wyraźnie granice, które oddzielały dotychczas od siebie naukę i literaturę (Ellis, Bochner 2000, s. 744).

Niektórzy badacze uznają, że w autoetnografii kluczową rolę pełnią osobiste doświadczenia autora, inni są zdania, że są one o tyle ważne, o ile można je wpisać w to, co społeczne. Dystynkcję tę, możemy wychwycić na przykładzie przedrostka, który wykorzystują badacze utożsamiający się z określonym nurtem. Ci, którzy posiłkują się przedrostkiem etno-, zwykle prezentują optykę, która kładzie nacisk na to, co kulturowe, jeśli pojawia się auto-, zazwyczaj dominuje perspektywa osobowa (Reed-Danahay 1997; Adams, Herrmann 2023). Biografia badacza zawsze bowiem rzutuje w jakiś sposób na obszar zainteresowań badawczych, sposób interpretacji

danych, a co nie mniej ważne — szczególnie w badaniach zorientowanych jakościowo — na wrażliwość i etykę badacza.

Alvin W. Gouldner (2010, s. 467–478) przekonuje, że świat społeczny można poznawać „nie tylko «odkrywając» pewne zewnętrzne fakty, nie tylko spoglądając na zewnątrz, lecz także otwierając się na własne wnętrze”. W autoetnografii nie tylko cenne jest to, co znaleźć można w środowisku badawczym, ale także „materiałem” badawczym może stać się sam badacz, który czerpać może, a nawet powinien, z wielości egzystencjalnych doświadczeń, często pozornie niezwiązanych z tym, co się bada. Jest to tym ważniejsze, jeśli uświadomimy sobie, że nie mamy dostępu do myśli i przeżyć innych osób inaczej niż przez rozumienie (Mokrzycki 1971, s. 34). Podzielanie tych samych doświadczeń, odwołanie się do tego, co przeżyte, staje się jedną z dróg ułatwiających proces rozumienia. Autoetnograficznie zorientowani badacze zwracają uwagę, że istotne jest, by badacz „zanurzał się w świecie badanych” (Herman, Reynolds 1995, s. 2). W taki sposób może rodzić się empatyczna introspekcja, która pozwala nie tylko wyobrazić sobie, ale także poczuć to, co samo badany (Cooley 1909, s. 7). Autoetnograficzne badanie jest zatem procesem znacznie szerszym niż „zbieranie danych”, stanowiąc zwrot ku człowiekowi (Wejland 2011, s. 9), ale także ku osobie samego badacza. Jeśli tak się nie dzieje i z horyzontu znika człowiek, to mamy do czynienia z humanistyką bez humanizmu.

Ważna w autoetnografii jest świadomość tego, że nauki nie uprawiają „wyabstrahowane ze świata postaci, lecz głęboko osadzone w rzeczywistości kulturowej i międzyludzkiej żywe podmioty” (Kafar 2011, s. 9). I właśnie te żywe podmioty w sposób szczególny powinny dbać o to, by nauka nie zapomniała o człowieku, by traktowała o sprawach ludzkich, „tych, które tkwią w nas. Nie o tych sprawach człowieka cywilizacji technicznej, naukowej itp., ale o tych, z którymi musi się rozprawić każdy człowiek, bez względu na epokę, poziom wykształcenia, poglądy, orientacje polityczne, przynależność klasową” (Szczepański 1984, s. 5). Tym powinna zajmować się nauka, gdyż inaczej lokuje się obok ludzkiej egzystencji. Autoetnografia w sposób szczególny „realizuje kolejny wariant nawrócenia na człowieka” (Kafar 2014, s. 24). Chodzi w niej o zmianę optyki widzenia, o odrzucenie scjentystycznego zdystansowania i przeformatowanie spojrzenia skierowanego na zewnątrz w spojrzenie do wewnątrz (Tedlock 2009, s. 656).

Arthur P. Bochner (2009), niegdyś zagorzały zwolennik empiryzmu, dzisiaj zwraca uwagę, że zajmowanie się naukami społecznymi powinno być traktowane jako powołanie, a tym samym konieczne jest osobowe zaangażowanie, choć oczywiście nie musi ono koniecznie oznaczać przeniesienia uwagi z uczestników badań na badacza i jego emocje.

AUTOETNOGRAFIA EWOKATYWNA

Szczególnie ważna w autoetnograficznych pracach wydaje się autoetnografia ewokatywna, najczęściej jednak krytykowana ze względu na wysycenie emocjami czy narcystyczne zapędy autorów, nierzadko prowadzące do trudnego w odbiorze ekshibicjonistycznego obnażania się. Leon Anderson zwraca uwagę nie tylko na narracyjną wierność, która znajduje się w tekstach autoetnografii ewokatywnej, ale także na pojawiający się w niej „porywający opis subiektywnych doświadczeń emocjonalnych” (Anderson 2014, s. 148). W tekstach autoetnograficznych badacz jest wyraźnie widoczny, a jego doświadczenia i odczucia zostają włączone do opowieści i traktowane jako niezbędne do zrozumienia świata społecznego (Anderson 2014, s. 155). Obecność badacza w tekście stanowi przejaw jego zaangażowania w badane fenomeny, a — jak zauważa Anderson (2014, s. 156) — jako pełnoprawny członek badanych grup nie tylko nie powinien, ale także nie może poprzestać na przyglądaniu się wszystkiemu z pozycji zdystansowanej. Co ciekawe, jeszcze w podręcznikach do badań jakościowych z lat siedemdziesiątch XX wieku możemy znaleźć informacje, iż notatki terenowe nie mają służyć jedynie rejestrowaniu tego, co dzieje się w terenie, ale powinny także dokumentować zachowanie samego obserwatora (Lofland 1971, s. 106).

Krytycy autoetnografii ewokatywnej zwracają uwagę, że autoetnografom trudno zachować zdrowe granice intymności (Wyatt 2006). Clifford Geertz dostrzega tu zagrożenie w postaci tekstów „nasyconych autorem” (Geertz 2000, s. 19), które stają się cechą badaczy wyróżniającą. I tu mogą oni wpaść w pułapkę, gdyż konfrontowanie się z zagadnieniami, które dotyczą ich samych, może rodzić pokusę poświęcania uwagi raczej sobie niż innym. Nie sposób jednak nie zauważyć, że właśnie autoetnografia ewokatywna stanowi pewien sposób dowartościowania badaczy, sposób na ich wyjście z cienia, przyzwolenie na ich zaangażowanie i mówienie o wła-

snych emocjach i odczuciach, co w paradygmacie scjentyistycznym było często odrzucane.

Jak zauważa Amos Laar (2014, s. 742), badacze są tak samo bezbronni i narażeni na zranienie jak uczestnicy badań. Jednak ani profesjonalne przygotowanie, ani wypreparowany z emocji metodologiczny gorset nie chroni badacza przed odczuwaniem. Autoetnografia przełamuje tę konwencję, dopuszczając prawo badaczy do odczuwania i czynienia własnych emocji przedmiotem namysłu. Idzie nawet o więcej, o to, by perspektywę zdystansowaną uczynić perspektywą zbliżeniową, „wspartą o etos poszukiwania drogi do Drugiego” (Kafar 2014, s. 18). Chodzi o to, by nauka nie uległa iluzji „zobiektywizowanych» działań badawczych, zwykle skutkujących «wypląszczonymi» opisami rzeczywistości” (Kafar 2014, s. 16), a raczej dążyła ku prawdzie o człowieku mieszkającej także w tym, co afektywne i głęboko ludzkie. Autoetnografowie wyraźnie mówią o tym, że interesuje ich to, co pod powierzchnią, co ukryte, co tłumione i marginalizowane w oficjalnym dyskursie (Ellis 2004).

AUTOETNOGRAFIA ANALITYCZNA

Próba uściślenia autoetnografii jest propozycja autoetnografii analitycznej (AA) wysunięta przez Leona Andersona (2014). Kluczowa jej właściwość sprowadza się do pełnienia przez badacza roli pełnoprawnego członka badanej społeczności, co oznacza, że badacz nie może funkcjonować wśród badanych tylko na chwilę, efemerycznie, na czas badania. Autoetnografia analityczna różni się od obserwacji uczestniczącej tym, że badacz „jest także w swoim prywatnym życiu członkiem tej grupy lub osobą doświadczającą danego zjawiska (np. bólu), co równie ważne, badacz powinien być w taki właśnie sposób postrzegany przez innych członków grupy” (Byczkowska-Owczarek 2014, s. 190). Tak bliski kontakt, a nawet bycie wewnątrz, pozwala uzyskać wgląd, który byłby niemożliwy do uzyskania z pozycji zewnętrznego, nawet najbardziej zaangażowanego obserwatora. Drugim ważnym wymiarem autoetnografii analitycznej jest refleksyjność analityczna. Sprowadza się ona do tego, że badacz rozumie i potrafi wyjaśniać określone zachowania i doświadczenia właśnie dlatego, że jest zanurzony w świecie badanych i ich doświadczeniach, niejednokrotnie sam doświadczając tego, co stanowi przedmiot jego namysłu. Co ważne,

w AA badacz patrzy na środowisko nie tylko z perspektywy badanych, ale uwzględnia również własną perspektywę aktywnego członka danej zbiorowości. Trzecim ważnym wymiarem AA jest obecność Ja badacza w narracji. Dotyczy to jego opinii, przekonań, emocji i uczuć, wątpliwości, którymi dzieli się w tekście, nie ukrywając tego, co problematyczne. Czwartym wymiarem AA jest dialog z informatorami, a więc konfrontowanie tego, co się wie, z innymi członkami grupy, co pozwala porównać własne przekonania z interpretacjami innych, co z pewnością wzbogaca proces rozumienia i analizy. Piątą cechą AA jest analiza teoretyczna badanego zjawiska, której efektem powinna być wiedza naukowa, nieograniczona do formuły pamiętnika czy referowania własnych doświadczeń.

Pisząc o autoetnografii nie sposób pominąć ważnego wątku związane go z rolą, jaką mogą pełnić narracje autobiograficzne. Analizy dotyczące badań autobiograficznych pokazują, że mogą one pełnić ważną funkcję terapeutyczną. Narracje utrzymane w duchu autoetnograficznym przyczyniają się do doskonalenia własnych kompetencji zawodowych (Foster, McAllister, O'Brien 2005), szczególnie w obszarze zawodów pomocowych, takich jak pracownicy socjalni, terapeuci czy pielęgniarze. Autoetnografia pełni ważną rolę również w wymiarze indywidualnym. Pozwala zrozumieć własne doświadczenia, sytuować je w szerszych kontekstach społecznych i kulturowych (Richardson, Adams St. Pierre 2009). Niejednokrotnie pozwala uświadomić sobie to, co wyparte i niechciane. Już samo nazywanie tego, z czym sobie nie radzimy, może rozpoczynać proces autoterapii i przepracowania trudnego. Badacze autoetnograficzni mogą w ten sposób przepracowywać nieakceptowane doświadczenia.

AUTOETNOGRAFIA JAKO FOUCAULTOWSKIE SOBĄPISANIE

W autoetnografii pisanie możemy potraktować zarówno jako introspektywny sposób dotarcia i poznania siebie, jak i technikę prowadzenia badań. W takim ujęciu autoetnograficzne pisanie pełni funkcję terapeutyzującą dla autora i czytelników³. W autoetnografii nie chodzi jednak o opi-

³ Jednym z przykładów takiego autoetnograficznego pisania może być książka Betty Friedan *The Fountain of Age* (1993), w której autorka wyraźnie wykracza poza akademickie rozważania na temat starości, wyraźnie angażując się w prowadzony dyskurs pisany z pozycji

sywanie indywidualnych doświadczeń badacza, lecz raczej o to, by uczynić siebie świadkiem przeżyć innych (badanych) osób, pozwalając im zrozumieć swoje doświadczenie i sytuację, w jakiej się znaleźli, a jeśli to konieczne, także wskazać, jak sobie z nią radzić i zmienić. Autoetnografowie piszą o kluczowym dla autoetnografii momencie epifanii, rozumianym jako moment olśnienia, przebudzenia, który staje się przełomowy dla życia jednostki (Ellis, Adams, Bochner 2011, s. 275). Zdaniem Ewy Kuryluk (2009, s. 31), kryzysy tożsamości wiążą się z kryzysami naszego języka, a praca nad tekstem stanowi pracę nad osobowością. Praktyki autoetnograficzne są powiązane z techniką pisania ekspresywnego. Za Michelelem Foucaultem (1999) możemy je określać mianem sobąpisania (*l'écriture de soi*). Według Foucaulta, sobąpisanie wiąże się z kulturą siebie, stanowiąc formę introspekcji przejawiającej w autoanalizach, których podłożem mogą być listy, a nawet sny (Sendyka 2015, s. 262). Inaczej ujmując, sobąpisanie staje się sposobem spotkania ze sobą, ma charakter transgresywny, pozwala przekraczać siebie w procesie pisania. Sobąpisanie możemy określić mianem „siebie odgrzebywania”, któremu „towarzyszy odwijanie kolejnych warstw bandaży, badanie geografii blizn” (Mazur 2023, s. 328), będące praktyką przyglądania się trudnemu, zapomnianemu, czasami traumatycznemu.

Pisanie pozwala na nowo przemyśleć to, co przeszłe, sprawiając, że „piszący/pisząca na końcu tego procesu w pewnym sensie staje się kimś innym” (Rakowski 2023, s. 47). Sam proces pisania, według Tomasza Rakowskiego, nie dokonuje się samoczynnie, nie ma także charakteru technicznego. „Istnieje materiał początkowy, z którym coś się dzieje i aby zaczął się «poruszać», «bulgotać», aby wytworzyło się coś innego, muszą zajść pewne warunki. W ten etap przemiany uwikłany jest proces o potężnym zasięgu społecznym, także głęboko biograficznym, właściwie dotyczy on pragnienia «całego życia»” (Rakowski 2023, s. 46). Jak zauważa Marcin Kafar (2024, s. 101): „każdy z nas piszący teksty naukowe wcześniej czy później, w określonych momentach ich powstawania, wchodzi z nimi w relacje, zawiązuje specyficzne nici porozumienia, naprzemiennie tracone i odzyskiwane”. Niekiedy z perspektywy czasu oddalają się one od auto-

matki, żony, feministki, ale i starzejącej się kobiety, pozwalający na nowo spojrzeć na proces starzenia się kobiet. Na polskim gruncie warte uwagi są Ewy Kępy *Historie wydobyte z cienia. Autobiograficzne relacje starszych kobiet* (2012b).

ra, niekiedy pozwalają na ponowne przemyślenie tego, co kiedyś wydawało się bliskie. Pokazuje to proces ewolucji badaczy, zmianę ich sposobów myślenia i przekonań.

Roland Barthes (1997, s. 93) zauważa: „przychodzi taki dzień, w którym czujemy potrzebę poluzowania teorii, przemieszczenia dyskursu, idiolektu, który się powtarza i nabiera zwartości, aby doznał wstrząsu przez jego kwestionowanie”, co niejednokrotnie materializuje się w praktykach autoetnograficznych. Tim Ingold (2014) sprzeciwia się uprawianiu etnografii, w której doświadczenie jest oddzielone od rozumienia, uczestnictwo od pisania, a sama etnografia od „eksperymentu bycia”. Jego zdaniem ważne jest to, co dzieje się wcześniej, co dotyczy rozumienia i pisania. Interesująco proces ten odtwarza Rakowski (2023, s. 55): „czas wydarzeń w pisaniu płynie jakby tu i tam jednocześnie [...] dzięki spiętrzeniu wiedzy, notatek, doświadczeń, obrazów oraz pamięci niekonkretnej, pozareferencyjnej zaczyna się tworzyć medium osobne, o odrębnej logice”. Dlatego autoetnografowie uznają, że autoetnografia „nie polega na pisaniu tego, co już znane, lecz na pisaniu w nieznanie” (Mc Cormack i in. 2020, s. 80). Nie stanowiąc „prostego” referowania tego, co się wydarzyło, otwiera się na jeszcze niepomyślane i niedomknięte. Tym samym praktyki autoetnograficzne przypominają otwieranie czarnej skrzynki, czasem zaskakującej także dla tego, kto podejmuje się jej otwarcia. Carolyn Ellis, Tony Adams i Arthur Bochner (2011, s. 2) dostrzegają jeszcze inną, ważną wartość płynącą z autoetnografii, a mianowicie jej zdolność pogłębiania empatii z innymi ludźmi.

PODSUMOWANIE

Relatywnie bogaty już dorobek literatury poświęconej autoetnografii, także polskojęzycznej, nadal pozostawia niedomówienia, białe plamy i pęknięcia w sferze dotyczącej jej rozumienia, uzusu językowego czy praktycznego zastosowania. Dlatego raz traktowana jest jako metoda, innym razem jako technika badawcza czy wreszcie Foucaultowskie sobąpisanie odsłaniające introspekcyjny wgląd badacza. Proces wypracowywania jednoznacznego uzusu utrudnia dynamiczny rozwój autoetnografii, którą próbujemy opisywać właściwie *in statu nascendi*, podczas gdy podlega ona intensywnym przeobrażeniom, a kolejne przykłady jej zastosowania po-

szerzają, a nie zawężają pole jej rozumienia i praktykowania. Niezależnie od obserwowanych napięć, właściwych dla wprowadzania nowego, dominujące wydają się dwa nurty rozwoju autoetnografii. Pierwszym z nich jest autoetnografia ewokatywna, opierająca się na rozmaitych formach artystycznych, impresjonistycznych, performatywnych, humanistycznych i literackich, w których dominuje Foucaultowskie sobąpisanie, polegające na żywej, afektywnej narracji, nie zaś sformalizowana, bezosobowa analiza naukowa. Drugim z nich jest zdecydowanie bardziej ścisła, autoetnografia analityczna, oparta na systematycznej analizie materiału etnograficznego oraz wyprowadzaniu uogólnień teoretycznych.

Leon Anderson (2014, s. 156) uznaje, że autoetnografia może nas kierować „ku głębokim warstwowo osobistych uczuć, wywołując emocje i otwierając drogę współczującemu rozumieniu”. Z pewnością jej niewątpliwą wartością jest możliwość docierania do „wewnętrznych sensów”. Z jednej strony mamy dążenia pozytywistów i neopozytywistów do „unaukowania nauki” poprzez jej uściślanie, z drugiej strony obserwujemy tendencje przeciwne, dzięki takim zwrotom jak antypozytywistyczny, interpretacyjny czy etyczny. W pierwszym podejściu „liczą się struktury, dane naukowe uzyskane drogą badań empirycznych, fakty i liczby, możliwie największe zbliżenie się do obiektywności nauk ścisłych, matematyczno-przyrodniczych. W drugim najważniejszy jest człowiek” (Kola 2008, s. 313). Autoetnografia jest jedną z tych metod, technik i praktyk, które zbliżają nas do człowieka, nie tylko w wymiarze badawczym, do tego, kogo badamy, ale także otwiera figurę samego badacza, pozwalając mu wyjść z cienia, mówić o sobie i swoich odczuciach, czyniąc go człowieczym, widzialnym i uobecnionym.

Praktyki autoetnograficzne porównać możemy do improwizacji jazzowej. Nie jest ona wyrazem braku zasad, wręcz przeciwnie, trzeba dobrze znać zasady i być wytrawnym technicznie muzykiem, by móc być dobrym improwizatorem i jazzmanem. Analogicznie jest z autoetnografią, jeśli chce się ją uprawiać, nie sposób nie znać reguł metodologicznych lub je odrzucić, mają one jednakże inny charakter, inaczej rozkładają akcenty. Nie ma jednej partytury, w jej miejsce pojawia się współtworzona przestrzeń spotkania i wsłuchanie się w siebie. Metodologiczna uważność badacza nie oznacza wykonywania roli przypisanej z góry, ale bycie otwartym na to, co się wyłania. Biograficzne Ja badacza staje się nie mniej ważne

niż to, co może on wychwycić w terenie. Uważność i kompetencja związane ze zdolnością rozpoznawania schematów, modeli i paradygmatów decydują o badawczej wirtuozerii, której wartością staje się synchroniczne współbrzmienie z badanym i z samym sobą. Autoetnografia staje się tym samym — by użyć kategorii Foucaulta — technologią siebie, włączającą czytelnika w przemiany biograficzne, ale wymaga przy tym także dobrostanu badacza-badanego. Autoetnografia biorąca na warsztat badacza, który niejednokrotnie staje się jednocześnie badanym, implikuje szereg problemów etycznych, rodząc wątpliwości, czy ci, których trudno zanonimizować z uwagi na ich związki z badaczem, chcą być analizowani, urefleksyjniani i opisywani. Krytycy autoetnografii zwracają uwagę na uwiedzenie jej zwolenników przez neoliberalną formułę, w myśl której zwrot ku sobie, własnej emocjonalności, autorefleksyjności, samowiedzy i autokreatywności ma stać się zarzewiem wolności w wymiarze indywidualnym, a także zapewniać lepszą jakość badań⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Adams Tony E., Herrmann Andrew, 2023, *Good Autoethnography*. „Journal of Autoethnography”, 4(1), s. 1–9.
- Adams Tony E., Holman Jones, Ellis Carolyn, 2015, *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*, Oxford University Press, Oxford.
- Adler Patricia, Adler Peter, 1994, *Observational Techniques*, w: Norman Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, s. 377–392.
- Anderson Leon, 2014, *Autoetnografia analityczna*, tłum. Maja Brzozowska-Brywczyńska, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 10(3), s. 144–166.
- Bal Mieke, 2012, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych: krótki przewodnik*, tłum. Marta Bucholc, Narodowe Centrum Nauki, Warszawa.
- Barthes Roland, 1997, *Przyjemność tekstu*, tłum. Ariadna Lewańska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Beck Ulrich, 2001, *Zombie Categories: Interview with Ulrich Beck*, w: Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim (red.), *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, Sage, London, s. 202–213.
- Bochner Arthur P., 2009, *Communication's Calling. The Importance of What We Care about Presidential Address*, National Communication Association, Chicago, „Spectra”, 45, s. 14–29.

⁴ O tym, jak radzić sobie z trudnościami i wyzwaniem stojącymi przed badaczami autoetnograficznymi, pisze Alec Grant w książce *Resisting Cultural Narrative Entrapment in Autoethnography* (2025).

- Burszta Wojciech, 2013, *Życie jako forma badania. Przypadek Paula Ricoeura*, w: *Uwagi w kwestii poznania. Księga Jubileuszowa prof. Adama Palucha*, Jacek Bardan, Konrad Górny (red.), Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, Kolbuszowa–Wrocław.
- Byczkowska-Owczarek Dominika, 2014, *Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 10(3), s. 184–201.
- Ciechowska Magdalena, Szymańska Maria (red.), 2024, *Autoetnografia w praktyce pedagogicznej. Wybrane przykłady konstruowania tożsamości*, Ignatianum, Kraków.
- Cooley Charles Horton, 1909, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Crawford Lyall, 1996, *Personal Ethnography*, „Communications Monographs”, 63, s. 158–170.
- Czapliński Przemysław, 2023, *Wszecstronna osobność*, „Teksty Drugie”, 1, s. 7–18.
- Darmach Krystian, 2017, *Autoetnografia 2.0*, „Kultura i Społeczeństwo”, 61(3), s. 87–101.
- Davies Charlotte A., 1999, *Reflexive Ethnography. A Guide to Research Selves and Others*, Routledge, London.
- Denzin Norman K., 1989, *Interpretive Biography*, Sage, London (<https://doi.org/10.4135/9781412984584>).
- Denzin Norman K., Giardina Michael D., 2009, *Introduction*, w: Norman K. Denzin, Michael D. Giardina, *Qualitative Inquiry and Social Justice: Toward a Politics of Hope*, Left Coast Press, Walnut Creek, Cal.
- Dilthey Wilhelm, 1987, *O istocie filozofii oraz inne pisma*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ellis Carolyn, 2004, *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- Ellis Carolyn, 2009, *Autoethnography as a Method (review)*, „Biography”, 32(2), s. 360–363.
- Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P., 2011, *Autoethnography: An Overview*, „Forum: Qualitative Social Research”, 12, s. 1–18.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., 2000, *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject* w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, CA, s. 733–768.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., Denzin Norman K., Lincoln Yvonna, Morse Janice, Pelias Roland, Richardson Larhonda, 2008, *Talking and Thinking About Qualitative Research*, „Qualitative Inquiry”, 14(2), s. 265–266.
- Foster Kim, McAllister Margaret, O'Brien Louise, 2005, *Coming to Autoethnography: A Mental Health Nurse's Experience*, „International Journal of Qualitative Methods”, 4(4), s. 1–15.
- Foucault Michel, 1999, *Sobąpisanie*, w: Michel Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. Tadeusz Komendant, tłum. Bogdan Banasiak, Aletheia, Warszawa.
- Friedan Betty, 1993, *The Fountain Age*, Simon & Schuster, New York.
- Gadamer Hans-Georg, 2004, *Prawda i metoda*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gajewska Magdalena, Sobczak Krzysztof, 2009, *Edukacja filozoficzna — ścieżka edukacyjna*, Operon, Gdynia.
- Geertz Clifford, 2000, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dżurak, Sławomir Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa.

- Geertz Clifford, 2005, *Zmącone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, w: Clifford Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gomółka Anna, 2023, *Trzeba bronić lokalności. Próba autoetnografii*, „Teksty Drugie”, 1, s. 59–74.
- Gouldner Alvin, 2010, *Kryzys zachodniej socjologii*, tłum. Paweł Tomanek, Nomos, Kraków.
- Grant Alec, 2025, *Resisting Cultural Narrative Entrapment in Autoethnography*, Routledge, London.
- Herman Nancy, Reynolds Larry, 1995, *Symbolic Interaction. An Introduction to Social Psychology*, General Hall, New York.
- Holman Jones Stacy, 2009, *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, tłum. Maja Brzozowska-Brywczyńska, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kafar Marcin, 2011, *Wprowadzenie*, w: Marcin Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 7–11.
- Kafar Marcin, 2014, *Wokół humanizacji nauki — znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 10(3), s. 16–31.
- Kafar Marcin, 2024, *W stronę upodmiotawiania twórczości naukowej — przypadek auto/biografii*, „Er(r)go”, 48 (1), s. 99–118.
- Kafar Marcin, Kacperczyk Anna (red.), 2020, *Autoetnograficzne „przybliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Uniwersytet Łódzki, Łódź.
- Kalinowska Katarzyna, 2017, *O autoetnografii dotknięć, zranień i odształceń*, „Kultura i Społeczeństwo”, 61(3), s. 10–30.
- Kaufmann Jean-Claude, 2010, *Wywiad rozumiejący*, tłum. Alina Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Kępa Ewa, 2012a, *Autoetnografia — metoda dla odważnych?*, w: Katarzyna Citko, Marzanna Morozewicz (red.), *Autobiografizm w kulturze współczesnej*, Trans Humana, Białystok, s. 109–121.
- Kępa Ewa, 2012b, *Historie wydobyte z cienia. Autobiograficzne relacje starszych kobiet*, Universitas, Kraków.
- Kola Adam F., 2008, *Tyfus, wszy, klatki, karmiciele i II wojna światowa*, w: Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, Marta Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie: humanistyka wobec materialności*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Kossakowski Radosław, 2014, *Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 10(3), s. 96–12.
- Kuryluk Ewa, 2009, *Kangór z kamerą 1959–2009*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Laar Amos, 2014, *Researcher Vulnerability: An Overlooked Issue in Vulnerability Discourses*, „Scientific Research and Essays”, 9(16), s. 737–743.
- Lejeune Philippe, 1975, *Pakt autobiograficzny*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 5, s. 31–49.
- Lejeune Philippe, 1989, *On Autobiography*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lofland John, 1971, *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth, Belmont, CA.
- Lyotard Jean-François, 1997, *Kondycja ponowoczesna*, „Sztuka i Filozofia”, 13, s. 25–35.

- Mc Cormack David, O'Neill Jerry, Ryan Marry B., Walsh Tony, 2020, *Autoethnography in, and as, Adult Education*, w: Bernie Grummel, Fergal Finnegan (red.), *Doing Critical and Creative Research in Adult Education*, Brill, Leiden–Boston, s. 73–85.
- Mazur Maciej, 2023, *Sobąprzepisywanie. Między wydaniem „Wiedeńskiej apokalipsy” i „Podróży do granic sztuki”* Ewy Kuryluk, „Teksty Drugie”, 4, s. 324–431.
- Mokrzycki Edmund, 1971, *Założenia socjologii humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ossowski Stanisław, 2001, *O osobliwościach nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rakowski Tomasz, 2023, *Jak (nie) pisać za dużo? Założenia sprzeciwu wobec późnokapitalistycznej akademii a genealogie pisarstwa antropologicznego*, „Teksty Drugie”, 1, s. 43–58.
- Reed-Danahay Deborah (red.), 1997, *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford, Berg, New York.
- Richardson Laurel, 2001, *Getting Personal. Writing Stories*, „International Journal of Qualitative Studies in Education”, 14(1).
- Richardson Laurel, Adams St. Pierre Elizabeth, 2009, *Pisanie jako metoda badawcza*, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. Marta Sałkowska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, t. 2, s. 457–482.
- Sendyka Roma, 2015, *Od kultury «ja» do kultury «siebie». O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Universitas, Kraków.
- Songin-Mokrzan Marta, 2017, *Rola autoetnografii w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 61(3), s. 53–66.
- Szczepański Jan, 1984, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa.
- Tedlock Barbara, 2009, *Obserwowanie uczestnictwa i narodziny etnografii publicznej*, w: Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, tłum. Filip Rogalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, t. 1, s. 655–675.
- Van Maanen John, 1988, *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wagner Roy, 2003, *Wynalezienie kultury*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, tłum. Anna Malewska-Szałygin, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 59–72.
- Wejland Andrzej, 2011, *Horyzont — nawrócenie — narracja. Tożsamość i obcość w naukowym świecie humanistów*, w: Marcin Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 15–36.
- Wyatt Jonathan, 2006, *Psychic Distance, Consent, and Other Ethical Issues: Reflections on the Writing of “A Gentle Going?”*, „Qualitative Inquiry”, 12, s. 813–818.
- Zawojski Piotr, 2000, *Ponowoczesny anarchizm poznawczy a badanie kultury audiowizualnej*, w: Robert Mrózek (red.), *Kultura, Język, Edukacja*, t. 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Znaniecki Florian, 2009, *Metoda socjologii*, tłum. Elżbieta Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zola Kenneth, 1982, *Missing Pieces: A Chronicle of Living with a Disability*, Temple University Press, Philadelphia.

Żychniewicz Karolina, 2017, *Art&science. Autoetnografia artystki realizującej projekty w laboratoriach biologicznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 61(3), s. 103–126.

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest autoetnografii jako wypadkowej kilku procesów, które możemy obserwować od jakiegoś czasu w naukach społecznych. Pierwszym z nich jest zwrot ku emocjom, drugim autorefleksyjność procesu badawczego wraz uznaniem, że niemożliwe jest odseparowanie badacza od jego przeżyć z badań. Wiąże się to z postmodernistyczną niewiarą co do eksplikacyjnej możliwości wielkich narracji i generalizacji twierdzeń naukowych. Postmodernizm nie tylko przyniósł ze sobą nowe sposoby interpretowania rzeczywistości, ale także wprowadził twórczy ferment w obszarze metodologii i badań empirycznych. Za jego sprawą pojawiły się metodologiczny pluralizm i otwarcie na zróżnicowane formy poznania, takie jak etnografia, autoetnografia, studia przypadków, analizy dyskursu, z pełną świadomością ich ograniczeń, lokalności i kontekstowości. Etnografia performatywna oparta na sztuce (*art-based research*), wykorzystująca takie przekazy jak poezja, obrazy, instalacje artystyczne, etnodramy, czy autoetnografia to tylko nieliczne przykłady aktywności badawczej wciąż wywołujące opór w środowisku scjentyście zorientowanych badaczy.

słowa kluczowe: autoetnografia, autoetnografia ewokatywna, autoetnografia analityczna, postmodernizm, sobąpisanie (*l'écriture de soi*)

THE TROUBLE WITH AUTOETHNOGRAPHY. BETWEEN METHOD, TECHNIQUE, AND SELF-WRITING

Magdalena Szpunar
(University of Silesia in Katowice)

Abstract

The article looks at autoethnography as the resultant of several processes that have been observable in the social sciences for some time. The first of these is the turn towards emotions, and the second is the self-reflexive nature of the research process, together with the acknowledgement that it is impossible to separate the researcher from their research experiences. This is linked to the postmodern disbelief in the explanatory potential of grand narratives or the generalization of scientific assertions. Postmodernism has not only brought with it new ways of interpreting reality, but has also introduced a creative ferment in the field of methodology and empirical research. It has been responsible for the emergence of methodological pluralism and an opening up to diverse types of knowledge production, such as ethnography, autoethnography, case studies, and discourse analysis,

while remaining fully aware of their limitations, local character, and contextuality. Performative ethnography based on art (*art-based research*), using such forms of expression as poetry, images, art installations, ethnodramas, and autoethnography, represents just a few examples of research practices that continue to arouse resistance among researchers with a scientific orientation.

keywords: autoethnography, evocative autoethnography, analytical autoethnography, postmodernism, self-writing (*l'écriture de soi*)