

MARCIN KAFAR

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



MARCIN KAFAR

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

Tom 2



Komitety redakcyjne serii *Perspektywy Biograficzne*:

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

Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski

Monika Modrzejewska-Świgulska, Jacek Piekarski

Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland

Aleksandra Wodzyńska (sekretarz)

*

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

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

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

Tomy wydane

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

MARCIN KAFAR

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



WYDZIAŁ NAUK O WYCHOWANIU
UNIwersytetu Łódzkiego

Łódź 2013

[Kup książkę](#)

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

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

RECENZENT TOMU

Dr hab. prof. UAM Waldemar Kuligowski

SKŁAD I ŁAMANIE

Krzysztof Ciemcioch i Agnieszka Oklińska

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

Agnieszka Oklińska

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

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

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

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

ISBN (ebook) 97883-7969-184-5

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

[Kup książkę](#)

Tym Innym

[Kup książkę](#)

Spis treści

Zaangażowanie i autobiografia (Andrzej P. Wejland)	9
--	---

Część I

Rozdział 1. Historia pewnej przemiany	23
---	----

Rozdział 2. Antropologia zaangażowana — szkic programowy	37
--	----

Część II

Rozdział 3. Wobec Tych Innych	69
-------------------------------------	----

Rozdział 4. Być za zasłoną	95
----------------------------------	----

Rozdział 5. Zbyszkowe stawanie na nogi	117
--	-----

Bibliografia i źródła dodatkowe	141
---------------------------------------	-----

Summary	151
---------------	-----

*Andrzej Paweł Wejland*¹

ZAANGAŻOWANIE I AUTOBIOGRAFIA

Marcin Kafar i jego antropologia zaangażowana

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

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

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

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

Potrójne zaangażowanie autobiograficznego „ja”

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

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

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

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

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

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

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

Marcin Kafar: świadectwo, wyznanie, wyzwanie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

Clifford J.

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

Czaja D.

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

Elias C.

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

Geertz C.

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

Głowiński M.

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

Komornicka A.M.

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

Konarzewska M.

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

Krzychała S.

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

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

Lejeune P.

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

Musschenga A.W.

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

Podsiad A.

2001 *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa.

Ricoeur P.

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

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

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

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

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

Saunders M.

2010 *Self impression. Life-writing, autobiografiction, and the forms of modern lit-
erature*, Oxford – New York.

Sikora S.

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

Świtek G.

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

Wejland A.P.

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

Wolicka E.

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

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

HISTORIA PEWNEJ PRZEMIANY

Od tekstu o człowieku do otwarcia na niego samego

Wczesną wiosną 2004 r., podczas jednego z seminariów doktorskich odbywających się w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, miałem okazję zaprezentować szkic, jak wtedy przypuszczałem, swej przyszłej rozprawy doktorskiej. W tamtym okresie oddawałem się lekturze pisanych świadectw choroby, które widziane z perspektywy adepta etnologii wydawały się być cennym źródłem „danych empirycznych” z zakresu granicznych doświadczeń człowieka — ciężkiej choroby, cierpienia, bólu, radzenia sobie z nadchodzącą śmiercią czy stratą bliskiej osoby. Tematy te w szczególny sposób pociągały mnie, wciąż jednak bez odpowiedzi pozostawało istotne pytanie o źródła owych zainteresowań. To wszakże nie brak jasności odnośnie do motywów kryjących się za poświęceniem uwagi wspomnianym wyżej kwestiom stanowił największy kłopot; była nim, wyrażona *explicite* przez większość uczestników przywołanego spotkania seminaryjnego, wątpliwość co do rzeczywistej etnograficznej/antropologicznej wartości prowadzonych przeze mnie prac¹. Sugestie płynące ze strony moich koleżanek i kolegów sprowadzały się do następującej konkluzji: jeśli myślę o owocnym, także pod względem instytucjonalnym, kontynuowaniu rozpoczętego projektu, to powinienem jak najszybciej przeprowadzić *poważne* badania terenowe. Zgodnie z tradycją kultywowaną w łódzkim ośrodku etnologicznym, miały one polegać na, mówiąc w uproszczeniu, dotarciu do ludzi skłonnych dzielić się z przychodzącym do nich etnografem ich osobistym doświadczeniem. „Może porozmawia

¹ Prolegomena do nich zawarte są m.in. w artykule pt. *O istocie Słowa w obliczu choroby. Uwagi na marginesie lektury* Stanać na nogi Olivera Sacksa i *To jest wasze życie* Małgorzaty Baranowskiej (Kafar 2003).

pan, panie Marcinie z kimś, kto jest chory?” — zastanawiał się na głos mój opiekun naukowy, dodając: „Dobrze byłoby również, żeby odwiedził pan kogoś takiego w jego domu”. Choć starałem się nie dawać tego po sobie poznać, podobne aluzje odbierałem jako mało przychylne; po pierwsze bowiem, burzyły one pewien porządek myśli, z którym zdążyłem się już względnie oswoić, po drugie zaś, żywiłem uzasadnioną obawę, iż przekucie ich w konkretne działania badawcze, wymagałoby zaangażowania sił pod różnymi względami znacznie przekraczających moje możliwości. Stąd też, zarówno dostępny czas, jak i intelektualne preferencje wołałem ukierunkowywać na *człowieka odnajdywanego w tekście*, albo inaczej, na *człowieka opowiadającego siebie poprzez tekst*, konsekwentnie wzbraniając się od (terenowych) spotkań twarzą w twarz.

Stan ten trwał przez kilka następnych miesięcy, aż do momentu, gdy w trakcie przeprowadzania rekonesansu badawczego w Stowarzyszeniu Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa zdarzyło się coś, co radykalnie wpłynęło na zmianę mojego nastawienia, dokonując przeobrażenia we **mnie jako osobie i jako antropologu-badaczu**, ostatecznie stając się kamieniem probierczym **mojej nowej wizji nauki o człowieku**.

O spotkaniu pierwszym i objawieniu Pragnienia

Do Stowarzyszenia Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa trafiam po licznych perturbacjach związanych z kilkakrotnie przekładanymi wizytami. Pod wskazanym adresem znajduję świeżo wyremontowany budynek, z głównym wejściem posadowionym na przeciwległym krańcu obszernego parkingu. U jego wlotu (jak gdyby na granicy pomiędzy „tu” i „tam”) poproszono mnie o okazanie dowodu osobistego. Po chwili jestem — tam. Na klatce schodowej opatrzonej „wysokimi” kondygnacjami i ciągiem szerokich schodów wiodących na II piętro, prosto w labirynt korytarzy. Wędruję nim od drzwi do drzwi, nasłuchując dźwięków dobywających się ze środka mijanych pokoi. „Pan kogoś szuka?”, pyta wyrastający jak spod ziemi mężczyzna, „Mogę jakoś pomóc?”, „Szukam Stowarzyszenia Rodziców i Opiekunów Chorych z Zespołem Downa, jestem z uniwersytetu...”, „Ach, to pan. Rzeczywiście, czekamy na pana, niech pan wejdzie...”. Przy owalnym stole zgromadziło się około dziesięciu osób — siadam na krześle, w nieznacznym od nich oddaleniu. „Co pan chciałby robić?”, „Tutaj wielu przed panem było i nic z tego nie wyszło, ostatnio ta dziewczyna, skąd ona była, Jadzia, pamiętasz?”, „Z uniwersytetu, z psychologii, do dzisiaj nie oddała mi materiałów, które jej pożyczyłam...”, „No, sam pan widzi, różni ludzie się koło nas kręcą...”. „Mnie interesują narracje..., ehm, chciałbym żeby państwo podzielili się

ze mną historiami swojego życia, żebyście opowiedzieli mi, jak to jest być rodzicami dziecka, które choru...”, „Zespół Downa to nie jest choroba!” — ktoś gwałtownie mi przerywa, „To zespół miłości...”. Oto dowody: wspa- niałe wakacje spędzone z Krzysiem w górach i rosnące w nas szczęście, kiedy po stromym zboczu dzielnie wspinał się na wierzchołek wzniesie- nia; wprawiające w zachwyt niezapomniane kąpiele Ani w mazurskich jeziorach; radość i duma z pierwszej samodzielnej przejażdżki Piotra na rowerze... — „Czytał pan *Celę*?”, „Książkę Anny Sobolewskiej? Tak. Czy- tałem”, „To niech pan ponownie zajrzy do tego fragmentu, gdzie ojciec po raz pierwszy widzi córkę, wtedy zrozumie pan, o czym mówimy...”.



Wieczorem, w domu, wracam do lektury *Celi*, by odmienioną napo- tknąć Ją-Celę na kartach książki. Czytam uważnie, kawałek po kawałku, ustę- p o „pierwszym widzeniu” — kilkakrotnie:

Dziecko zobaczyłem po raz pierwszy w oknie szpitala na Karowej. Żona trzymała je na rękach. Z daleka rozpoznałem muminkowe rysy, twarz małego Buddy. Cała ta scena — żona z niemowlęciem w oknie szpitala — przypominała inną scenę sprzed siedemnastu lat, kiedy narodziła się Justyna. Tyle że wtedy życie było przed nami, a teraz widziałem przed sobą zamkniętą perspektywę. Łączyło się to z poczuciem nieokreślonej winy — jakby dziecko było jakąś karą. Ta myśl ciążyła szczególnie, choć już wtedy, w pierwszych dniach, wiedziałem, że trzeba ją przezwycię- żyć. Szok wywołuje ostre widzenie własnej sytuacji na tle całego, prze- szłego i przyszłego życia. Przypomina to lęk wysokości, kiedy z góry patrzymy na dno doliny i wyobrażamy sobie upadek.

Kiedy szok mija, lęk przechodzi, a zamiast przepaści zaczyna się dostrze- gać piękno gór. W miejsce poczucia, że się zostało ukaranym, przycho- dzi świadomość zupełnie inna: że jest się w y r ó ż n i o n y m, przeznaczo- nym do trudnych zadań, wystawionym na odpowiedzialną placówkę. Oczywiście nie jest tak, że rozpacz mija bez śladu i następuje happy end. Ale w pewnym momencie okazało się, że prawda zawiera się nie w rozpa- czy, lecz w słowach pocieszenia i nadziei, które kierowaliśmy wzajemnie do siebie od samego początku. Może największa prawda kryła się w uśmiechu żony, pokazującej Cecylkę ze szpitalnego okna? Wszystko, czego dowie- dzieliśmy się później o cechach zespołu Downa, o różnych zagrożeniach, o nierównych szansach życiowych tych dzieci — równoważy miłość ma- cierzynska, która jest czymś bezwarunkowym i nie podlega żadnemu stop- niowaniu. Ania kochała Cecylkę od razu i miłość ta zaczęła promieniować na mnie i na Justynę (Sobolewska 2002, s. 20-21; rozstrzelanie w oryginale²).

² W przypadku cytatów w dalszych partiach tekstu, o ile nie zaznaczę tego inaczej, sto- suję zapis zgodny z oryginałem.

Cały los i podstawowa treść przytomności ludzkiej jest związana z doświadczeniem Drugiego. Od Drugiego uczymy się mowy, a mowa jest darowaniem nam świata. W dialogu z Drugim kształtuje się nasza wędrówka przez pustynię. Wiąż, która łączy mnie z Drugim, nie ma [...] charakteru ontologicznego. Jaki charakter należałoby jej zatem przyznać? Czyż nie wyrasta ona ze spotkania, z pragnienia, z wiary złożonej w Drugim, z dobroci, która drąży samą siebie? A jeśli tak, trzeba powiedzieć, że jest to wiąż — w najgłębszym tego słowa znaczeniu — etyczna. Ethos idzie przed Logosem. [...]

Aby jednak mogło być spotkanie, musi istnieć jakaś samotność. Nie chodzi o czysto numeryczną odmienność człowieka od człowieka, jak rzeczy od rzeczy. Prawdziwa samotność jest samotnością przepojoną bólem, tęsknotą. Nie ratuje jej żadne uczestnictwo w liczbie, we władzy, w bycie.

Józef Tischner³

Dzisiejszego popołudnia *Ktoś* ukradkiem przymrużył do mnie oko, na nowo darował zapoznany fragment świata, wydobył z zakłętego kręgu czcionek, *Ktoś* obudził mą ludzką przytomność i rozbił gładką taflę Pragnienia⁴, niepostrzeżenie czyniąc je dostrzegalnym.

O spotkaniu drugim i objawieniu Twarzy

Do siedziby Stowarzyszenia zawitałem powtórnie po tygodniu. „Zrobiłam wstępne rozeznanie, pytałam, kto zgodziłby się na wywiady z panem” — mówi pani Teresa, szefowa instytucji — „Tu są nazwiska i telefony. Z tą panią może się pan umówić nawet dziś. Jest na sali gimnastycznej, pilnuje dzieciaki — one tam tańczą, za chwilę powinny skończyć”,

³ Tischner (2006a, s. 73).

⁴ Słowu „Pragnienie” przydaje tutaj zabarwienia metafizycznego w sensie Lévinasowskim. Polski komentator pism francuskiego filozofa tłumaczy: „Odczuwać pragnienie to nie to samo, co odczuwać potrzebę. Potrzeba jest zawsze związana z jakimś «nasycaaniem się» tym, ku czemu się zwraca. Intencjonalność potrzeby jest dwukierunkowa: potrzeba pokarmu kieruje się na chleb, spożywanie chleba jest «syceniem się» wartościami odżywczymi chleba. Podobny rodzaj «sycenia się» występuje w przypadku patrzenia, słuchania, wielu intelektualnych aktów. Ktokolwiek odczuwa potrzebę, ten zarazem niejasno widzi, co mogłoby ją zaspokoić. [...] Inaczej w Pragnieniu. «Pragnienie metafizyczne» — pisze Lévinas — dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co Inne absolutnie. Zaspokojenie pragnienia nie syci żadnego głodu, ponieważ dosięga tych, którzy już nasycili swe głody. Pragnienie to «nie-szczęście szczęśliwych». Nawet miłość nie podpada pod pragnienie, bowiem jest ona głodem i syceniem. Pragnienie podobne jest raczej ludzkiej dobroci i uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobry, ten pragnie być nim jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale drąży” (Tischner 2006a, s. 71; por. także Tischner 2006b, s. 28-37).

WOBEC TYCH INNYCH⁵¹

O pierwszej wizycie w Domu, żelaznych bramkach, schodach i windzie towarowej

Na parterze Domu jest portiernia. Siedzący za biurkiem strażnik zadaje mi standardowe pytania: „Jak się pan nazywa? Do kogo pan idzie? W jakiej sprawie?”. Cierpliwie odpowiadam. Test wypada na tyle pomyślnie, że portier sięga po pilota, kieruje go w stronę żelaznej kraty i wydaje zwięzłe instrukcje: „Niech pan mocno pociągnie do siebie! O tak!”. Słyszę przeciągły dźwięk zwalniający blokadę zamka, zaciskam dłoń na metalowym pręcie, szarpie nim raz i drugi — wchodzę do środka. Po pokonaniu paru schodów trafiam na półpiętro, gdzie znajduje się sporych rozmiarów lustro, a nad nim zwisa tekturowa plansza pokryta imitacją kolorowych kartek z kalendarza; całość opatrzona jest rymowanką: „DZIĘKUJEMY ZA TROSKĘ, UŚMIECH I DOBRE SERCE, ŻYCIA DNI NASZE ODDAJEMY W WASZE RĘCE — MIESZKAŃCY” [Kim są ci, w których ręce mieszkańcy oddają swe „życia dni”? Kim są sami mieszkańcy? Starcami i chorymi bezbronniymi jak dzieci, ufnymi, że nie zostaną skrzywdzeni, gdy powierzą siebie innym? Czym są „uśmiech i dobre serce”? Nagrodami za posłuszeństwo? Gestami wyrażającymi ludzkie uczucia? Zapewne wkrótce dowiem się czegoś więcej...]. Idę dalej i znowu napotykam przeszkodę — tym razem jest to około metrowej wysokości bramka. „Nie może pan sobie poradzić?” — czyjś głos przeplata się z charakterystycznym stukotem szpitalnych trepów głośno uderzających o posadzkę; po chwili dostrzegam Kobietę w Białym Fartuchu. „Niestety nie, jestem tutaj po raz pierwszy...” — wyjaśniam, „Musi pan nacisnąć przycisk. Mamy dodatkowe zabezpieczenie przed niepożądanymi

⁵¹ Rozdział został przygotowany w oparciu o treść artykułu pt. *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych* (Kafar 2010f).

wyjściami...”, „Rozumiem... Dziękuję za informację...” [Komu przypisane są „niepożądane wyjścia”??].

Pielęgniarka lub opiekunka (nie rozpoznaje różnicy między nimi) udaje się na dół, ja zaś stoję na wprost masywnych drzwi. Odruchowo chcę w nie zapukać, ale nagle zdaję sobie sprawę z niedorzeczności tego pomysłu. I tak nikt by mnie nie usłyszał, drzwi są wyciszone, pokrywa je gruby pikowany materiał. Wreszcie — dostaję się na obszerny korytarz. Cztery kobiety zgromadziły się wokół niewielkiego stoliczka i zawzięcie o czymś rozprawiają [To muszą być mieszkanki Domu; bije od nich „egzotyka” w postaci nakrapianych pstrokacizną ubrań, tworzących specyficzną aurę „zastania”...]. „Dzień dobry, szukam pani psycholog. Gdzie jest jej gabinet?”, „Pan pójdzie do końca, aż za plastikowe drzwi” — wątła dłoń ociężałe pokazuje mi drogę... [...Ich ogląd „nowego obcego”; w przypiętych ciekawości zamieniono mnie w pretekst do dalszej rozmowy: „młody..., elegancki..., ładnie ubrany..., przystojny...”] Ruszam [A więc tak wygląda Dom od środka...]. Korytarz jest długi na dobre kilkadziesiąt metrów, identyczny jak ten, który pojawił się na zdjęciu zamieszczonym w Sacksowskich *Awakenings* — ob-razie nawiedzającym mnie całą poprzednią, półsenną noc; przypominam sobie umieszczone pod tamtą fotografią zdanie, mówiące wiele o współczesnym spełnianiu się człowieczeństwa: „Unhappily, most large institutions are deficient in spaciousness and cosiness: their inmates tend to suffer from confinement and crowdedness, and from emptiness and loneliness”⁵². Szybko przesuwam się wzdłuż rzędu pootwieranych na oścież pokoi [Czy w takiej przestrzeni istnieje jakakolwiek prywatność?]; mijam zastygłe niczym posągi Kobiety Staruszki — poddaję się Ich ukradkowemu, przepełnionemu oświe-śleniem i lekkością spojrzeń [One, mimo wszystko, nie mają zbyt wielu powodów, ażeby zdobyć się na „uśmiech i dobre serce”...]. Naraz, jak gdyby na potwierdzenie moich myśli, z głębi jednej z sal dochodzi przejmujący krzyk [Koszmar! A co będzie dalej? Co jeszcze skrywa ten Kafkowski „zamek”?]; przysmykam oczy, zaciskam usta i wbrew zdrowemu rozsądkowi brnę do przodu. Docieram do zapowiadanych plastikowych drzwi. Za nimi są na-stępne — właściwe. Czas na kurtuazyjne ukłony, świetnie wpasowujące się w podszytą oficjalną sztywnością scenę powitania [Tak chyba musi to wyglądać. W końcu jestem Obcym, odwiedzającym Miejską Ziemię Zapomnianą — jestem przynoszącym niepewność Wędrowcem-Cudzoziemcem].

*Jeżeli wędrowanie jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem prze-
strzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego,*

⁵² „Niestety, większość wielkich instytucji wykazuje niedostatek przestrzenności i przy-
tulności: ich pacjenci na ogół cierpią z powodu zamknięcia, nadmiernego przepełnie-
nia, pustki i samotności” (Sacks 1991, s. 185).

konkretnego punktu, to [...] forma „obcości” stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń. Zjawisko to ujawnia, że stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś — symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli „cudzoziemca” jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje — niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia. Tkwi w przestrzeni — czy też jakoś inaczej — określonym kręgu. Jednakże — i to jest istotnym wyznacznikiem jego pozycji — nie należy od początku do tego kręgu oraz wnosi jakości nie będące i nie mogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu. Jedność bliskości i dystansu, zawarta w każdym stosunku międzyludzkim, w tym wypadku ulega pewnej modyfikacji, którą można najkrócej sformułować następująco: oddalenie w obrębie stosunku oznacza, że osoba bliska jest daleko, obcość zaś, że blisko znajduje się osoba daleka. Obcość jest stosunkiem na wskroś pozytywnym, szczególną formą wzajemnego oddziaływania.

Georg Simmel⁵³

Z opresji ratuje mnie szczęśliwy zbieg okoliczności. Właśnie organizowane jest wyjście do ogrodu. W hallu tłoczą się zniecierpliwione mieszkanki. Czekają, aż skończy się ubieranie pozostałych domowniczek. Bluzki, koszulki, pantofle [Wzory pamiętające co najmniej lata osiemdziesiąte, są mocno przechodzone...]. „Czy pomoże mi pan założyć sweter i buty? Ta ręka ciągle nie domaga...” — ktoś dyskretnie pociąga za tył mojej kurtki, „Tak, ale... [...ja takich rzeczy nigdy wcześniej nie robiłem; chorą babcią opiekowała się mama...], „Niżej, niżej, o tak, już weszła. Teraz tego klapka, na lewą nogę. Bardzo panu dziękuję. Jak ma pan na imię?”, „Marcin”, „Marcin — pięknie. Tak jak mój wnuczek. Idzie pan z nami do ogrodu?”, „Tak...”, „No to chodźmy, póki słońeczko wysoko, troszkę się poopalamy, pospacerujemy...”.

Starowinka bierze mnie pod rękę. Wyraźnie odczuwam jej ciężar. Całą uwagę skupiam na tym, aby zapewnić Babci stabilność i względną pewność ruchów, co nie jest łatwe. Po lewej stronie mam dwie praktykantki, po prawej — osoby ze stałego personelu. Krok po kroku zmierzamy do windy towarowej, a ta, jeśli wierzyć podpowiedziom jednej z praktykantek, zwykle pozostaje zamknięta. Aby z niej skorzystać, trzeba użyć specjalnego klucza. Z niejakimi kłopotami dostajemy się do wnętrza metalowej kapsuły, zasuwamy harmonijkowy mechanizm i zjeżdżamy. Nieoczekiwane winda „krztusi” się i zatrzymuje. Zaniepokojone pasażerki zaczynają jęczeć i szlochać; po paru nieudanych próbach uruchomienia podstarzałego sprzętu ostatecznie lądujemy na piwnicznej posadzce. Teraz

⁵³ Simmel (2006, s. 204-205).

pozostaje już tylko pokonanie ciemnego zaułka — za rogiem pojawia się upragniony przydomowy skwer.

Przechadzamy się alejkami okalającymi trawniki — milczymy. Staryszki sprawiają wrażenie dużo spokojniejszych niż przed paroma minutami. Korzystamy z wyłomów wolności, by niebawem ponownie trafić na kakofoniczny korytarz i do ciasnych pokoi... [Czy powrót okaże się tak samo kłopotliwy jak wyjście na podwórko? Będziemy mieli do pokonania dwie bramki i schody lub niesprawną windę, zależnie od tego, którą z dróg wybierzemy...].



Domowa klatka schodowa. Fot. Marcin Kafar