

Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?

Ryszard Nycz

Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?

W pisarstwie holokaustowym, w badaniach nad Zagładą, jej doświadczeniem, zapisem, przedstawieniem (bądź nie-przedstawieniem), dzieje się w ostatnich latach coś istotnego, co nie tylko przywraca tej ogromnej wagi problematyce należne jej miejsce w refleksji humanistycznej, ale też faktycznie przesuwają tę problematykę – co jednak trochę chyba nieoczekiwane – do rzeczywistego centrum tej refleksji, jej ogólnych zainteresowań i aktualnych pytań.

Na pewno ma w tym swój udział w czasie ostatnich kilkunastu lat w Polsce (a dwudziestu kilku lat na świecie) rozrost – też trochę nieoczekiwany, bo dokonujący się ze znacznym udziałem najmłodszych generacji twórców i badaczy – pisarstwa i sztuki na temat Holokaustu oraz intensyfikacja badań nad zagładową i zgładzoną rzeczywistością. Oczywistym uzasadnieniem tej tendencji jest potrzeba nadrobienia zaległości: jeśli publikacje narastające od końca II wojny nosiły bardzo często znamię albo niejakiemu „eufemizowania” w badaniach nad okresem wojny i okupacji, albo też swego rodzaju „skanalizowania” w ramach specjalistycznego piśmiennictwa fachowego o ograniczonej dostępności – to prace publikowane w ostatnim okresie (także teksty literackie i prace artystyczne) są znacząco liczniejsze niż dawniej, ukierunkowane bezpośrednio na problematykę holokaustową a realizowane na różnych poziomach trudności (od popularnych i publicystycznych po studia teoretyczne i specjalistyczne).

Rozrost zainteresowań nie oznacza oczywiście, iżby to była tematyka powszechnie, „obowiązkowo” uprawiana. Uprawiana jest dziś wszakże trochę inaczej niż dawniej: w sposób, który, najkrócej mówiąc, oddaje prymat pytaniom filozoficznym, antropologicznym, teoretyczno-metodologicznym, nad (zawsze aktualnymi i skądinąd niesprzecznymi z tamtymi) zadaniami wiernego opisu, dokładnej analizy, skrupulatnej dokumentacji. Ten drugi nurt przekształca się na naszych oczach w potężną nową dyscyplinę, budowaną ponad podziałami tradycyjnych dyscyplin humanistyki, ten pierwszy zaś stowarzysza ją z kluczowymi zagadnieniami współczesnej

humanistyki. Jeśli odnoszę się tu tylko do owej ogólniejszej tendencji, to w przekonaniu, że w niej właśnie tkwią przyczyny postępującej przemiany statusu tej problematyki w obszar kluczowy dla współczesnej humanistyki, wiedzy o kulturze i sztuce. Można by nawet powiedzieć, że te współczesne formy zainteresowań problematyką holokaustową stały się nie tylko ważną częścią, ale też nierzadko istotną stymulacją ostatniego bodaj z generalnych „zwrotów” w założeniach teoretycznych i kierunkach poszukiwań humanistyki, prowadzącego od uznawania języka za warunek możliwości (i gwaranta istnienia) kulturowego doświadczenia do zdecydowanych prób wykroczenia poza język – ku przed- czy pozadyskursywnym terytoriom kontaktowania się człowieka z sobą i z pozaludzkiem światem.

Chciałbym tu bodaj zasygnalizować trzy istotne kierunki tych poszukiwań, zmierzających do rozszerzenia (możliwego do uzasadnienia) pola badań, przesunięcia poznawczych granic, utorowania jakiegoś rodzaju dostępu do tego presymbolicznego, prejęzykowego i preinteligibilnego poziomu spotkania człowieka ze światem. Poszukiwania te zwracają się w strony: natury i granic samego doświadczenia, możliwości jego opisu czy reprezentacji oraz tożsamości podmiotu będącego po tej i po tamtej stronie istnienia, poznania i znaczenia. Na wszelki wypadek warto może zauważyć, że tego rodzaju dociekania wiążą się z niebezpieczeństwem uniwersalizacji holokaustowego doświadczenia (i ztratą szczególnego znaczenia tego *b e z p r e c e d e n s o - w e g o* Wydarzenia) tylko w niezbędnym wymiarze, tzn. tylko o tyle, o ile usiłują je uczynić przedmiotem głębszego namysłu i refleksji

Reaktywacja kategorii doświadczenia (odłożonego, wydawałoby się, na stałe do lamusa historii pojęć) jest bodaj najbardziej widocznym sygnałem tej zmiany i tych poszukiwań. Z jednej strony, oczywiście, trudno się tu obejść bez postugiwania się tą kategorią. W doświadczeniu Zagłady ujawnia się nacechowany traumatycznym przeżyciem kontakt ze światem w najbardziej ekstremalnym z jego przejawów (jako *czyms nie do pojęcia, nie do wyobrażenia, nie do wypowiedzenia – nie do zniesienia*).

Wstęp

Z drugiej strony jednakże nie sposób nie dostrzec, że jego unikatowy charakter zmienia nieco swe znaczenie, gdy rozpatrywany jest w perspektywie dominującej dziś metafory ontologicznej (Lacanowskiej, choć już nie tylko) uznającej traumę za jądro – niewypowiadalne, nieprzedstawialne – doświadczenia tego, co rzeczywiste. Bez względu na trudności wyjaśnienia prymatu tego rodzaju pojęcia rzeczywistości i konceptualizacji dostępu do świata we współczesnej kulturze, doświadczenie holokaustowe staje się w niej paradygmatycznym przypadkiem dla humanistycznej myśli w ogóle; modelowym układem odniesienia, w świetle którego rozważane są także kwestie na pozór bardzo od niego odległe.

Jeśli jednak tak jest, to ma prawo nasunąć się wątpliwość, czy mamy tu jeszcze w ogóle do czynienia z doświadczeniem? Albo inaczej mówiąc: „czy można opisać doświadczenie, którego nie ma?”. To, postawione także w tytule, pytanie przepisałem ze szkicu Magdaleny Swat-Pawlickiej. Analogiczne stawia w swym eseju Jean-Luc Nancy: „Jak można uobecnić coś, co nie pochodzi z porządku obecności?”. Oba bardzo dobrze zdają sprawę ze stawki, o którą tu idzie. Pytania te są zasadne, gdyż od czasów Aristotelesa po Gadamera (a przynajmniej po części także Lyotarda, Derridy i Rorty’ego) przyjmujemy za reguły, że doznania bezkształtne, nieuformowane przez świadomość, nie stanowią doświadczenia. Doświadczenie bowiem w swej najpowszechniej uznawanej postaci jest rezultatem konfrontacji świadomości ze światem, pojęciowym opracowaniem chaosu bodźców i wrażeń, które dzięki temu zasadniczo możemy wyrazić, uporządkować i przekazać językowo. A jeśli tak jest, to wypadaloby się zgodzić, iż wrażenia niepojęte, a więc nie dające się opanować przez świadomość, w ogóle do doświadczenia (tak rozumianego) nie należą. Na pierwszy rzut oka tak właśnie się dzieje z nie uformowaną przez świadomość przeraźliwą potwornością presji zagładowej rzeczywistości: stawia nas w obliczu rzeczywistości, w jej pozbawionej ochronnego dystansu formy „nagości”, która nie daje się oswoić, zapamiętać, przedstawić czy opisać – nie scala się bowiem w żaden, najbardziej nawet osobliwy, ale w każdym razie przedmiotowy kształt tej nieludzkiej, choć skądinąd arcyłudzkiej rzeczywistości.

Problem w tym, że mówienie o niemożliwości uchwylenia tego rodzaju „doświadczenia” w mentalnej i językowej reprezentacji, to wypowiedanie tylko połowy prawdy. Druga połowa sprowadza się to tego, że równocześnie nie można się od niego uwolnić; jest to więc doświadczenie realne za sprawą uporczywego naporu przeżyć trwale opierającego się władzom przedstawiania oraz dotkliwie realne w swych konsekwencjach. Traumatyczny bagaż tej niedającej się uobecnić i wysłowić części doświadczenia zdeponowany zostaje w nierefleksyjnej pamięci jednostek oraz zbiorowości i przemieszcza się wraz z nimi, nie daje się porzucić czy rozładować. Wywiera presję, domagając się ujawnienia i artykulacji, które z kolei, choć skazane są nieuchronnie na połowiczność i niespełnienie, stają się wszakże doniosłymi wskaźnikami czy symptomami – niekiedy jedynymi świadectwami – rzeczywistości tego, czego pojąć niepodobna. Stąd też doświadczenie, które zostaje tu zrehabilitowane, w niczym już nie przypomina owej praktycznej wiedzy zdobytej w kontaktach ze światem – zintegrowanej, uświadomianej, wypowiedalnej. To raczej jego nieprzedstawialna podszew-

Nycz Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?

ka; doświadczenie niespójne, niejednorodne, nieciągłe; uchwytnie jedynie poprzez jego wtórne symptomy, nieudolne próby opracowania, per procura i in effigie.

Wobec tego rodzaju szczególnych przeżyć, nie mogących przekroczyć progu – bo nie mieszczących się w kategoriach – świadomości i języka, zmuszeni jesteśmy więc ostatecznie i do zrewidowania samego pojęcia doświadczenia. W tym krytycznym, ale i kluczowym stadium, pojęcie to ani nie jest fundamentem dla racjonalizującej pracy świadomości indywidualnej i wspólnotowej wiedzy (jak chce jego tradycyjne rozumienie), ani też nie jest tak, jak głoszą badacze przyjmujący konsekwencje „lingwistycznego zwrotu”, iżby to język był ostateczną podstawą osobniczego i wspólnotowego doświadczenia (doświadczenie uświadomione i pojęciowo uporządkowane jest w pełni wypowiedalne – da się je zatem sprowadzić do problematyki dyskursu, zanalizować w jego kategoriach i w praktyce nim zastąpić). Pojęcie to nie daje się sprowadzić do tej oświeconej światłem rozumu i blaskiem języka strony, bowiem faktycznego jądra doświadczenia szukać trzeba – jak się okazuje – po jego niewidocznej i wykluczonej, ciemnej i nieuświadomianej, zapisanej traumatycznymi śladami „tamtej stronie” ludzkiego poznania. Niezależnie też od tego, czy uznamy traumę za stronę doświadczenia czy też za jego granicę lub nawet zawieszenie, tego jego wymiaru nie da się dziś pominąć. A bez jego uwzględnienia niewiele już, jak się zdaje, można powiedzieć czy to o pojęciowo-językowej reprezentacji, czy to o podmiocie (doświadczenie jest przecież zawsze – czyimś doświadczeniem czegoś).

Stąd pewnie bierze się szczególne zainteresowanie tego rodzaju granicznymi przypadkami i wydarzeniami, krytycznymi stadiami człowieczeństwa (wykraczającymi zresztą poza zdarzenia czasów Zagłady), traumatycznymi przeżyciami. I stąd też wypływa zapewne poczucie ontologicznej niemożności, poznawczego impasu, etycznej niestosowności podejmowania opisu, reprezentacji, narratywizacji, literacko-fikcyjnej artykulacji holokaustowego doświadczenia – pod groźbą jego zafałszowania, zmistyfikowania, czy estetyzacji. Prawdopodobnie dlatego właśnie uznaje się często, iż jedynie słowo i gest świadka nie podlega owym zakazom i niebezpieczeństwom przedstawienia; nie podlega nie tyle ze względu na swą większą „prawdziwość”, „wierność” czy „adekwatność” wobec niewysławialnego przeżycia, co z uwagi na swą indeksalną moc legitymizacji, na realność mówiącego i poręczającego podmiotu, którego tożsamość z tej i tamtej strony bycia i języka gwarantować ma prawo zabierania głosu, wypowiedzenia prawdy własnego doświadczenia.

Trudno, rzecz jasna, przecenić wagę i znaczenie autorytetu świadectwa i świadka w tym względzie. Warto wszakże sobie uświadomić, że, jak przekonują zachowane opisy, próby świadectwa, analityczne nad nimi dociekania, żaden rodzaj ciągłości, jakkolwiek proces stopniowego, spójnego przejścia między stanem mużulmana, pogrąbanego żywcem, niedo-zastrzelonego, prawie-umarłego, a późniejszym stanem świadomie przeżywającego i wypowiedającego językowo ów stan, nie daje się ustalić. Ustalić się jedynie pozwala fenomen zerwania, luki, przeskoku i nieciągłości między tymi światami, jak też fenomen zachowywania śladów tych niepojętych doświadczeń oraz wysiłku przyswajania i przepracowywania ich nie dającej się uobecnąć (a przez to nie mniej faktycznej) realności; fenomen przynależności ludzkiego istnienia do nie-

Wstęp

współmiernych, nieprzetłumaczalnych na siebie światów. W tej perspektywie widziane terytoria doświadczenia, reprezentacji, podmiotowości odstaniają podobną, zagadkową a konstytutywną własność: zasadniczej nieciągłości ich wymiarów oraz heterogeniczności natury, oswajającej nieludzkie, integrującej radykalnie różne.

Na obronę zaś niedoskonałej sztuki wypowiedzania ludzkiego doświadczenia powiedzieć przynajmniej trzeba, że nic lepszego nie mamy. Tak bowiem, jak doświadczenie nie daje się zredukować do swej ujęzykowanej i uświadomionej postaci, tak też i jego reprezentacji nie można sprowadzić do reprodukcji bądź substytucji obecnych (dla świadomości) przedmiotów. Jej pierwszym zadaniem i największym wyzwaniem jest wszak uobecnienie w pojmowalnej dla podmiotu formie tego, co jeszcze nieobecne lub nie dość uformowane. Reprezentacja jest przecież – by postużyć się najogólniejszą czy może najbardziej eufemistyczną formułą – tym, poprzez co ujmujemy to, co jest poza wszelkimi reprezentacjami; a że ujmujemy to tylko pośrednio, in aenigmate, więc w rezultacie dowiadujemy się nie tyle „jakie to (dokładnie) jest”, co przede wszystkim „że to (coś) jest”. Można powiedzieć, że wskazuje kierunek widzenia/wiedzy, nie przesądzając rezultatu, albo po prostu, że reprezentacja pokazuje (w obu znaczeniach tego słowa) coś jako coś innego, to znaczy: przedstawiając wskazuje.

W tego rodzaju niekończącym się przedsięwzięciu zadania poznawcze nie dają się dłączyć od stowarzyszonego z nimi nakazu etycznego: warto opisywać tylko doświadczenie, którego nie ma; trzeba próbować uobecniać to, co nie pochodzi z porządku obecności.

Ryszard NYCZ