

# **Syn marnotrawny, dziesięć lat później.**

Joanna Tokarska-Bakir

# Opinie

## Joanna TOKARSKA-BAKIR

### Syn marnotrawny, dziesięć lat później<sup>1</sup>

Przedmiotów trudno się pozbyć, ponieważ istnieją.  
J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob *Powiedzieć prawdę o historii*  
A więc nie każdy ma prawo do każdego pytania.

M. Heidegger *Nietzsche*

Tekst niniejszy dotyczy pytania, w jakich warunkach interpretacjonizm ponowoczesny, który od połowy lat osiemdziesiątych był czynnikiem ruchu<sup>2</sup>, obecnie – w pewnych szczegółowych zakresach i sytuacjach – przestaje nim być. Analizowane są tu symptomy przesilania się hermeneutyki i mnożące się pod ciśnieniem studiów nad Holocaustem oraz zjawisk związanych z tzw. zwrotem etycznym<sup>3</sup>, próby wykraczania poza język.

---

<sup>1/</sup> Artykuł ten stanowi nawiązanie do: J. Tokarska-Bakir *Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1995 nr 1, s. 13-22.

<sup>2/</sup> Pojęcie „czynnik ruchu” zapożyczam od Stanisława Ossowskiego, który w roku 1947 zastosował je w krytyce dogmatycznego marksizmu: „Aby marksizm mógł odegrać ambitniejszą rolę w nowoczesnym życiu naukowym musi wystąpić jako czynnik ruchu. Nie wystarczy retrospekcja ani powtarzanie starych formuł; trzeba sięgać ku nowym zagadnieniom i nowym metodom. A z tym dynamizmem łączyć się musi postulat rzetelności naukowej, bez którego nie zwiąże się z ruchem rzetelnych mózgów”. S. Ossowski *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki*, w: tegoż *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1967, s. 202.

<sup>3/</sup> O zwrocie etycznym w historii zob. np. D. LaCapra *Psychoanaliza, pamięć, zwrot etyczny*, przeł. M. Zapędowska (dalej LC), w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, red. E. Domańska, Poznań 2002 (dalej: D2), s. 127-162; H. Keller *Etyczny moment w teorii historii: przedstawiając doświadczenie poznania* (dalej: HK), w: *Historia: o jeden świat za daleko*,

Wprowadzenie hermeneutyki filozoficznej do nauk o kulturze uwalniało napięcie od dawna zablokowane przez refleksję (post)pozytywistyczną. Dziś trudno to sobie wyobrazić, ale książki takie, jak Gadamerowska *Prawda i metoda* (1960), były odpowiedzią na próby „policyjnego, podobnego totalitarnemu dyscyplinowaniu ludzkich kultur, ludzkiego doświadczenia”<sup>4</sup>, próby „epistemologicznego redukcjonowania reprezentacji rzeczywistości do typów problemów, związanych ze zdaniami prawdziwymi”<sup>5</sup>. Sam Gadamer uważał swoją pracę za w pewnym sensie spóźnioną. Formacja scjentyistyczna, którą zwalczał, rozsypywała się dokładnie w momencie publikowania jego dzieła<sup>6</sup>. W ciągu ćwierćwiecza, jakie po nim nastąpiło, „generalny upadek wszelkich form politycznego i intelektualnego absolutyzmu”, „uznanie wielości punktów widzenia i ich wkładu w tworzenie wiedzy”<sup>7</sup> stało się faktem. Był to, co prawda, jeden z tych dziwnych faktów, w reakcji na które wątpliwość: „czy rzeczywiście?”, niepostrzeżenie przechodzi w zaczepkę: „i co z tego?”<sup>8</sup>, niemniej, w stosunku do czasów wcześniejszych, zmiana była powszechnie wyczuwalna.

### Pozytywizm *à rebours*

Właśnie ze względu na antypozytywistyczny wydźwięk tej zmiany trudno nie uznać za paradoks jej odległych skutków w postaci pozytywizmu *à rebours*, który w ciągu ostatnich lat nieoczekiwanie pojawił się w kilku ponowoczesnych nurtach myślowych. Mianem pozytywizmu *à rebours* określam zjawisko, które Józef Czapski sportretował następująco: „od skromnego przyznania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny, przeszedł [on, tj. pozytywizm] do brutalnej negacji wszystkiego, czego poznać nie możemy”<sup>9</sup>.

---

red. E. Domańska, Poznań 1997 (dalej: D1), s. 71-100; o zwrocie etycznym w krytyce literackiej i filozofii zob. np. *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*, red. J. Adamson, R. Freedman, D. Parker, Cambridge 1988.

- 4/ A. Zybortowicz *Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita*, w: D1, s. 49.
- 5/ F. Ankersmit *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, w: D1, s. 21.
- 6/ Okoliczności zostały szczegółowo opisane w: J.C. Weinsheimer *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven and London 1985, s. 4-36; J. Appleby, L. Hunt, M. Jacobs *Powiedzieć prawdę o historii*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2002, cz. 2 (dalej PPH).
- 7/ PPH, s. 286.
- 8/ Już w roku 1957 R. Barthes zauważył, że wszelka próba demystyfikacji panującej ideologii, zanim zostanie przyswojona społecznie, spotyka się ze strony audytorium z sekwencją tych dwóch reakcji: zaprzeczania i banalizacji. R. Barthes *Mythologies*, red. A. Lavers, London 1972, s. 117-174.
- 9/ J. Czapski (za W. Rozanowem) *Czytając*, Kraków 1990, s. 308.

Trzy przykłady. Pierwszym z nich jest obecna u „nowych historyków” radykalna krytyka i faktyczne odrzucenie możliwości<sup>10</sup> obiektywności historycznej. Carlo Gizburg trafnie zauważył, że z pełnej wiedzy o przeszłości formacja ta uczyniła pojęcie tak jednoznaczne, iż, aby przeforsować swoje racje, musiała zaakceptować taki właśnie, odwrócony, pozytywizm. Nowi historycy – pisał Ginzburg w tekście *Just One Witness* – „uczynili ze świadectw mur, który *ex definitione* wyklucza jakikolwiek dostęp do rzeczywistości”<sup>11</sup>. Hans Ulrich Gumbrecht dodawał: „Poważne problemy zaczynają się wówczas, gdy, upierając się przy subiektywizmie historyków, wyklucza się założenie, że poza owym subiektywizmem istnieje jakaś rzeczywistość – oraz pragnienie [...] by do tej rzeczywistości dotrzeć”<sup>12</sup>. Jeśli przypomnimy sobie niegdyśiejsze postpozytywistyczne deklaracje Adama Kuperę, iż etnologia etnologią, a „rzeczywistość to sprawa mistyki”<sup>13</sup>, trudno dostrzec różnicę między skutkami tych postaw – pozytywizmu *straight* i *reversed*.

Paradoks odwróconego pozytywizmu można też dostrzec – i jest to przykład drugi – w dominującym dziś w naukach społecznych konstruktywizmie socjologicznym<sup>14</sup> z jego tezą, że wszelkie społeczeństwo jest tworem autoreferencyjnym i że do Natury, o ile coś takiego w ogóle istnieje, zupełnie nie mamy dostępu. Skutki zdania: „zajmujemy się wyłącznie społeczeństwem, bo nie jesteśmy pewni, czym jest Natura”, szybko zrównują się z kulturowymi następstwami poglądu: „zajmujemy się wyłącznie społeczeństwem, bo nie jesteśmy pewni czy jest Natura”<sup>15</sup>.

Logikę tego przybliżenia dobrze widać – i jest to przykład trzeci – w tezie książki Kate Millet *Sexual Politics* (1970) o jednoznacznie kulturowej konstrukcji płci, sfor-

10/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, s. 27: „White od wielu lat dąży do tego, by uświadomić historykom, że każde przedstawienie rzeczywistości jest skażone ideologią, zaś ci badacze, którzy wytykają ideologiczność innym, robią to nie po, by sami mogli przedstawić przeszłość w sposób bardziej «obiektywny», lecz dlatego, że reprezentują inną opcję polityczną czy inny światopogląd”.

11/ Cyt. za: C. Strout *Border Crossing: History, Fiction and Dead Certainties*, „History and Theory” 1992 nr 31, s. 153, za PPH, s. 268.

12/ H.U. Gumbrecht *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii* (dalej HUG), w: D2, s. 195.

13/ A. Kuper *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982*, przeł. K. Kaniowska, Łódź 1987.

14/ N. Luhmann *The Cognitive Programm Of Constructivism and A Reality That Remains Unknown*, w: *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, red. W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny, Dordrecht 1990, s. 64-85.

15/ O problemie sceptycyzmu i niezależnego od poznania istnienia świata zob. np. A. Zybortowicz w odpowiedzi F. Ankermitowi: „niezależna od poznania rzeczywistość istnieje” (w: D1, s. 51), ale – wg słów E. Gellnera – „jest całkowicie niespecyficzna, tj. nie reprezentuje żadnych konkretnych cech”. „Zewnętrzna pozakulturowa rzeczywistość oddziałuje tylko w sposób negatywny” (tamże s. 51). Por. uwagi Gadamera o negatywności doświadczenia w końcowej części niniejszego tekstu.

mułowanej na podstawie eksperymentu, znanego jako „John-Joan case”<sup>16</sup>, a także w późniejszym od niego o lat dwadzieścia stwierdzeniu Judith Butler: „Jeżeli niezmiennosc płci (*sex*) zostanie zakwestionowana, być może okaże się, że konstrukt zwany płcią (*sex*) w równym stopniu zależy od kultury, jak *gender*; być może płęć (*sex*) była płcią kulturową (*gender*) od zawsze i rozróżnienie między nimi okaże się niebyłe”<sup>17</sup>. Choć trzeba uwzględnić, że Butler formuluje swoją wypowiedź w trybie warunkowym, jako abstrakcyjny postulat dobrze ilustruje ona tezę Czapskiego o pozytywistycznym odwróceniu: od ubolewania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny (niepoznawalna jest tu płęć biologiczna), przechodzi się tu do negacji wszystkiego, czego poznać nie można (negacja znaczenia płci biologicznej aż po zniesienie rozróżnienia *gender/sex*). „Wyższy rodzaj pokory”, wynikający ze „skromnej akceptacji faktu, że nie możemy rościć sobie pretensji do poznania prawdy”, w pewnych warunkach prowadzi do najgorszej arogancji: kwestionując istnienie świata przyrody niezależnego od naszych wierzeń, *implicite* odrzuca się ograniczenia, jakim mogłyby podlegać ludzkie apetyty<sup>18</sup>.

### Krytyka od wewnątrz

Przyjrzyć się teraz wypowiedziom tych krytyków ponowoczesności, którzy podążając z nurtem bieżących dyskusji w humanistyce bywają zarazem jego dysydentami.

Na temat intelektualnych i etycznych skutków ponowoczesnych „płynnych” tożsamości Zygmunt Bauman pisze: „Elastyczność i przemienność tożsamości może

---

16/ Eksperymentu, którego tragiczne fiasko wyszło na jaw dopiero w latach dziewięćdziesiątych. Zob. relacja F. Fukuyamy, w: tegoż *Koniec człowieka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 131-132. Wiadomość z rubryki *Milestones* „Time’a” z 24/5/2004: „Died. David Reimer, 38, a boy reared as a girl in infamous experiment known as Joan-John case: of suicide, in Wininpeg, Canada. After his circumcision was botched in infancy, Reimer’s parents, on a researcher’s advice, renamed him Brenda, had him castrated and put on hormones, hoping they would turn him into girl. Some observers hailed the case as proof that behavioral differences between the sexes are learned and socially reinforced. Reimer learned of his true gender at 14, stopped taking hormones and adopted the name David. He later wed and tried to live a conventional life, but had been depressed since his twin brother’s 2002 suicide”. Zob. też książkę J. Colapinto *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised As a Girl*, New York 2000.

17/ J. Butler *Gender Trouble*, za: H.L. Moore *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płęć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 406.

18/ Parafraza wypowiedzi J. Gray’a *Stomiane psy*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 54. Por. też wypowiedź M. Perrot, francuskiej badaczki dziejów kobiet: „Jeszcze nigdy sama idea natury nie była tak mocno kwestionowana. Dzięki temu zyskujemy większą wolność wyboru”. Cyt. za recenzją C. David z *L’Uterus artificiel* H. Atlana, „Nouvelle Observateur” 2005 nr 7/4, cyt. za: „Forum” 2005 9/5-15/5/.

być zapowiedzią nowej, dotąd nieznannej wolności samookreślenia. Ale może też zwiastować nadejście nowego, kapryśnego pana, który nie wiadomo gdzie mieszka i jak wygląda, a znany jest jedynie z obojętności na los i uczucia swoich poddanych<sup>19</sup>. Bauman zauważa, że ruchliwość i plastyczność identyfikacji są nie tyle środkami emancypacji, ile redystrybucji wolności i właśnie stąd wynikają ich ciemne strony<sup>20</sup>. Przyrost możliwości oznacza bowiem możliwą, ale niekiedy wymuszoną restrukturyzację podmiotu, jego fragmentację, co w równym stopniu pociąga za sobą jego możliwą emancypację, jak i dezartykulację (Yves Michaud). Do obaw Baumana dopisuje się brytyjski socjolog, Martin O'Brien, ostrzegając przed groźbą pomieszczenia porządku teoretycznego z realnym: „o ile metafora «płynności» ożywia wyobraźnię, pozwalając pewne rzeczy dostrzec i mówić o nich, o tyle zaczęła również aspirować do statusu koncepcji teoretycznej, wskutek czego powszechnym stało się odczytanie «płynności» jako empirycznego opisu stanu rzeczy w świecie<sup>21</sup>. I dalej: „Uogólnienie diagnozy, zgodnie z którą natura tożsamości jest nietrwała i płynna, prowadzi do błędnej interpretacji podstawowych symptomów jej uwzorowania, które nie ustępują mimo zachodzących, pozornie kluczowych zmian społeczno-ekonomicznych<sup>22</sup>.”

Ponowoczesna płynność tożsamości spowalnia orientację, ale prawdziwa trudność wyłania się dopiero wtedy, gdy mowa o warunkach, w jakich przebiega dziś w kulturze samo dochodzenie prawdy. Mówiąc o tym, cytowany już Bauman odwołuje się do Arystotelesa i jego poglądu, że poszukiwanie prawdy odbywa się na agorze, w sferze publicznej, gdzie ustala się relacja pomiędzy tym, co indywidualne (gr. *oikos*) i tym, co wspólne (gr. *ecclesia*). Winę za zniknięcie sfery, która tym właśnie by się zajmowała, badacz przypisuje kilku strukturalnym uwarunkowaniom ponowoczesności. Pierwszym z nich jest indywidualizm:

Na dzisiejszej agorze ludzie spowiadają się głównie ze swoich jednostkowych przeżyć. [...] Dyskurs zamyka się w obrębie horyzontu jednostki. Doświadczeniem wspólnotowym zabrakło „bazy materialnej” czy społecznego mechanizmu, który by im pozwolił się skryzalizować i torował drogę do prawdy ponadjednostkowej, wspólnej, obiektywnej.<sup>23</sup>

Blokowanie samej możliwości (ustalania) prawdy w epoce ponowoczesnego indywidualizmu widać też, zdaniem Baumana, we współczesnej redukcji „wspól-

19/ Zob. Z. Bauman *Tożsamość, jaka była, jest i po co?*, w: *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 12.

20/ Tamże s. 21 oraz książka Z. Baumana *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

21/ M. O'Brien *Esej o płynnej tożsamości*, w: *Wokół problemów tożsamości*, s. 27. Klasycznym przykładem tego typu zabiegu są nienormatywne koncepcje tożsamości, które omawia J. Kochanowski w książce *Paradygmat zróżnicowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów*, Kraków 2004. Piszę o tym w drugiej części niniejszego tekstu, zatytułowanej *Kulturkampf(f)*, („op. cit.”, w druku).

22/ M. O'Brien *Esej o płynnej tożsamości*, s. 31.

23/ J. Żakowski *Anty-TINA*, Warszawa 2004, s. 31-32.

nej prawdy”, „prawdy w ogóle”, do „prawdomówności” jednostek. Bauman pisze: „Gdy kwestię prawdy zredukuję się do prawdomówności choćby najważniejszych jednostek, prawda o społeczeństwie, o stanie i losach wspólnoty ginie z pola widzenia”.

Drugim strukturalnym przeciwnikiem prawdy w społeczeństwie ponowoczesnym jest konsument jako przeciwieństwo obywatela. „W świecie konsumentów zrywa się komunikacja pomiędzy *oikos* i *ecclesia*. Osoby publiczne zapewniają nas [...], że sprawiedliwość to jest puste pojęcie wymyślone przez ideologów, że realnie istnieją tylko interesy jednostek [...]. Ale jeśli istnieją tylko interesy, to jak mamy dochodzić do prawdy?”<sup>24</sup>.

Kolejnym czynnikiem, który uniemożliwia istnienie prawdy wspólnej są epistemologie rządzące mediami: „Techniką przekazu informacji i techniką dochodzenia prawdy rządzą różne logiki. Najpowszechniejsze dziś źródło informacji, czyli telewizja, z natury nie jest w stanie przykuć uwagi widza na czas potrzebny do wyłożenia logiki argumentu”. Tu Bauman nawiązuje do znanej koncepcji technopolu Neila Postmana, który opisując zainteresowanie mediów informacyjną nowością i zupełny brak zainteresowania korygowaniem informacyjnych przekłamań, cytuje pochodzącą z roku 1920 wypowiedź Waltera Lippmana<sup>25</sup>: „Nie ma mowy o wolności komunikowania się, jeśli brakuje jej środków do wykrywania kłamstw”<sup>26</sup>.

## Nadużycia: interpretacja, dyskurs, narracja, emancypacja

Od ponowoczesnej refleksji społecznej, wracam teraz do ponowoczesnej praktyki naukowej. Przytoczę cztery kolejne wypowiedzi, z których każda denuncjuje nadużycie którejs z podstawowych kategorii interpretacjonizmu.

Pierwsza. Christopher Browning, autor głośnej książki o 101 Rezerwowym Batalionie Policji, ekspert w procesach negacjonistów<sup>27</sup>, dobrze wie, że fakty są czymś różnym od ich interpretacji, zna jednak takie fakty, które interpretacji nie

---

24/ Tamże.

25/ Skądinąd twórcy pojęcia stereotypu.

26/ W. Lippman *Public Opinion*, New York 1922, cyt. za: N. Postman *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002, s. 157. Analizowane tu zjawisko paraliżu prawdy, spowodowane indywidualistyczną anomią, zanikiem agory-*oikos*, przemianą obywatela w konsumenta i redukcją epistemologicznej przestrzeni przez nowe technologie, w nadmiernie uproszczonym odbiorze bywa nieraz sprowadzane do odległych skutków marksizmu i nietzscheanizmu (zob. O.J. Salij *Wezwany do miłości*, „Rzeczpospolita”, 14.04.2005). Zob. polemika z tym poglądem, pióra J. Hołówni *Filozofia jako wina*, „Rzeczpospolita”, 5/5/2005.

27/ *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, red. S. Friedlaender, Harvard 1992, przyp. 11, s. 339 (dalej: F).

dopuszczają. „101 Rezerwowy Batalion Policji przybył do Józefowa rankiem 13.07.1942 i rozstrzelał wiele setek Żydów w pobliskim lesie. Takie «fakty» po prostu nie pozwalają na interpretację, nie mają żadnego sensu, przynajmniej w tych kategoriach pytań o sens, na które ja poszukuję odpowiedzi”<sup>28</sup> – pisze. Browning wskazuje tu na granicę hermeneutyki, którą wyznacza interpretacja zła, zbyteczna. O ile Gadamer twierdził, że pod wpływem interpretacji rzecz interpretowana doznaje przyrostu bytu (*Seinszuwachs*), w pytaniu, które zadajemy sobie pod wpływem słów Browninga, chodziłoby o coś dokładnie odwrotnego: które doświadczenia mają do siebie to, że wymuszają zamilknięcie, a przynajmniej kontrolę głosu interpretatora?<sup>29</sup>

Wypowiedź druga, nie wymagająca komentarza, pochodzi z tekstu francuskiego historyka Pierre’a Vidal-Naqueta, który w konfrontacji z negacjonistami stwierdza, że chociaż istotnie wszystko powinno być filtrowane przez dyskurs, to jednak „jest coś, co istnieje poza nim, co było przed nim, coś, czego w żaden sposób nie można sprowadzić do dyskursu, i co nadal byłbym skłonny nazywać rzeczywistością”<sup>30</sup>.

Podobny jest etyczno-realistyczny wydzźwięk trzeciej wypowiedzi. Autor, Thomas S. Weisner, analizuje temat ściśle antropologiczny, wychowanie dzieci w rodzinie afrykańskiej. W tekście *Kultura, dzieciństwo i postęp na obszarze Afryki subsaharyjskiej*<sup>31</sup>, odnosi się on krytycznie do artykułu innego afrykanisty, zatytułowanego *Except-Africa: Remaking Development, Rethinking Power*<sup>32</sup>. Według niego, dowodzi Weisner, „literacki trop «z wyjątkiem Afryki» [powtarzający się w dysproporcjonalnych zestawieniach czynników statystycznych, opisujących przemiany społeczno-gospodarcze na różnych kontynentach] stanowi część «narracji», która sama w sobie prowadzi do zanegowania rozwoju. [Autor] proponuje wiele pozytywnych kontrnarracji, opierających się na zróżnicowaniu, zaskoczeniu, nieprzewidywalności i złożoności określonych sytuacji. Niemniej – konkluduje Weisner – kwestie związane z «narracją» nie uwzględniają dojmujących i palących problemów ekonomiczno-społecznych Afryki”. Przeciwnie: wiara w samospełniające się prorocstwo negatywnej narracji może skłaniać do zaprzeczania rzeczywistości i zaniechania prób jej poprawienia.

28/ F, s. 22-36.

29/ Katalog podobnych zjawisk przynosi książka J. Brach-Czajny *Szczeliny istnienia*, Kraków 1998, s. 38 i 41: „Obserwacja porodu uśmierza niepokój, gdyż tak wygląda, że, prawdę mówiąc, wstyd wątpić [...]. Jego brutalnej sile nie sposób przeciwstawić fikcji”.

30/ C. Ginzburg *Just One Witness*, w: F, s. 86.

31/ Por. w: L.E. Harrison, S.P. Huntington *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* (dalej HH), przeł. S. Dymczyk, Poznań 2000, s. 230.

32/ Cyt. za HH, s. 249.



Przykład czwarty dotyczy granic multikulturalizmu i pochodzi z amerykańskiej dyskusji na temat statusu głuchych, toczącej się w prasie amerykańskiej<sup>33</sup> w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Problem sygnalizowany jest w tytule jednego z zasadniczych głosów tej debaty, artykułu zatytułowanego *Głuchota jako kultura*, w którym czytamy: „Głuchota nie jest upośledzeniem. Jest ona natomiast, jak twierdzi teraz wielu głuchych ludzi, podkulturą jak każda inna. Głusi są po prostu mniejszością językową (mówiącą amerykańskim językiem migowym) i nie bardziej potrzebują leczenia swego stanu niż Haitańczycy albo osoby hiszpańskojęzyczne”<sup>34</sup>. Wypowiedź tę następująco analizuje Christopher Lash w *Buncie elit*:

Różnorodność – slogan powierzchownie atrakcyjny – zaczęła [w społeczeństwie amerykańskim] oznaczać odwrotność tego, co wydaje się znaczyć. W praktyce różnorodność okazała się legitymizować nowy dogmatyzm, w którym rywalizujące mniejszości chronią się za systemem przekonań, impregnowanym na racjonalną dyskusję. Fizycznej segregacji społeczeństwa w zamkniętych, rasowo jednorodnych enklawach, towarzyszy balkanizacja opinii. Każda z grup próbuje okopać się za własnymi dogmatami. Staliśmy się narodem złożonym z mniejszości.<sup>35</sup>

Cztery przytoczone wypowiedzi krytykują nadużycia kategorii teoretycznych interpretacjonizmu. Wypływają z nich następujące wnioski:

1) Choć odkrycie wszechobecności interpretacji było kiedyś przełomem, dziś odkrywcze jest raczej pytanie, jak to się dzieje, że niektóre fakty tak dobrze się bez interpretacji obywiają. Interpretacja nigdy nie jest niewinna i nie zawsze jest potrzebna, szczególnie zaś nie jest niewinna wtedy, gdy nie jest potrzebna.

2) Choć dyskurs jest cenną kategorią teoretyczną, nie wszystko, co istnieje, kończy się i zaczyna na dyskursie.

3) Choć narracja udziela głosu rzeczywistości, to istnieją narracje, które jej ten głos odbierają. Należą do nich złe interpretacje.

4) Choć wielokulturowość jako produkt wielości interpretacji była przez długi czas wygodnym i prawomocnym odroczeniem dylematów związanych z różnicą,

<sup>33/</sup> *Pride in a Soundless World: Deaf Oppose a Hearing Aid*, „The New York Times”, 16/5/1993, s. 1, 22, cyt. za: P. Schwartz *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. Rand *Powrót człowieka pierwotnego*, przeł. Z. Czarniecki, Poznań 2003, s. 338-339.

<sup>34/</sup> E. Dolnick *Deafness as Culture*, „The Atlantic Magazine”, September 1993, s. 37, cyt. za: P. Schwartz, *Wielokulturowy nihilizm*, w: A. Rand *Powrót człowieka...* Debata, do której się tu odwołuję, toczy się już w Polsce. Artur Żmijewski nakręcił przejmujący film pt. *Lekcja śpiewu*, w którym występują głuche dzieci. W wywiadzie udzielonym „Dużemu Formatowi” z 16/5/2005 Żmijewski mówi: „Oni nie chcą, by się nad nimi użalać, nie zawsze chcą się integrować ze zdrowymi, często wcale nas nie potrzebują. Np. głusi tworzą własne społeczności. Posługują się własnym językiem – są jak mieszkańcy innego, egzotycznego kraju”.

<sup>35/</sup> Ch. Lash *Bunt elit*, przeł. D. Rodziewicz, Kraków 1997.

istnieje granica, za którą aporii nie da się już utrzymać. Oznacza to konieczność porozumienia – jak w sprawie tego, czy głuchym dzieciom należy wszczepiać implanty ślimakowe, czy nie.

## Reaktywacja rzeczywistości

Omówiwszy przejawy interpretacyjnego nadmiaru, chciałabym teraz zwrócić uwagę na zjawisko w stosunku do niego odwrotne. Jest nim obserwowane w wielu rejonach humanistyki, rozmaicie motywowane, ponowne zainteresowanie sferą pozadyskursywną, przejawiające się w sięganiu poza język i ludzką intencjonalność. Dwa prowizoryczne oznaczenia kierunków ponownego zwrotu ku rzeczywistości, który właśnie obserwujemy, wskazali ci, którzy najmocniej zakwestionowali do niej dostęp: socjologiczni konstruktywiści i nowi historycy.

Już w latach sześćdziesiątych fenomenologia społeczna zauważała niesymetryczność uwagi, poświęcanej człowiekowi i rzeczywistości w badaniach społecznych. „Nauki przyrodnicze zajmują się wyłącznie tym, w jaki sposób rzeczy są postrzegane przez obserwatora. Wcale zaś nie zajmują się tym, w jaki sposób rzeczy doświadczają nas. Nie znaczy to jednak, że rzeczy nie oddziałują na nas, ani na siebie nawzajem”<sup>36</sup>. Mgliste spostrzeżenie R.D. Lainga (pochodzące z lat 60.) zostało w dość nieoczekiwany sposób podjęte przez grupę postkonstruktywistów brytyjskich i francuskich, socjologów związanych z Lancaster University (twórców *actor-network theory* – w skrócie ANT: Bruno Latoura, Michaela Callona, Johna Law)<sup>37</sup>, którzy radykalizując postulat symetrii mocnego programu socjologii wiedzy<sup>38</sup>, usiłowali doprowadzić do przedefiniowania przedmiotu badań socjologicznych. Zadając pytanie, kto jest autorem rozróżnienia Natura/Społeczeństwo, skoro społeczeństwo jest dopiero wytworem tego rozróżnienia<sup>39</sup>,

36/ R.D. Laing *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2005, s. 20.

37/ M. Callon *Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay*, w: *Power, Action and Belief*, red. J. Law, The Sociological Review Monograph 32: London, Boston Henley 1987 (?). Dziękuję Michałowi Liberze za odbitkę tego artykułu i komentarz.

38/ Zob. B. Barnes i D. Bloor *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 454-497. W roku ubiegłym zob. „manifest drugiego empiryzmu”, B. Latour *Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Facts to Matters of Concern*, „Critical Inquiry”, Winter 2004 vol. 30, nr 2.

39/ Pytanie uchylił Ernst Gellner, wyjaśniając, że społeczeństwo jako takie jest transcendentnym warunkiem naszego poznania, a jego osiemnastowieczna odmiana, która wytworzyła rozróżnienie Natura/Społeczeństwo była tylko jednym z wielu typów społeczeństwa. Zob. też B. Latour *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA and London 1999 (dalej: *Pandora*).

postawili problem badania całej rzeczywistości, nie zaś tylko jej „społecznego eliminatu”. Chodziło o skonstruowanie serii eksperymentów, których przebieg dostarczałby niesymbolicznego języka, wykrywającego słabo rozpoznane aspekty świata, Naturę i technologię. Grupa wstąpiła się m.in. wprowadzeniem w roli pełnoprawnego (równorzędnego z rybakami i naukowcami) uczestnika<sup>40</sup> eksperymentu naukowego z zakresu hodowli i rybołówstwa – pewnej odmiany małża (*scallop*), a właściwie jego larwy. Działania grupy lankasterskiej można uważać za ekscentryczny wybryk, ale można je też uznać za to, czym były we własnych oczach: za próbę rozszerzenia zakresu interakcji ze światem, nawiązania z nim jakiejś formy niesymbolicznej komunikacji<sup>41</sup>, a także ustanowienia „nowej podmiotowości” w tym kontakcie.

O wiele bardziej spektakularny, bo wymuszony problematyką etyczną, był zwrot ku rzeczywistości w wykonaniu nowych historyków. Nastąpił on w rezultacie spo-

---

40/ Problem małża jako „aktora” tego eksperymentu został dobrze uchwycony przez dr. Krzysztofa Abriszewskiego (UMK Toruń), który w swojej pracy doktorskiej pisze: „Aktor nie musi być «kimś», aktor to tylko coś lub ktoś, co/kto działa. Aby uniknąć tego nieporozumienia, badacze z kręgu ANT dość często posługiwali się słowem «aktant». Sęk w tym, że to ostatnie brzmi dziwnie, obco i odpychająco dla kolegów z nauk społecznych. Ponadto, aktor nie miał się poruszać po sieci. Sieć to zestaw relacji pomiędzy aktorami, ale zestaw dynamiczny. Niektóre relacje utralają się, inne nie. Wystarczająco silnie utrwalone relacje, jak mówi się w ANT – zamknięte w czarnej skrzynce, stworzą nowego aktora. Toteż aktor także jest siecią. Oba słowa na dwa sposoby określają to samo (B. Latour *On recalling ANT*, w: *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Oxford 1999, s. 19). Za: K. Abriszewski *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii Aktora – Sieci*, UMK, Wydział Humanistyczny, Toruń 2004, <<http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/dokhab/71000/d71432.htm>> , praca doktorska pod kierunkiem prof. A. Szahaja. Dziękuję dr. Andrzejowi W. Nowakowi za pomoc w dotarciu do powyższego tekstu i bibliografii B. Latoura.

41/ Posługując się pojęciem *translacji* badacze ANT dowodzą, iż poznanie, także w nauce, oparte jest na szeregu przekształceń, poprzez które odbywa się „pakowanie rzeczy w słowa”. Chcąc na przykład odpowiedzieć na pytanie, czy gleba w lasach w Amazonii kurczy się, czy rozrasta (przykład z *Pandora*), musimy zbadać glebę w tym rejonie. Między wyjazdem do Amazonii i organizowaniem przestrzeni badania przez nakładanie na nią współrzędnych; próbkowaniem gleby, wkładanej do plastikowych woreczków, umieszczanych w pedokomparatorze; „przekładaniem barw próbek gleby przy pomocy kodu Munsella”, a ostatecznym diagramem, pozwalającym odpowiedzieć na pytanie o stan rzeczy w Amazonii, znajduje się seria drobnych przeskoków między rzeczami a słowami. Każdy z etapów działa wobec poprzedniego jako znak, staje się jego reprezentacją, a wobec następnego jako porcja materii, jako coś, co należy reprezentować (*Pandora*, s. 69-70, rys. 2.20 oraz 2.21, za: K. Abriszewski *Poznanie...*, s. 33). W żadnym momencie tego ciągu przekształceń nie występuje jednak proste narzucenie znaków na bezkształtną materię (*Pandora*, s. 56-58).

rów o możliwe manipulowanie ich dyskursem przez negacjonistów<sup>42</sup>. Pod wpływem tych „gier prawdą” Hayden White pisał już w latach dziewięćdziesiątych: „Prawda oczywiście jest ważna, ale tylko dlatego, że często ukrywa rzeczywistość. Obecnie zaś bardziej interesuję się rzeczywistością”<sup>43</sup>. W podobnym kierunku zwrócił się Franklin Ankersmit, który od pewnego czasu poszukuje rzeczywistości w możliwie niezapśredniczonym, zmysłowym kontakcie z historią. Nowych historyków ogarnęła namiętność do artefaktów: „bezpośredniego doświadczania przeszłości [...] możliwości dotykania, wachania i smakowania światów w przedmiotach, które je tworzyły”<sup>44</sup>. Niektórzy, jak Steven Greenblatt, posunęli się nawet do wyznania, że zawsze kierowało nimi „pragnienie rozmowy z umarłymi”<sup>45</sup>.

Niezależnie od tego, co myśleć o podobnych deklaracjach, zarówno w nich, jak i w eksperymentach Callana-Latoura z małżami, można rozpoznać to samo, choć formułowane w innych terminach, pragnienie odnowienia kontaktu ze światem<sup>46</sup> poza- czy też nie wyłącznie ludzkim, które cechuje dziś znaczną część posthermeneutycznej humanistyki. Językowa uprząż zaczęła jej doskwierać właśnie z powodu swojej największej zalety: elastyczności.

Kiedy Franklin Ankersmit pisał w *Narrative Logic* o narracji jako sposobie udomowienia (*domestication*) rzeczywistości, mechanizmowi, który nie tyle ją odzwierciedla, ile określa, nie tyle odkrywa, ile wynajduje<sup>47</sup>, a Hayden White roz-

42/ Dobrym wykładem zagadnienia jest tekst C. Ginzburga *Just One Witness* (w: F, s. 25). Nie zgadzam się z tezą Slavoję Žižka, który uważa, że „podający w wątpliwość prawdziwość holokaustu nigdy nie odwołują się do postmodernistycznego dyskursywnego konstrukttywizmu, tylko trzymają się ram empirycznego faktów”, zob. S. Žižek *Perspektywy polityki radykalnej*, przeł. A. Mazur, „Krytyka Polityczna” 2005 nr 7-8, s. 70. W Akademii spotyka się dziś nie tylko „negacjonistów empirycznych”, ale też, niekiedy, „negacjonistów postmodernistów”, np. wywodzących swoje racje z lektury Paula de Mana.

43/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka pisarstwa...*, s. 27.

44/ Gumbrecht, HUG, w: D2, s.198.

45/ S. Greenblatt *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley 1988, s. 1, cyt. za Gumbrecht, HUG, w: D2, s. 195. Przy okazji trudno nie zauważyć, że na poziomie zjawisk masowych tęsknota za Rzeczywistym, wyrażająca się w „pragnieniu rozmowy z umarłymi”, udziela się dziś całemu globowi. Zjawisko to określane jako „kultura posttraumatyczna” rozwija się gwałtownie od końca lat osiemdziesiątych.

46/ I. Hydle *Anthropological Theory*, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi 2004, Vol. 4(1): 111-124 ([www.sagepublications.com](http://www.sagepublications.com) DOI: 10.1177/1463499604040850 Book Reviews): „Latour’s work introduces a vocabulary to describe the new hybrids emerging from the wreckage of old dichotomies and taxonomies. None the less r e a l i t y is a key term to which he returns throughout the book as he builds a new logic based upon another thought – a «grammar» distinct from those of the natural and social/human sciences”. Podkr. JTB.

47/ E. Domańska *Wokół metahistorii*, w: H. White *Poetyka...*, s. 12.

różnił niedostępne poznawczo „zdarzenie” (*event*) od „faktu” (*fact*), jego językowego obrazu<sup>48</sup>, z całą pewnością nie chodziło o zakwestionowanie istnienia samej rzeczywistości. Tym bardziej nie szło im o negowanie Holokaustu, a jednak dopiero Holokaust stał się granicą, na której musieli się zatrzymać. Dopiero ten fakt, ze względu na nadmiar, jakim jest obarczony, wskazał na niestosowność postmodernistycznych ujęć jako autotematycznych narracji, w obrębie których każda interpretacja byłaby dopuszczalna, a każde pojęcie prawdy nieadekwatne<sup>49</sup>. W postaci Wydarzenia przed oczy historyków powrócił dawno nieoglądany „przedmiot”, o którym amerykańskie historyczki Appleby, Hunt i Jacob pisały, że „trudno się go pozbyć, ponieważ istnieje”, i że jego obiektywność wyraża się w jego niepodatności na d o w o l n ą interpretację<sup>50</sup>. To dzięki niemu w ujęciach konstruktywistycznych dostrzeżono groźbę estetyzacji wiedzy historycznej i relatywizacji przeszłości, a zatem niezamierzone torowanie drogi negacjonizmowi.

Ów powracający do gry przedmiot prezentował się teraz oczom podmiotu, jednostkowego lub zbiorowego, który w refleksji epistemologicznej po Holokauście uległ radykalnej degradacji. Philippe Lacoue-Labarthe pisze wręcz o „raku podmiotu” w epoce pieców<sup>51</sup>. Ponieważ podmiot ów ustanawiał się w oparciu o procedury eliminacyjne („eliminacja jest najpewniejszą metodą identyfikacji”<sup>52</sup>), zredukowano go, odbierając mu prawo interpretowania, a przynajmniej zadawania niektórych pytań (to przewidział już Heidegger, pisząc, że nie każdy ma prawo do każdego pytania). Ale redukując podmiot uwikłany w Zagładę, nie należało zapominać, że w kręgu jej świadków znajduje się też inny podmiot-niepodmiot<sup>53</sup>, „pogrzebany żywcem, niedo-zastrzelony, prawie umarły”<sup>54</sup>, podmiot, który jest „tragarzem” Agambenowskiego m u z u ł m a n a. Ów podmiot przetrwał, tyle że został – przez winę albo przez traumę – radykalnie osłabiony.

W opisie klasycznej, zdestruowanej przez Heideggera i następców sytuacji epistemologicznej wizja tego osłabionego, nie w pełni przynależnego „porządkowi obecności” podmiotu i górującego nad nim „przedmiotu” (w postaci Wydarzenia), jest czymś zupełnie nowym. W tych warunkach pojawia się pytanie o dostęp do wspomnianego podmiotu, a w ślad za nim o „doświadczenia, którego nie ma”.

---

48/ *Event i fact*, zob. ostatnio „Krytyka Polityczna” 2005 nr 7-8.

49/ A. Van den Braembussche *Historia i pamięć*, w D1, s. 112.

50/ PPH, s. 270.

51/ P. Lacoue-Labarthe *Poezja jako doświadczenie*, przeł. J. Margański, Gdańsk 2004, s. 17.

52/ Tamże.

53/ Wbrew Agambenowi ujmuję go tu w kategoriach czysto ontycznych, podobnie jak wydaje się to czynić S. Žižek *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2003, s. 39.

54/ R. Nycz *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?*, „Teksty Drugie” 2004 nr 5, s. 7 (dalej T). G. Agamben *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York 2002 i inne.

## Reaktywacja doświadczenia

W tekście *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma* Ryszard Nycz pisze, że narastające zainteresowanie problematyką holokaustową uruchomiło ostatni bodaj z generalnych zwrotów w założeniach teoretycznych i kierunkach poszukiwań humanistyki, prowadzący od uznawania języka za warunek możliwości i (gwaranta istnienia) kulturowego doświadczenia do zdecydowanych prób wykroczenia poza język – ku czy przed- czy pozadyskursywnym terytoriom kontaktowania się człowieka ze sobą i z pozaludzkim światem<sup>55</sup>. Jesteśmy świadkami, jak zwrot ten nabiera tempa, usiłując (który to już raz?) otworzyć więzienie języka i zawrócić ku rzeczywistości. Sygnałem zmiany – pisze Nycz – jest dokonująca się na naszych oczach reaktywacja kategorii doświadczenia. Po latach kategoria ta powraca w postaci poniekąd własnego zaprzeczenia: „doznań bezkształtnych, nieuformowanych”, „niespójnych, niejednorodnych, nieciąglych”, niespecyficznych – jak powiedziałby Ernst Gellner – to jest takich, o których nie sposób powiedzieć nic, doznań wyrażających się wyłącznie zastępczo<sup>56</sup> albo przez negację<sup>57</sup>, a jednocześnie boleśnie rzeczywistych, niepozwalających o sobie zapomnieć.

Wydawałoby się, pisze Nycz, że „wrażenia niepojęte, a więc nie dające się opisać przez świadomość, w ogóle do doświadczenia [...] nie należą”. Co jednak zrobić z tymi treściami indywidualnymi i zbiorowymi, których na p ó r równy jest ich oporowi (wobec reprezentacji)?

Traumatyczny bagaż tej nie dającej się uobecnić i wysłowić części doświadczenia zostaje zdeponowany 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 nieuchronnie na połowiczność i niespełnienie, stają się wszakże doniosłymi wskaźnikami czy symptomami [...] rzeczywistości tego, czego pojąć niepodobna.<sup>58</sup>

Kategoria doświadczenia, o którą upomina się ta nierefleksyjna, odłączona od zabitych i oniemiałych, odczuwana na kształt bólu fantomowego zbiorowa pamięć, nie przypomina w niczym owej „praktycznej wiedzy zdobytej w kontaktach ze światem – zintegrowanej, uświadamianej, wypowiedalnej”, którą dotąd nazywaliśmy doświadczeniem. Nie da się jej sprowadzić do problematyki interpretacji, narracji ani dyskursu. Choć dyskurs, narracje i interpretacje wdzierają się w negatywność tego doświadczenia, jego naturalnym obszarem nie jest ani agora, ani

55/ T, s. 5, podkr. JTB.

56/ „To raczej jego nieprzedstawialna podszywka: doświadczenie niespójne, niejednorodne, nieciągle, uchwytnie jedynie przez jego wtórne symptomy, nieudolne próby opracowania, *per procura* i *in effigie*” (T, s. 6-7).

57/ Por. A. Zybortowicz *Badacz w...*, D1, s. 51.

58/ T, s. 6.

literatura, ani w ogóle żadne miejsce, gdzie się mówi. Jego naturalnym obszarem jest bezsłowna Rzeczywistość, która nie chce wyjawić c z y m j e s t, poprzestając na komunikacie, że j e s t<sup>59</sup>, i dopuszczając tylko ostensywne, indeksalne reprezentacje.

Z hermeneutycznej refleksji nad doświadczeniem chciałabym wydobyć trzy wskazania, które mogą odegrać jakąś rolę w problematyzacji „doświadczenia, którego nie ma”.

Pierwszym jest wzmianka o „milczących postaciach doświadczenia” w *Kleine Schriften* Hansa-Georga Gadamera. Wymienione tam „głód”, „miłość”, „praca” i „władza” znajdują się dopiero na drodze do języka, to znaczy nisko na skali między światem a rozumem, a jednak Gadamer nazywa je doświadczeniem<sup>60</sup>.

Drugą wskazówką jest Gadamerowska formuła negatywności doświadczenia:

mówimy [o nim] w dwojakim sensie – raz o doświadczeniach, które zgadzają się z naszymi oczekiwaniami i je potwierdzają, innym razem o doświadczeniu, którego się zaznaje. To ostatnie, właściwe doświadczenie, jest zawsze negatywne. Gdy zaznajemy doświadczenia z jakimś przedmiotem, to oznacza, że dotychczas nie widzieliśmy rzeczy poprawnie, a teraz znamy je lepiej. Negatywność doświadczenia ma więc swoiście twórczy sens.<sup>61</sup> [...] Doświadczenie, którego ktoś zaznaje, zmienia całą jego wiedzę. [...] Tylko przez negatywne przypadki dochodzi się, jak to już Bacon wiedział, do nowego doświadczenia. Każde doświadczenie, które zasługuje na to miano, przekreśla jakieś oczekiwanie.<sup>62</sup>

Trzecim przypomnieniem jest przesłanka, ukryta w samej etymologii słowa „doświadczenie”. Cytuję za Philipem Lacoue-Labarthe:

---

59/ T, s. 8.

60/ Gdzie indziej jednak: „Doświadczenie nie jest najpierw bezsłowne, by potem dzięki nazwie stać się przedmiotem refleksji na drodze, powiedzmy podciągnięcia pod ogólność słowa. Do istoty samego doświadczenia należy raczej, iż poszukuje ono słów i znajduje takie, które je wyrażają” (H.-G. Gadamer *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 381).

61/ Tamże, s. 481.

62/ Tamże, s. 481-485. Zob. też Gadamerowską opinię na temat niepowtarzalności doświadczenia (tamże, s. 482), przeciwstawioną naukowej koncepcji eksperymentu jako działania *stricte* powtarzalnego. Być może z różnicy tych tradycji („prawda”/ „metoda”?) bierze się sprzeczność pomiędzy Gadamerowską koncepcją „człowieka doświadczonego” jako kogoś „radykalnie niedogmatycznego”, kto nie rości sobie pretensji do wszechwiedzy i jest otwarty na nowe doświadczenia (tamże, s. 484) a Latourowską koncepcją powtarzalności doświadczenia i zamkniętości umysłu, „który się na czymś zna”: „Kiedy po raz pierwszy doświadczamy jakiegos zdarzenia, nie mamy na jego temat wiedzy; nasza wiedza o czymś rozpoczyna się wtedy, kiedy jest to przynajmniej drugi raz, gdy czegoś doświadczamy, to znaczy, kiedy to coś jest nam znane. Mówi się o kimś, że się zna [na czymś], kiedy wszystko, cokolwiek się zdarzy, stanowi [dla niego] jedynie przykład innych zdarzeń już sklasyfikowanych (B. Latour *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge Mass. 1987, s. 219, cyt. za: K. Abriszewski *Poznanie...*, s. 40).

Doświadczenie, *expérience*, pochodzi od łacińskiego *experiri*, „wystawiać się na próbę”. Rdzeń to *periri*, występujący także w *periculum*, „zagrożenie”, „niebezpieczeństwo”. Indoeuropejski źródłosłów to *per*, z którym wiążą się takie znaczenia jak *traversée*, „przeprawa”, „przejście”, wtórnie *épreuve*, „próba”, „doświadczenie”. W grece występują liczne wyrazy pochodne, oznaczające „przejście”, „przeprawę”, *peiro*, „przeprowadzić się”; *pera*, „poza”; *perao*, „iść na przełaj”; *peraino*, „docierać do celu”; *peras*, „kres, granica”. Jeśli chodzi o języki germańskie, w staroniemieckim mamy *faran*, z czego wywodzi się *fahren*, „przewozić”, i *fuehren*, „prowadzić”. Czy powinniśmy z tym źródłem kojarzyć także *Erfahrung*, „doświadczenie”, czy też raczej należałoby połączyć to słowo z drugim znaczeniem *per*, „próba”, w staroniemieckim *fara*, „niebezpieczeństwo”, i *gefahrden*, „narażać na niebezpieczeństwo”? Granice między tymi znaczeniami są płynne. Podobnie jest z łacińskim *periri*, próbować, i *periculum*, które pierwotnie znaczyło „próbę”, „sprawdzian”, a potem „ryzyko”, „niebezpieczeństwo”.<sup>63</sup>

Ze słów Gadamera i Labarthe’a wynika, że zarówno pod względem semantycznym, jak i etymologicznym „doświadczenie” trudno oddzielić od związanego z nim „ryzyka”. Doświadczenie ma na względzie poznawczy zysk, ale zysk ten staje się możliwy tylko dzięki umożliwiającej go negatywności i stracie. Skoro jest tak w przypadku każdego doświadczenia, w o ile większym stopniu reguła ta zachodzi w przypadku „doświadczenia, którego nie ma”<sup>64</sup>.

Z kursu filozofii pamiętamy, że są dwie drogi dociekania prawdy – niezawodna i daremna. Pierwsza zakłada, że to, co jest, nie może nie być. Druga, że jest i to, co jest, i to, czego nie ma<sup>65</sup>. Rozważanie „doświadczenia, którego nie ma”, porusza się drogą, którą nam odradzano: „Nigdy nie da się wykazać, że są rzeczy, które nie są, lecz ty od tej drogi trzymaj się z dala! I niechaj cię nawyk doświadczalnego badania nie zepchnie na tę drogę, aby ufać krótkowzrocznemu oku, hałaśliwym uszom i językowi, lecz osądź rozumem przytoczony przeze mnie dowód niezbity” (Parmenides, frg. B1, 7).

Ale z kursu filozofii pamiętamy też, co mówili stoicy. „Rzecz każda ma dwa uchwyt – za jeden z nich da się ona udźwignąć, za drugi jednak udźwignąć się nie da”. Skoro uchwyt od strony rzeczywistości zawodzi, korzystaj z uchwytu od strony nierzeczywistości<sup>66</sup>. Rzecz, której nie możesz wyjaśnić w kategoriach ludzkich,

63/ Ph. Lacoue-Labarthe *Poezja jako...*, s. 150, przyp. 16.

64/ Inaczej o „doświadczeniu bez podmiotu” zob. F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, s. 299 i n.

65/ Ktoś, kto „ośmiela się zakładać, że jest coś, co nie jest” (gr. *to me on einai*, Platon *Sofista* 237a), wchodzi na drogę niemożliwości.

66/ Epiktet *Encheiridion*, przeł. L. Jachimowicz, Kraków 1997, s. 81: „I tak na przykład kiedy brat twój wyrządzi ci krzywdę, nie staraj się tego udźwignąć za ten właśnie uchwyt, że wyrządził ci krzywdę (bo to jest uchwyt, za który nie da ci się krzywdy udźwignąć), ale już raczej za ten drugi, że mianowicie jest twoim bratem, żeś ty się z nim razem wychował, i w ten sposób uchwycisz krzywdę z tej strony, z której da się ona udźwignąć”.



spróbuj wyjaśniać w pozaludzkich. „Doświadczenia, którego nie ma” nie można podnieść za uchwyt rzeczywistości, dlatego pytając o nie, bierzemy rozbrat z Parmenidesem i z niewytłumaczalną nadzieją przyglądamy się kolejnym porażkom języka<sup>67</sup>.

---

<sup>67/</sup> Przykładem fiaska są próby umieszczania tego doświadczenia w starym języku religijnym. Takim wpisaniem doświadczenia „muzułmana” w język tradycyjnych narracji jest rzetelny, ale skazany na porażkę tekst Jacka Leociaka *Wyjście z grobu*, „Teksty Drugie” 2004 nr 5, s. 48-63. Inny przykład, dużo jaskrawszy, to zbiór opowieści o ocalonych, stylizowany na chasydzkie opowieści, Y. Eliach *Hasidic Tales of the Holocaust*, New York 1988. Zob. M. Baranowska o tomiku poetyckim P. Matywieckiego *Ta chmura powraca*: „Kusi go upadły anioł prostoty. A tak by chciał swoje rozumienie świata przypisać działalności aniołów. Nie może, bo za zbyt prostymi rozwiązaniami i tajemnicami kryje się albo może się kryć szatan” („Gazeta Wyborcza” 17/5/2005).