

Jolanta Sawicka

Oryginalność doświadczenia historycznego w ujęciu Franka Ankersmita

Folia Philosophica 33, 169-185

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jolanta Sawicka

Oryginalność doświadczenia historycznego w ujęciu Franka Ankersmita

Słowa kluczowe: doświadczenie, historia, narracja, prawda

Człowiek poznaje świat głównie dzięki swoim zmysłom. Za ich pomocą kontaktuje się z tym wszystkim, co jest aktualne, obecne, zawsze tu i zawsze teraz. Jednostka doświadcza świata realnego i tym samym daje o nim świadectwo. Doświadczenie wydaje się gwarancją, że dane, które do nas docierają ze świata zewnętrznego, nie są naszym wymysłem, lecz faktem. Doświadczenie zawiera w sobie świadectwo. Ten, kto doświadcza, jest czegoś świadkiem. Mamy więc tu strukturę intencjonalną i relacyjną¹ („ja” doświadczające → „coś” doświadczane). Barbara Skarga w *Kwintecie metafizycznym* stwierdza, że świadczyć można o czymś, co jest przy mnie, co jest obecne, czego doznaję². Co w takim razie ze świadectwem i z doświadczeniem tego, co nie pozostaje w takiej bezpośredniej bliskości, co z doświadczeniem tego, co było, ale obecne już nie jest? A jeśli mamy do czy-

¹ Husserłowska idea doświadczenia nieodłącznego od kontekstu intencjonalności pokazuje to jasno: każdy akt świadomości jest intencjonalny, każda świadomość jest bowiem świadomością czegoś; ale rzecz jasna fenomenologia nie poprzestaje na takiej konstatacji, albowiem z intencjonalnością łączy się nieusuwalnie problem przedmiotu aktu świadomości: „bycia danym” i „bycia domniemanym”. Zob. E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 24—25.

² Zob. B. Skarga: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005, s. 120—122.

nienia z doświadczeniem czasu minionego, z doświadczeniem przeszłości³?

Frank Ankersmit, współczesny holenderski filozof i historyk, w swojej twórczości zajął się między innymi kwestią doświadczenia historycznego. Twierdzi, że doświadczenie historyczne jest tak samo realne, jak codzienne doświadczenia, aczkolwiek nieidentyczne z nimi. Na wstępie jednak należy przybliżyć ogólne poglądy filozoficzne Ankersmita, aby móc w pełni zrozumieć, co ma na myśli, pisząc o realności doświadczenia historycznego. W artykule niniejszym podjęty zostanie również temat doświadczenia mistycznego, z tego powodu że doświadczenie historyczne, w taki sposób, w jaki rozumie je Ankersmit, i doświadczenie mistyczne, są bardzo podobne co do swej struktury i przebiegu, o czym Ankersmit już nie wspomina. Holenderski filozof doświadczenie historyczne porównuje jedynie do doświadczenia estetycznego. Aby pokazać paralelność między tymi dwoma rodzajami doświadczenia (historycznym i mistycznym), przywołana zostanie Williama Jamesa definicja doświadczenia mistycznego.

Teorią historii Ankersmit zajmuje się w sposób różny od tego wyznaczonego przez tradycyjny schemat naukowości, dążący do obiektywizacji, skupiony na języku oraz na kategoriach prawdy i fałszu. Odmienność Ankersmita przejawia się między innymi w tym, jak definiuje on pracę historyka i pisarstwo historyczne. Otóż pisarstwo historyka nie jest wyłącznie długim i złożonym zbiorem zdań na temat wydarzeń z przeszłości, jak powszechnie uznano za przyczyną Leopolda von Rankego, który ograniczył rolę historyka do skrupulatnego analizowania źródeł⁴. Ankersmit prezentuje stanowisko, które

³ Od razu na myśl przychodzi odwołanie się do pamięci i wspomnień. W tym wypadku nie byłoby uprawnione mówienie o doświadczeniu, ale o rozmyślaniu, przypominaniu. Jest to odwołanie nie dotyczące realnego doświadczenia przeszłości, o jakie tu chodzi. Pamięć i wspomnienia stanowią bardzo często mgliste pojęcie o czymś, czego się doświadczyło. Tu chodzi o realne doświadczenie tego, czego nie ma w bezpośrednim kontakcie, ale co może się zjawić jako prawie realne, naoczne.

⁴ Leopold von Ranke, niemiecki historyk z przełomu XVII i XVIII wieku, który obok Wilhelma Diltheya stanowi dla Ankersmita przykład historyka traktującego historię jako nośnik ostatecznej prawdy o przeszłości i o nas samych, jako ukoronowanie epistemologicznych poszukiwań. Według Rankego, historia powinna być uprawiana jak precyzyjna nauka. Powinna się odciąć od opisywania, szukania związków i pouczenia przyszłych pokoleń, bo każda epoka jest inna. Zadaniem historyka jest wyłącznie opisywanie, jak było, „samych faktów”, bez interpretowania i wpisywania wydarzeń w jakiś większy proces. Historyk jest rejestratorem, podmiotem opisującym fakty historyczne, ściśle odnotowującym każde źródło, z którego na dany temat coś wyczytał; jest bezstronnym sędzią. Rzecz jasna, poglądów na temat istoty historii, jej roli, metody naukowej i tego, kim ma być historyk, w ciągu dziejów było znacznie więcej.

nazwać można racjonalno-emotywistycznym, ponieważ emocje, opinie i osobiste przeżycia historyka nie tylko nie utrudniają mu jego pracy, lecz wręcz ją wzbogacają i ulepszają⁵. Oczywiście, historykiem nie jest ten, kto siebie tak określa. Dobry i rzetelny historyk, a o takim Ankersmit pisze i sam za takiego uchodzi, powinien mieć wiedzę historyczną i opanować swój warsztat, aby następnie móc tworzyć miarodajne przedstawienia przeszłości. Historyk tworzy narracje historyczne, które są reprezentacjami przeszłości, a reprezentacja oznacza, według Ankersmita, uczynienie na powrót obecnym nieobecnego. Rolą historyka jest zatem stworzenie narracji najlepszej z możliwych⁶. Ankersmit, odchodząc od tradycyjnego podejścia do historii, języka i obiektywistycznej narracji, kieruje się w stronę kategorii doświadczenia. Doświadczenie historyczne bowiem umożliwia wyrwanie się z pęt skostniałej historii suchych faktów. Jest autentycznym i bezpośrednim kontaktem z przeszłością.

Ankersmit podkreśla kluczową rolę narracji w historii. Sama narracja jest formą wyjaśnienia historycznego, inną jednak od naukowej w sensie tradycyjnym. Historia nie jest zbiorem dat, nazwisk, miejsc, lecz opowieścią o faktach minionych, odmienną także od opowieści literackiej. W literaturze zazwyczaj mamy do czynienia z fikcją i wyobraźnią pisarza, niczym z zewnątrz nieograniczoną. W narracji historycznej należy trzymać się także faktów. To one są tym niejako pierwszym etapem, z którym musi zmierzyć się historyk poprzez odszukanie i przeanalizowanie źródeł, nie chcąc wyjść na fantastę. Według Ankersmita, historyk powinien dążyć do realistycznego przedstawienia przeszłości. Oznacza to, że holenderski filozof i historyk usiłuje ukazać pewną koncepcję na temat przeszłości, jakiegoś jej fragmentu. Jest to podejście wyraźnie odchodzące od modelu ograni-

⁵ Wartości etyczne, polityczne lub jakiegokolwiek inne wyznawane przez historyka, a obecne w narracji historycznej, nie stanowią problemu, zdaniem Ankersmita. Dzięki nim jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć przeszłość. Tekst historyczny pozbawiony odniesień moralnych i politycznych, skupiony wyłącznie na obiektywności, stanowi zbiór różnych informacji. „Co ważniejsze — pisze Ankersmit — tekst historyczny, z którego wymazano wszelkie ślady norm moralnych i politycznych, nie może służyć nam pomocą w kluczowym dziele rozróżnienia pozytywnych i negatywnych wartości moralno-politycznych. [...] Tekst historyczny, który usiłuje [...] omijać wszelkie normy moralne i polityczne, w poważnym stopniu umniejsza zarówno naszą wiedzę historyczną, jak i naszą orientację, w teraźniejszości i na przyszłość”. F. A n k e r s m i t: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Tłum. zbiorowe. Red. E. D o m a n i s k a. Kraków 2004, s. 201.

⁶ Interpretacje dążą do jedności, a historyk, którego cel jest zasadniczo interpretacyjny, nie tworzy, lecz szuka tej jedności w wielości faktów. Zob. *ibidem*, s. 58.

czonego jedynie do opisu i wyjaśnienia, czyli tak zwanego modelu dedukcyjno-nomologicznego (dwupoziomowego)⁷.

Ankersmit nie reprezentuje podejścia epistemologicznego, lecz estetyczne. Widać to w jego stanowisku wobec prawdy w narracji historycznej. Jest ona warunkiem koniecznym, ale jedynie na poziomie opisu⁸. W samym pisarstwie historycznym, a dokładniej: w interpretacji przeszłości, kryteria rozstrzygające nie dają się sprowadzić do prawdy i fałszu. Bardzo często, w trakcie pracy historyka, trudno odróżnić prawdę o zdaniu od prawdy o rzeczy. Wówczas historyk podejmuje decyzje, które następnie rzutują na sposób, w jaki zostanie określone nasze widzenie przeszłości⁹. Decyzja wymuszona jest koniecznością odnalezienia najlepszego wyjaśnienia danego fragmentu rzeczywistości przeszłej¹⁰. W sporach o sposób przedstawienia, na przykład renesansu, chodzi nie o prawdę, lecz o to, który obraz epoki jest najbardziej adekwatny, bardziej przydatny niż inny do zrozumienia istoty tej epoki. W pewnym sensie Ankersmit pisze, że wszystkie „definicje” są prawdziwe, co jeszcze bardziej świadczy o bezużytecz-

⁷ Zob. ibidem, s. 134—138.

⁸ Zob. ibidem, s. 101—104, 113. Ankersmit często odwołuje się do Hansa-Georga Gadamera, który zdaje się wyrażać postawę sceptyczną co do możliwości dokładnego odtwarzania przeszłości, jak i jej przewidywania; a to z racji ograniczonej stosowności zasady przyczynowości do rzeczywistości historyczno-społecznej. W eseju *Przyczynowość w dziejach?* Gadamer pisze: „Porządek, w jaki układają się dzieje powszechne, nie daje się w swojej konieczności rozpoznać lub zgoła przewidzieć. Nie ma owego charakteru związku przyczyn i skutków, który leży u podstaw naszego poznania i wyliczania biegu przyrody. Starą zasadą poznania przyrody jest równość przyczyny i skutku, w doświadczeniu dziejów jest zaś odwrotnie — małe przyczyny miewają wielkie skutki. Do doświadczenia człowieka tkwiącego w dziejach należy zaskoczenie. Nie ma nigdy adekwatnej świadomości tego, co jest”. H.-G. G a d a m e r: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, K. M i c h a ł s k i. Warszawa 1979, s. 80.

⁹ Zob. F. A n k e r s m i t: *Narracja...*, s. 79.

¹⁰ Według Ankersmita, można i należy szukać uzasadnienia w innych kryteriach niż prawda i fałsz. Powszechne przekonanie, że innych nie sposób znaleźć, są, zdaniem holenderskiego autora, „empirystycznym przesadem”. Jednak nie można tego traktować jako całkowitego odrzucenia kategorii prawdy czy jako objawu postawy relatywistycznej. Ankersmitowi chodzi o zakwestionowanie rozróżnienia na prawdę empiryczną i prawdę analityczną w odniesieniu do pisarstwa historycznego. Historia ma inne standardy niż nauka ścisła. Co więcej, wskutek licznych nieporozumień, debat i odmiennego stosunku historyków do samej historii bardzo trudno dotrzeć do prawdy, a z pewnością trudniej niż w naukach przyrodniczych. Różne polemiki historyczne pokazują, że istnieją racjonalne kryteria, jak na przykład użyteczność. „Niechęć empirysty — pisze Ankersmit — do uznania kryteriów innych niż kryterium prawdy nieodparcie przypomina zachowanie ślepeca, który twierdzi, że w pokoju na pewno nie ma stołu, ponieważ on nie może go zobaczyć”. Ibidem, s. 79.

ności kategorii prawdy w piśmiennictwie historycznym¹¹. Decydujące znaczenie ma to, która wizja renesansu jest najpełniejsza, która najlepiej oddaje klimat tego czasu, najlepiej łączy jej różne aspekty w kompletną i racjonalną całość¹².

Narracje historyczne są interpretacjami przeszłości. Są one propozycjami widzenia przeszłości z pewnej perspektywy. Propozycjami dotyczącymi sposobów organizowania naszej wiedzy o niej¹³. A propozycje nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, lecz użyteczne albo nie. Fakty historyczne mogą świadczyć na korzyść lub przeciwko konkretnej interpretacji. Tych interpretacji jednak nie determinują. Narracje mogą być różne, a nawet powinny, zdaniem Ankersmita. W tym kontekście jedyne, nad czym można się zastanawiać, to które z tych zaproponowanych interpretacji są bardziej subiektywne, a które mniej, które bardziej skłaniają się w stronę obiektywizmu.

Zachodzi ścisły związek między narracją i metaforą¹⁴. Metafora ukazuje to, czego dotyczy wyrażenie metaforyczne w kategoriach cze-

¹¹ Nie ma nic złego w tym, że historycy w sposób różny piszą o tym samym wydarzeniu historycznym. Zdaniem Ankersmita, nie ma w tym także nic z relatywizmu. Różne opisy wydarzeń nie muszą się wykluczać (chyba że są całkowicie sprzeczne), lecz mogą się wzajemnie uzupełniać.

¹² „Podobnie — stwierdza Ankersmit — nie można posłużyć się prawdą jako kryterium, które pozwoli rozstrzygnąć, czy należy zdefiniować człowieka jako dwunożną istotę pozbawioną piór, czy jako istotę obdarzoną rozumem. Przydatność każdej z tych definicji zależy od tego, jakiego rodzaju rozmowę o naturze ludzkiej mamy prowadzić”. Ibidem, s. 83.

¹³ Niektórzy badacze narracji widzą w niej przykład tego, jak nasz umysł raczej tworzy, konstruuje rzeczywistość, niż ją wiernie odzwierciedla. Narracja jest sposobem rozumienia, czy nawet tworzenia świata. Analizowanie struktury narracji okazuje się przydatne w różnych obszarach psychologii, na przykład w badaniach dotyczących pamięci, tożsamości, motywacji, a nawet okazuje się przydatne w postępowaniu terapeutycznym. Zob. A. Grzegorek: *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenie*. W: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*. Red. K. Krzyżewski. Kraków 2003, s. 209—225.

¹⁴ Richard Rorty, którego Ankersmit uznaje za jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów, pisze, że zachodnia tradycja filozoficzna traktowała metaforę jako groźnego przeciwnika, głównie z powodu przeciwstawienia „prawdy dosłownej”, czyli zgodności z rzeczywistością, „zwykłej metaforze”, traktowanej jako pokusa ucieczki od rzeczywistości. Stąd też późniejsza opozycja między sztuką a nauką. Zob. R. Rorty: *Obiektywizm, relatywizm i prawda*. Tłum. J. Margański. Warszawa 1999, s. 185—188. Warto także podkreślić, jak bardzo ważnym filozofem w rozwoju intelektualnym Ankersmita był Richard Rorty, któremu udało się zerwać z tradycyjną koncepcją „transcendentalnego punktu widzenia”, czyli przekonania, że na podstawie źródeł wiedzy i zasad jej legitymizacji można ustanowić w sposób neutralny relację pomiędzy podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. Dla Rorty’ego bowiem świat i język stanowią jedność i nie ma możliwości wprowadzenia do relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem, językiem i rzeczywistością pośredni-

go innego. „Metafora — jak wyjaśnia nam Arystoteles — jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”¹⁵. Podobnie narracje historyczne ukazują przeszłość w kategoriach tego, co przeszłością nie jest¹⁶. Umożliwiają tym samym historykowi szersze spojrzenie na przeszłość. I podobnie jak metafora, narracja historyczna jest miejscem narodzin nowego znaczenia¹⁷.

Historyk narrator znajduje jedność w wielości, dąży w swym przedstawieniu czasu minionego do jedności. Nie oznacza to, że owa jedność jest apriorycznie obecna w samych zjawiskach historycznych. Reprezentacje historyczne projektują strukturę jedności, nie odkrywają jej, lecz ją tworzą. Nie możemy więc, a z pewnością nie może tego historyk w ujęciu Ankersmita, zakładać czegoś na wzór Heglowskiego ducha, wszechobecnego w dziejach ludzkości. Przeszłość nie jest maszyną, nie ma ukrytych mechanizmów, które historyk miałby odkryć i opisać. Historyk ma przedstawić przeszłość. Stąd też wniosek Ankersmita, że historia i sztuka w swych dążeniach są bardzo podobne. Autor proponuje, aby spojrzeć na pisarstwo historyczne z punktu widzenia estetyki. Historyk, podobnie jak malarz, przedstawia rzeczywistość, nadając jej znaczenie, którego rzeczywistość sama z siebie nie miała lub jeszcze nie ma. Obie dziedziny skupiają się na jakimś konkretnym i przedstawiają go, podczas gdy nauka podciąga konkretny pod prawa ogólne¹⁸. Z tego też powodu historii, podobnie jak sztuki, nie można ujmować (wyłącznie) w kategoriach epistemologicznych. Zdaniem Ankersmita, teoretycy historii, którzy chcą uzyskać model „epistemologii historycznej”, ukazującej sposób, w jaki narracja

ka. Dzięki Rorty’emu, jak twierdzi Ankersmit, można otworzyć nowy rozdział w historii filozofii, który będzie dotyczył bezpośredniej interakcji pomiędzy podmiotem i przedmiotem oraz językiem i rzeczywistością. Dzięki kategorii prewerbalnego doświadczenia (jakim jest doświadczenie historyczne) i ponownemu rozważeniu modelu Arystotelesa, w którym zarówno wiedza, jak i świat są funkcjami doświadczenia, możliwy jest powrót do kategorii doświadczenia. Zdaniem Ankersmita, filozofia Rorty’ego powinna skłonić nas do nowego spojrzenia na praktykę historyczną. Zob. E. D o m a ń s k a: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 2005, s. 113—114.

¹⁵ Arystoteles: *Poetyka. Retoryka*, 1457b 5. Tłum. H. Podbielski. Warszawa 1988.

¹⁶ Narracja historyczna składa się ze zdań prawdziwych opisujących przeszłość i pod tym względem zaliczana jest do dziedziny prawdy literalnej. Gdy narracja natomiast rozważana jest jako całość, wówczas wchodzi do dziedziny metafory.

¹⁷ Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 64—66.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 146—153.

historyczna ma się do przeszłości, skupiają się jedynie na powierzchni, „są niczym filistrzy oceniający wartość artystyczną dzieła w kategoriach fotograficznej dokładności”¹⁹.

Zadaniem historyka jest stworzenie takiej reprezentacji przeszłości, która najlepiej spełni funkcję substytutu nieobecnej przeszłości. Precyzja i dokładność, rozumiana jako odpowiedniość słów i rzeczy, są nieosiągalne zarówno w pisarstwie historycznym, jak i w sztuce²⁰. Aby móc osiągnąć taką ścisłość, potrzeba powszechnie uznanych zasad lub metod, ukazujących, w jaki sposób łączą się słowa z rzeczami. Takie jednak kryteria nie mają zazwyczaj zastosowania w reprezentacji historycznej czy artystycznej. Dla Ankersmita ważniejsze są trafność i doniosłość danej reprezentacji, ponieważ taka reprezentacja nie stwarza na nowo tego, co przedstawia, ale definiuje albo proponuje, jak definiować dany fragment rzeczywistości przeszłej. Takie propozycje są zaś, zdaniem Ankersmita, niezbędne do zrozumienia świata; bez nich, bez tych propozycji i reprezentacji, przeszłość byłaby dla nas niedostępna²¹.

Gdy przenosimy się z poziomu pojedynczych zdań prawdziwych na poziom zbiorów zdań, to znaczy na poziom reprezentacji, to przenosimy się tym samym z poziomu epistemologii (opisu) na poziom estetyki (przedstawienia). Według Ankersmita, relację między rzeczywistością przeszłą a tekstem najlepiej odzwierciedla model trójpoziomowy, nie zaś dwupoziomowy, czyli przeszłość sama w sobie (fakty) i jej opis. W modelu trójpoziomowym poziom podstawowy — ontologiczny — to przeszłość sama w sobie. Drugi — epistemologiczny — to poziom opisu (pojedyncze twierdzenia), i trzeci — poziom estetyczny — to przedstawienie, a zatem narracja²². Co więcej, gdy dokonuje się w pisarstwie historycznym przejście z poziomu opisu do poziomu przedstawienia, wówczas powracamy do „najbardziej podstawowego poziomu naszego spotkania ze światem”²³. Przedstawienie bowiem ma charakter praktyczny, opis — teoretyczny²⁴.

Jak widać wyraźnie na podstawie trójpoziomowego modelu, przedstawienie nie jest tym samym co opis, i w historii, zdaniem Anker-

¹⁹ Ibidem, s. 179.

²⁰ Por. M. Foucault: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. T. 1. Tłum. T. Komendant. Gdańsk 2005, s. 53–68.

²¹ Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 177–185.

²² Zob. ibidem, s. 106–111.

²³ Ibidem, s. 128.

²⁴ „Zwierzęta i małe dzieci — argumentuje Ankersmit — które nie potrafią (jeszcze) posługiwać się językiem, posiadają zdolność rozpoznawania form w rzeczywistości, czyli przedstawiania jej, choć nie umieją jeszcze jej opisać”. Ibidem.

smita, należy unikać ich utożsamiania. Przekonanie o synonimiczności opisu i przedstawienia ma sens jedynie w odniesieniu do „powierzchni” tego, co widzimy. Gdy jednak zaglądamy głębiej w rzeczywistość i gdy zauważamy jej wielowarstwowość, staje się ona trudna do prostego, jednoznacznego i krótkiego opisan²⁵. Przedstawienie zatem bliższe jest estetyce niż epistemologii. Co więcej, Ankersmit stwierdza, że „poznanie estetyczne” jest wnikliwsze, gdyż operuje wieloma pojęciami rzeczywistości, a nie tylko jednym. W nauce bowiem dysponujemy jasno określoną rzeczywistością przyrodniczo-fizyczną. Dla historyka natomiast rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana. Dlatego też jeden model rzeczywistości nie jest wystarczający. To zaś eliminuje problem relatywizmu. Historyk, przedstawiając w dany sposób przeszłość, nie aspiruje do stworzenia reprezentacji jedynie słusznej; raczej tworzy taką, która jest jak najbardziej elastyczna, chłonna, otwarta na uzupełnienia. Narracja historyczna ma tym większy zasięg, im większa jest ilość konkurencyjnych narracji, do których historyk porównuje swoją propozycję interpretacyjną. Jeżeli mielibyśmy tylko jedną narrację, pisze Ankersmit, nie mielibyśmy tak naprawdę żadnej, z tego względu, że narracyjne reprezentacje przeszłości porównuje się, a im więcej reprezentacji do porównania, tym więcej możemy się dowiedzieć i mamy solidniejsze podstawy do oceny zasięgu oraz mocy eksplanacyjnej danej narracji²⁶.

Historia nie jest nauką o dokładności nauk przyrodniczych. Absolutna precyzja odniesienia przedstawienia do przedstawianego nie jest więc osiągalna. O ile uzasadnione jest pytanie o to, w jaki sposób język historyka odnosi się do przeszłości, o tyle oczekiwanie, że będzie ów język idealnie odwzorowywał przeszłość, okazuje się czymś nieracjonalnym i z góry skazanym na niepowodzenie. Właśnie dlatego praca historyka przypomina pracę portrecisty. Po pierwsze, nie jest możliwe namalowanie portretu z fotograficzną dokładnością. A po drugie, dobry, interesujący portret powinien przede wszystkim oddawać osobowość przedstawionej postaci. Oglądający dany portret mogą zacząć ocenę od porównania z pierwowzorem, od kryterium dokładności portretu ze stanem faktycznym. Następnie jednak będą się doszukiwać czegoś więcej, jakiejś głębi, jakichś informacji o człowieku z tego portretu. Podobnie rzecz ma się z pisarstwem historycznym. Pod względem opisu tekst historyczny powinien być nienaganny (portrecista powinien umieć malować, dobierać kolory, rozumieć pojęcie przestrzenności i jej organizacji na płótnie). To tworzy powierzchnię

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 89.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 196–198.

— niezbędną, lecz niewystarczającą, by dana reprezentacja historyczna dostarczała prawidłowego przedstawienia przeszłości; ważne jest przede wszystkim to, aby jak najlepiej oddawała ona „osobowość” danej epoki, jakiegoś fragmentu przeszłości²⁷, aby przedstawiała tożsamość rzeczy mimo zmieniających się w czasie ich właściwości²⁸.

Estetyzacja historiografii, jak można nazwać to, co robi Ankersmit, oczywiście nie jest nieograniczona, jak nieskrępowana może być wyobraźnia malarza. Historyk, co wcześniej zostało już podkreślone, dysponuje solidnym warsztatem, który pozwala gromadzić fakty o przeszłości, a wśród nich nie ma miejsca na estetyzację. Następnie przedstawia on propozycję ich ujęcia, połączenia, zinterpretowania, przedstawienia i powstaje w ten sposób narracja historyczna, która w założeniu ma wyrazić istotę danego fragmentu przeszłości jak najlepiej. Z czego jednak wynika taka, a nie inna propozycja (narracja), taki sposób łączenia różnych elementów z przeszłości? W końcu, w jaki sposób historyk dociera do istoty na przykład średniowiecza albo romantyzmu? I co pozwala mu na przekroczenie granicy wyznaczonej regułami języka i tekstu? W tym miejscu dochodzimy do kategorii doświadczenia historycznego.

Filozofia języka, począwszy od drugiej dekady XX wieku, postawiła kwestię, jak można mówić o tym, czego doświadczamy i co w istocie jest przedmiotem naszego doświadczenia (późny Wittgenstein jest tego najlepszą ilustracją). Wpływ tak zwanej lingwistycznej tendencji skutkowało kwestionowaniem prawomocności tego, co wydaje się fundamentem tradycji filozoficznej, mianowicie samego doświadczenia, i otworzył perspektywę tekstualności²⁹. Skupiono się na relacji między językiem a światem, na pojedynczych zdaniach prawdziwych i na rodzajach wypowiedzi o rzeczywistości. Implikowało to zainteresowanie tekstem jako takim i tym samym podważona została aksjomatyczna niejako prawomocność bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, kontaktu niezapośredniczonego w języku. Filozofowie lingwistyczni twierdzili, że wszelkie doświadczenie jest kontekstualne i tekstualne: o doświadczeniu można mówić tylko w kontekście naukowym; odebrano przeto doświadczeniu autonomiczność poza sferą języka. Doświadczenie, którego nie można poddać testowi wiarygodności, albo też takie, które nie przyczynia się do rozwoju teorii naukowych, traktowano w filozofii lingwistycznej jako bezużyteczne (pozbawione treści sensownych).

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 70—95.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 177—178.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 71—169 i 208—216.

To samo dotyczy przedstawienia rzeczywistości przeszłej, którego nie sposób, tak jak zdania, przeanalizować epistemologicznie, toteż nie może ono pretendować do całkowitej prawomocności. Związek między reprezentacją i rzeczą reprezentowaną różni się od tego, jaki zachodzi między zdaniem (opisem) i rzeczą opisywaną. Stwierdzamy, że zdanie jest prawdziwe, kiedy odpowiedni jego składnik (bądź całe zdanie) jest adekwatnie przypisany odpowiedniemu przedmiotowi. Jeżeli mamy relację pojęcie — przedmiot, to możemy mówić o prawdzie lub fałszu. Gdy jednak mamy do czynienia z reprezentacją (przedstawieniem), niemożliwe jest rozróżnienie na część, która się odnosi do czegoś, oraz część, która przypisuje (w ramach interpretacji) pewną własność przedmiotowi odniesienia. W przedstawieniu obie funkcje (odniesienie i orzekanie) występują jednocześnie³⁰. Konsekwencją tego jest istnienie pewnej nieokreśloności reprezentacji, dokładniej zaś: różnicy między przedstawieniem a przedstawianym. Zdaniem Ankersmita, na wyjście z owego uwikłania językowego pozwala kategoria doświadczenia historycznego. Niemniej mówienie o doświadczeniu historycznym na poziomie epistemologicznym jest nieuprawnione³¹. Jednak taki rodzaj doświadczenia ma do odegrania inną rolę niż ta, którą wyznaczono mu w nauce.

Ankersmit zainteresował się kategorią doświadczenia historycznego z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dyskusje dotyczące sposobów przedstawienia traumy Holocaustu wykazały, że nastąpił kryzys narracji i przedstawienia³² i w związku z tym należy powrócić to

³⁰ Kwestia ta sprowadza się do problemu różnicy i niesprowadzalności opisu do przedstawienia, o którym wcześniej już była mowa.

³¹ Ankersmit swoje rozumienie doświadczenia historycznego określa jako „filozoficzną herezję”. Nie tylko dlatego, że pisanie o doświadczeniu historycznym, a więc doświadczeniu czegoś, czego nie ma, jest rodzajem sprzeczności, ale — jak wyjaśnia Ewa Domańska — Ankersmit broni istnienia prewerbalnego doświadczenia, niezależnego od kontekstu oraz możliwości bezpośredniego kontaktu z przeszłością. Zob. E. D o m a ń s k a: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 111.

³² Ankersmit głosi wyższość przedstawienia nad przedstawianym. Bez reprezentacji nie wiedzielibyśmy nic o tym, co reprezentowane. Nie chodzi tu jednak o zastępowanie jednego drugim albo przypisywanie mocy twórczej przedstawieniu. Natomiast postmodernistyczni hermeneuci i dekonstruktywiści skoncentrowali się jedynie na przedstawieniu, stwierdzając tym samym, że nic pewnego nie można powiedzieć o przedstawianym, że o relacji między przedstawieniem a przedstawianym nie można stwierdzić niczego istotnego. Co więcej, w przypadku dekonstruktywistów przedstawiane jest całkowicie wyeliminowane, ze względu na przekonanie, że wyłącznie język i tekst mają znaczenie. Zapomniano o zależności między przedstawieniem a rzeczywistością i stąd kryzys przedstawienia, jego ograniczenie tradycją, językiem i konwencjami. Chcąc wyjść z tego ograniczonego koła przedstawień, Ankersmit odwołuje się do kategorii doświadczenia historycznego. Zob. F. A n k e r s m i t: *Narracja...*, s. 205—206.

kategorii doświadczenia, aby móc opisać i zrozumieć wydarzenia II wojny światowej. Doświadczenie historyczne bowiem, jak twierdzi holenderski badacz, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia historiografii dotyczącej okrutnych, dramatycznych wydarzeń, gdyż może wyrazić jednostkowe i indywidualne emocje (w tym przypadku ofiar)³³. A po drugie, ponieważ wskutek narratywizacji przeszłość poddawana jest przemocy języka i należy poszukać takiej alternatywy, która będzie wolna od lingwistycznej presji³⁴.

Opis doświadczenia historycznego³⁵ Ankersmit przejmując od Johana Huizingi³⁶, który określa to doświadczenie chwilowym, nagłym i niemożliwym do przewidzenia uczuciem. Towarzyszą temu wszystkiemu wewnętrzny niepokój i poczucie wyobcowania (nieprzynależności). Podmiotowe „ja” jest wówczas całkowicie uległe rzeczywistości, tak jakby historia w tym krótkim akcie przemawiała wprost do historyka. Doznanie historyczne wywołać mogą różne przedmioty z zamierzchłych czasów (obraz, budynek, pieśń), zachowane w niezmiennym stanie od momentu ich powstania. To doznanie jest chwilą, w której przeszłość uzewnętrznia się, przejawia się taką, jaką była. Historyk ma wówczas poczucie autentycznej bliskości tej rzeczywistości minionej i realności owego doznania³⁷. Doświadczenie historyczne, jak pisze o nim Ankersmit, jest także chwilowe, niepowtarzalne i nieprzewidywalne. Nigdy nie może zostać adekwatnie wyrażone w języku. I jeśli może zostać wywołane przez jakiś przedmiot z przeszłości,

³³ W przypadku przedstawienia Holocaustu nie jest problemem, czy to przedstawienie będzie satysfakcjonowało historyka i wymogi jego dyscypliny. Kwestia Holocaustu może być analizowana jedynie z perspektywy ofiar i przedstawienia jego można dokonać jedynie za pomocą świadectw tych ofiar. Zob. *ibidem*, s. 242–243.

³⁴ Zob. E. D o m a ń s k a: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 109–110.

³⁵ Mimo trudności dokładnego określenia, czym jest doświadczenie historyczne, Ankersmit stosuje je w historiografii dotyczącej Holocaustu. Jest to bowiem wydarzenie, wobec którego nie można teoretyzować, gdyż dotyka ono bardzo wrażliwej sfery emocjonalnej i łączy się z silnymi i tragicznymi doświadczeniami.

³⁶ Sam Huizinga definicję doznania historycznego przejmując od Lodewijka Van Deyssele, holenderskiego teoretyka literatury końca XIX wieku, który wyróżnił trzy rodzaje doświadczenia, różniące się stopniem intensywności naszego kontaktu z rzeczywistością, to jest: obserwację, wrażenie i doznanie. Przy czym doznaniu przypisał najbliższy kontakt, jaki można mieć z rzeczywistością, największy stopień intensywności. Zob. F. A n k e r s m i t: *Narracja...*, s. 227–229.

³⁷ Warto podkreślić, że Ankersmit, za Huzingą, łączy doświadczenie historyczne bardziej ze zmysłem dotyku niż wzrokiem czy słuchem. Przyczyną tego jest fakt, że dotyk jest bardziej powiązany z kategorią bezpośredniości. Wzrok i słuch wymagają za pośredniczenia w odbiorze bodźców zewnętrznych. Aby zrozumieć, to co słyszymy albo widzimy, musimy znać, na przykład, różne kody kulturowe, język, dźwięki.

to jest całkowicie zdekontekstualizowane. Doświadczenie historyczne jest odseparowane od całej dotychczasowej wiedzy, którą podmiot doświadczający może posiadać; stanowi wyrwę w ciągłości innych doświadczeń. Trudność w przełożeniu doświadczenia na język jest spowodowana jego tajemniczością, chwilowością i przede wszystkim tym, że doświadczenie to poprzedza język. „Towarzyszy temu ponadto — pisze Ankersmit — to poczucie, jak gdyby przestrzeń zyskała nagle dodatkowe wymiary, inna świadomość kolorów i, powiązana z tym, tendencja do synestezji, w której całościowość doświadczenia zmysłowego powoduje przelewanie się doznań z jednych zmysłów na drugie. Rezultatem zaś tych wszystkich elementów doznania jest to, że zwyczajowe rozgraniczenie pomiędzy „ja” a rzeczywistością zewnętrzną chwilowo znika; ta identyfikacja z rzeczywistością nie jest jednak tryumfem „ja” nad rzeczywistością, lecz raczej odczuciem cierpienia, bierną uległością i całkowitą receptywnością względem niej”³⁸.

Ankersmit pisze o możliwości niezapośredniczonego w niczym zewnętrznym (jak język, tekst, konwencja, tradycja, teorie naukowe) kontaktu z rzeczywistością dzięki doświadczeniu historycznemu. Doświadczenie historyczne jest oszołomieniem chwilą. Jest czymś, co historyk bardziej przeżywa, niż zdołałby świadomie wywołać ani tym bardziej powtórzyć. Nawet jeżeli doświadczenie historyczne zależne jest od kontekstu, to kontekst ten nie determinuje treści tego doświadczenia. Innymi słowy, Ankersmit twierdzi, że nie ma zależności ani przejścia między tym, że coś jest postrzegane, a tym, co jest widziane³⁹. Próbuując językowo ująć doświadczenie historyczne, niszczy się wówczas jego bezpośredniość i autentyczność. „Język — pisze Ankersmit — będąc ucieleśnieniem kontekstu i tradycji, będąc »domem istnienia« [...] niszczy strukturę doświadczenia i plasuje się pomiędzy nami a światem”⁴⁰.

Według Ankersmita, doświadczenie historyczne można uznać za rodzaj doświadczenia estetycznego. Nie tylko dlatego, że doświadczenie historyczne najczęściej jest inspirowane dziełami sztuki. Chodzi o to, że uległość naszego aparatu postrzegania wobec przedmiotu doświadczenia stanowi wspólną cechę zarówno estetycznego, jak i historycznego doświadczenia⁴¹. Dodatkowo estetyczna kategoria wzniosłości po-

³⁸ F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 228—229.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 214.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 215.

⁴¹ Słuch, wzrok, mowa, nastroje i uczucia stają się nieme w obliczu jakiejś muzyki, obrazu, pieśni, w obliczu czegoś, co wzbudza w nas zachwyt, wzruszenie, podziw, traumę. Niemoc wyrażenia swojego stanu związana jest także ze złożonością dzieła, z jego niespotykanym dotąd pięknem, które podziwiamy. Tracimy poczucie bycia sobą

maga w wyjaśnieniu bezpośredniości doświadczenia i jego możliwości przekroczenia kryteriów epistemologicznych, ponieważ wzniosłość również wskazuje na ich bezużyteczność.

Doświadczenie wzniosłe ma charakter ontologiczny. Przedstawiane bywa zazwyczaj w kategoriach bycia, a nie wiedzy. Ani doświadczenie estetyczne (wzniosłe), ani historyczne nie ma żadnego celu kognitywnego. Nie służy pogłębieniu wiedzy, nie jest świadomym skierowaniem na poznanie. Doświadczenie historyczne, mimo iż w jakimś stopniu może doświadczającemu rozjaśnić przeszłość, umożliwia spojrzenie na nią w inny sposób, to nie ma to związku z pragnieniem wiedzy. Jest to taki rodzaj doświadczenia, który oddziałuje tylko na podmiot doznający; zmienia ten podmiot, jego perspektywę, jego myślenie, jednak nie daje wiedzy pewnej i całościowej. Z tego też powodu pytanie o prawdziwość doświadczenia historycznego nie ma sensu. Ankersmit oddziela prawdę od doświadczenia. Prawda może dotyczyć jedynie sposobu opisu doświadczenia, ale nie samego przeżycia. Problem przełożenia na język tego doświadczenia pojawia się już po tym doświadczeniu, po tym, jak odeszło, odpłynęło i już go nie ma. Jednostka w momencie doświadczenia historycznego (a także estetycznego) zatracą się i jak gdyby zamienia się w samo to uczucie, przeżycie. W chwili doświadczenia podmiot umiera częściowo i zostaje zredukowany do tego jednego uczucia. Stapia się, chwilowo znika. W konsekwencji Ankersmit pisze o tym, że doświadczenie historyczne jest bezpodmiotowe. W chwili zatracenia, rozpląnięcia się podmiotu w doświadczeniu znika osoba, która o tym doświadczeniu mogłaby świadczyć⁴². Dochodzimy tu do elementu dysocjacji, chwilowego wyzbycia się wszystkiego tego, co uznajemy za istotę nas samych. Akt dysocjacji nie jest czymś łatwym ani przyjemnym. Dysocjacja, jak określa to Ankersmit, jest jedną z „najbardziej nienaturalnych rzeczy, której można wymagać od człowieka”⁴³. Człowiek i wszystko, co ma, co

i stajemy się tym uczuciem czy doświadczeniem. Zob. *ibidem*, s. 296—297. Problem pojawia się, gdy badacz musi ową iluminację przełożyć na język. Huizinga w *Jesieni średniowiecza*, która jest efektem takiego doświadczenia historycznego, stosuje zabieg materializacji języka polegający na dobieraniu słów przesiąkniętych doznaniem zmysłowymi. Doświadczenia historycznego albo objawienia Huizinga miał doznać podczas ekspozycji obrazów Jana van Eycka w Burgii w lecie 1902. Jak sam Huizinga napisał, a Ankersmit to przytacza, wystawa Van Eycka zaspokoiła jego tęsknotę bezpośredniego kontaktu z minioną rzeczywistością i zainspirowała do napisania *Jesieni średniowiecza*. Zob. J. Huizinga: *Jesień średniowiecza*. Tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1967.

⁴² Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 297.

⁴³ *Ibidem*, s. 298.

wiąże się ze światem szeroko pojętej kultury, jest związane z asocjacją. Zatem to doświadczenie jest czymś w rodzaju własnej śmierci⁴⁴.

Ujęcie doświadczenia historycznego proponowane przez Ankersmita przywodzi na myśl doświadczenie mistyczne. Sposób, w jaki William James w *Odmianach doświadczenia religijnego* charakteryzuje mistyczne doznania, przypomina atmosferę przedstawionego doświadczenia historycznego. Oczywiście, istnieje podstawowa różnica pomiędzy tymi doświadczeniami; leży ona w przedmiocie doświadczenia. W przypadku doświadczenia historycznego wcześniej nakierowujemy się na przeszłość, w mistycznym zaś uwagę skupiamy na Bogu (Absolucie jakkolwiek definiowanym). Nie zmienia to jednakże faktu, że zachodzi pomiędzy tymi przeżyciami wyraźna paralela. W obu doświadczeniach znajdujemy coś w rodzaju „daru” albo „łaski”⁴⁵. Nieprzewidywalność, krótkotrwałość, trudność w przełożeniu na język są charakterystyczne zarówno dla doświadczenia historycznego, jak i mistycznego. I w jednym, i w drugim doświadczeniu następuje zerwanie z czasową ciągłością; oba powodują pęknięcie w porządku temporalnym.

Zdaniem Ankersmita, podobnie jak Jamesa, doświadczenie musi być wyraziste i jaskrawe (Ankersmit pisze o doświadczeniu wzniosłości albo traumy, ponieważ tylko tak intensywne przeżycia są autentyczne i bezpośrednie, umożliwiając dotknięcie świata takim, jaki jest). James stwierdza dodatkowo, że doświadczenie oryginalne, intensywne przypada w udziale nie zwykłym jednostkom, lecz „geniuszom”⁴⁶, którzy dzięki temu, kim są, mogą dostąpić tego „daru” mistycznego uniesienia. Analiza doświadczenia mistycznego staje się dla Jamesa okazją do ustalenia prawdziwości doświadczenia religijnego w ogóle. Z tego powodu, aby uniknąć wieloznaczności terminu „mistyczny”, wymienia on cztery charakterystyczne cechy, które podaje także Ankersmit: niewyraźność, jakość poznawcza, krótkotrwałość i bierność. Niewyraźność odnosi się do stanu umysłu pod-

⁴⁴ Ankersmit odwołuje się w tym miejscu do koncepcji doświadczenia wewnętrznego Georges’a Bataille’a, które jest bliskie temu, w jaki sposób holenderski badacz rozumie doświadczenie bez podmiotu. Bataille określa doświadczenie wewnętrzne uniesieniem, ekstazą, a jego zasadą czyni niewiedzę, kwestionowanie tego, co człowiek wie o istnieniu. Bataille pisze, że doświadczenie łączy przedmiot z podmiotem, stąd harmonia między nimi i złączenie się w jedność. Zob. G. Bataille: *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedemanna. Warszawa 1998, s. 53–56, 61.

⁴⁵ Huizinga, do którego odwołuje się Ankersmit, pisze o „łasce doświadczenia historycznego”. Zob. E. Domńska: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 114.

⁴⁶ Zob. W. James: *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*. Tłum. J. Hempel. Warszawa 2011, s. 310.

miotu doznającego — podmiot w chwili doświadczenia nie jest w stanie dokładnie określić treści swego stanu, chociaż odczuwa bezpośredniość i autentyczność. Nie można ich przekazać drugiemu podmiotowi z taką łatwością, z jaką przekazuje się informacje dotyczące na przykład tego, jaki mamy dzień tygodnia. Jakość poznawcza stanów mistycznych związana jest z wrażeniem, że pomiotom doznającym wydaje się, iż są to jednocześnie stany poznania, głębszego wglądu w prawdy niedostępne dla intelektu dyskursywnego. Doświadczenie mistyczne (i historyczne), mimo iż nie jest tak naprawdę aktem poznawczym w pełnym tego słowa znaczeniu, może się takim stać dla pomiotu doznającego⁴⁷. Krótkotrwałość czyni stany mistyczne (i doświadczenia historyczne) chwilowymi uniesieniami, których nie sposób zatrzymać, wydłużyć czy powtórzyć. Gdy stan mistyczny przeminie, można jedynie odtwarzać go w pamięci, choć w sposób niedoskonały. I w końcu bierność, która powoduje, że wprowadzony w stan mistyczny podmiot odczuwa zależność od czegoś, na co nie ma wpływu, odczuwa jak gdyby zawieszenie własnej woli⁴⁸.

Oba doświadczenia mogą zostać wywołane jakąś treścią, dźwiękiem, przedmiotem, obrazem, miejscem. Historyk i mistyk odczuwają tajemniczą autentyczność, bezpośredniość widzenia, która na trwałe zmienia postrzeganie rzeczywistości (w przypadku historyka — przeszłej, a w przypadku mistyka — teraźniejszej). Zmysły ulegają zawieszeniu, lecz jednostka staje jak gdyby twarzą w twarz wobec przedstawień rzeczy, które wydają się istnieć bezpośrednio⁴⁹. Wynika z tego, że i doświadczenie mistyczne, i doświadczenie historyczne są równie bezpośrednimi sposobami postrzegania jak te, które opierają się na zmysłach; oba rodzaje stanowią realne doświadczenia. Takie ujęcie doświadczenia pokazuje, że nie jest ono tylko percepcją zewnętrznego świata, ale też realnym i niezapośredniczonym uczestni-

⁴⁷ W obu doświadczeniach (mistycznym i historycznym) nie możemy mówić o ich autorytatywnej mocy. Moc oddziaływania dotyczy jedynie podmiotu doświadczającego. Nie można osobom z zewnątrz narzucić uznania owych „objawień”. Jest tak nie tylko z powodu braku odpowiedniego języka, ale także ze względu na intymność i wewnętrzność tych doświadczeń. Dlatego też doświadczenie odłączone jest od kategorii prawdy epistemologicznej, o czym wprost pisze Ankersmit. W tym miejscu warto także przywołać ciekawą interpretację Manfreda Geiera, przedstawiającą Ludwiga Wittgensteina jako mistyka. Oczywiście nie w znaczeniu określonej dogmatyki czy jakiegoś typu spirytualizmu, lecz ze względu na jego filozofię języka i podejmowane próby stworzenia lub odnalezienia sposobu dokładnego wyrażenia tego, co jednostka myśli czy odczuwa. Por. M. Geier: *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.

⁴⁸ Zob. W. J a m e s: *Odmiany doświadczenia religijnego...*, s. 344—345.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 350.

czeniu w świecie. Zarówno Jamesa, jak i Ankersmita doświadczenie odnosi się do bezpośredniego ujmowania rzeczywistości i obejmuje doznania, emocje oraz niejasne odczucia powiązań. Oba typy doświadczenia mają rację bytu, są realne ze względu na subiektywną użyteczność. Historyk odczuwa bezpośredni kontakt z przeszłością, poznaje jakiś nowy jej wymiar, znaczenie, a mistyk wchodzi w autentyczną relację z Absolutem. Doświadczenie historyczne i mistyczne jest równie prawomocne w odczuwaniu rzeczywistości, z tym że innej niż realno-zmysłowa. I oba rodzaje budzą wiele kontrowersji, wątpliwości i pytań: czy ze spokojem możemy przyjąć ich realne oddziaływanie, czy są rzeczywiście prawomocne, a jeżeli tak, to co je legitymizuje, czy możemy je uznać za użyteczne nie tylko dla podmiotu doświadczającego. A może powinniśmy porzucić te pytania i przyjąć za Jacques'em Derridą, że doświadczenie zawsze jest spotkaniem z pewną niedającą się do niczego sprowadzić obecnością, spostrzeganiem pewnej fenomenalności⁵⁰ i nigdy nie uda się nam przełożyć doświadczenia na język, a czego nie da wyrazić się w języku, nie ma racji bycia intersubiektywną treścią.

Ankersmit próbuje odejść od proponowanego przez XX-wieczną filozofię rozumienia relacji język — rzeczywistość oraz przywrócić kategorii doświadczenia walor bezpośredniości i autentyczności. W związku jednak z wyraźnym podobieństwem, jakie zachodzi między doświadczeniem historycznym i mistycznym, nasuwa się niepokojące pytanie: czy można uznać, że doświadczenie historyczne jest odmianą doświadczenia mistycznego? Tym samym: czy doświadczenie historyczne i wiedza historyczna to nie są kwestie, które należałoby wziąć w nawias ze względu na nieprzekładalność na język, ze względu na niekomunikowalność intersubiektywną? I czy prawda o przeszłości jest osiągalna? Czy filozof może się czegoś dowiedzieć o człowieku z historii, jak postulował na przykład Ernst Cassirer, stwierdzając, że „sztuka i historia są najpotężniejszymi instrumentami pozwalającymi nam wejrzeć w naturę ludzką”⁵¹? Wszystkie te pytania sprowadzają się do jednego problemu, problemu dostępu do rzeczywistości minionej.

⁵⁰ Zob. J. Derrida: *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński. Warszawa 2004, s. 261.

⁵¹ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Stanińska. Warszawa 1998, s. 328.

Jolanta Sawicka

The Originality of Historical Experience in Frank Ankersmit's Depiction

Keywords: experience, history, narrative, truth

S u m m a r y

The aim of the article is to present the originality of Frank Ankersmit's depiction of historical experience. The author of the article emphasises that the structure of historical experience in Ankersmit's understanding and the structure of mystical experience in James's study have many common elements. Then, the author makes a comparison between the conception of historical experience with that of mystical experience, in a way W. James understood them. She raises a question whether, in regard to these similarities, it may be stated that historical experience is a variety of a mystical one. If so, then to what extent the category of truth is valid in historical texts, since the historical experience and historical knowledge are questions which should be put in parenthesis with regard to their untranslatability into language and their intersubjective incommunicability which may be observed in the case of a mystical experience.

Jolanta Sawicka

Die Eigenart der historischen Erfahrung nach Frank Ankersmit

Schlüsselwörter: Erfahrung, Geschichte, Narration, Wahrheit

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel bezweckt, die Eigenart der historischen Erfahrung nach Frank Ankersmits Auffassung darzustellen. Die Verfasserin betont, dass die Struktur der historischen Erfahrung bei Ankersmit und die Struktur der mystischen Erfahrung bei James viele gemeinsame Elemente haben. Sie vergleicht die Idee der historischen Erfahrung mit der mystischen Erfahrung, wie sie von W. James verstanden wurde. Die Verfasserin stellt die Frage, ob man wegen der zahlreichen Ähnlichkeiten die historische Erfahrung als eine Art der mystischen Erfahrung betrachten darf? Wenn ja — inwiefern gilt die Kategorie der Wahrheit in historischen Texten, wenn die historische Erfahrung und das Wissen in Klammern gesetzt werden sollten, weil sie, wie es bei der mystischen Erfahrung der Fall ist, unübersetzbar und intersubjektiv nicht kommunizierbar sind.