

Dorota Wolska

Konfiguracje i rekonfiguracje doświadczenia

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (118), 91-101

2009

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.

Roztrząsania i rozbiory

Konfiguracje i rekonfiguracje doświadczenia

Polski przekład *Pieśni doświadczenia* Martina Jaya¹ pojawił się w dobrym momencie. Dyskusja – w jej nowej odsłonie – nad *d o ś w i a d c z e n i e m*, jedną z najbardziej kłopotliwych i budzących żywe spory ideą, wydaje się budzić w polskiej humanistyce prawdziwe zainteresowanie i ma wielu, wywodzących się z różnych dziedzin, uczestników². W 2005 roku, kiedy ukazało się oryginalne wydanie książki Jaya, opublikowano także pracę Franka R. Ankersmita *Sublime Historical Experience*³, natomiast rok wcześniej książkę Craiga Irleanda *The Subaltern Appeal to Experience*⁴. Autorzy znają swe poglądy i odwołują się do siebie. Nie potrafię z pełnym przekonaniem podzielić opinii, że oto mamy do czynienia z udaną próbą odzyskania pojęcia po wielokroć odsyłanego do lamusa historii, ale bez wątpienia

¹ M. Jay *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008. Cytaty lokalizuję w tekście.

² Wyrazem tego zainteresowania była dwuczęściowa wielodyscyplinarna konferencja: „Nowoczesność jako doświadczenie”, która odbyła się w 2006 r. w Krakowie i w Warszawie. Referaty opublikowano w książce *Nowoczesność jako doświadczenie*, wstęp R. Nycz, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2006). W tym samym roku odbyła się konferencja teoretycznoliteracka „Literackie reprezentacje doświadczenia”. Jej rezultatem jest tom *Literackie reprezentacje doświadczenia*, red. W. Bolecki, E. Nawrocka, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2007.

³ F.R. Ankersmit *Sublime Historical Experience*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 2005.

⁴ C. Ireland *The Subaltern Appeal to Experience. Self-Identity, Late Modernity, and the Politics of Immediacy*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Ithaca 2004.

problematyka doświadczenia podlega ponownemu przemyśleniu. Jay w swej pracy nie zmierza do wyjaśnienia tego, czym jest doświadczenie, nie przedstawia i nie analizuje jednej, wybranej jego koncepcji, lecz zdaje sprawę z historii myśli, która różnie rozumiane doświadczenie czyni swym przedmiotem. Rysuje, jak sam to określił, mapę różnych jego znaczeń. Znajduje w niej wyraz zarówno kult doświadczenia, jak i zdecydowana wobec niego niechęć, a nawet kontestacja wyrastająca z przekonania o zwodniczym charakterze tego konceptu. Niemal emblematycznymi wrogami kategorii doświadczenia są w literaturze przedmiotu Joan Scott i Richard Rorty. Mamy więc do czynienia z historią idei.

Jay jest cenionym przedstawicielem tego gatunku refleksji historycznej. Cieszy się opinią wybornego „przewodnika po meandrach XX-wiecznej myśli społecznej, od labiryntów marksizmu po gąszcz francuskiego poststrukturalizmu”⁵. W przypadku *Pieśni doświadczenia* analizy wykraczają poza dwudzieste stulecie. Jakkolwiek Jay nawiązuje do starożytnych Greków, to w swą podróż po dziejach idei doświadczenia na dobre wyrusza dopiero wraz z Montaigne’em, by zakończyć ją, poszukując w poglądach Georges’a Bataille’a, Rolanda Barthes’a i Michela Foucaulta „poststrukturalistycznej rekonfiguracji doświadczenia”. Granicę zasadniczych badań wyznacza, zgodnie z podtytułem książki, amerykańska i europejska nowoczesność. Tytuł natomiast nawiązuje do *Pieśni doświadczenia* Williama Blake’a, cyklu, który wraz z *Pieśniami niewinności* miał odsonić przeciwstawne wymiary ludzkiej duszy. Jay uciekł się do niego, by z jednej strony podkreślić wielość współbieżnych „pieśni” doświadczenia, z drugiej natomiast – opór badanej „materii” wobec systematycznego wykładu. Jackson Lears swą recenzję z pracy Jaya rozpoczyna od przywołania sceny, która, jego zdaniem, powtarza się co pewien czas od dwustu lat w intelektualnej historii Zachodu: oto filozof konstruuje racjonalną argumentację na rzecz autentycznego doświadczenia, które nieomal zawsze definiuje jako nieracjonalne⁶.

Historia myśli – odkąd przyjmujemy, że społeczno-kulturowe konteksty myślenia nie są epistemicznie niewinne – bywa narażona na dwa typy niebezpieczeństw. Wynikają one bądź z przecenienia, bądź niedoceny roli tych kontekstów. W pierwszym przypadku pojawia się zarzut redukcji i symplifikacji badanych idei

⁵ Taką opinię wystawił Jayowi J. Lears przy okazji recenzji z *Pieśni doświadczenia*. Dwie najgłośniejsze dotychczas, wysoko cenione prace Jaya to *Marxism and Totality. The Adventures of Concept from Lukács to Habermas* (University of California Press, Berkeley 1984) oraz *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (University of California Press, Berkeley 1993). Fragmenty tej ostatniej przeczytać można w antologii tekstów pod redakcją i ze wstępem R. Nycza *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze* (Universitas, Kraków 2004). Ostatnio przedmiotem szczególnego zainteresowania Jaya było kłamstwo i jego rola w polityce, praca na ten temat jest w druku, a w przygotowaniu jest kolejna książka, tym razem o fotografii i nominalizmie.

⁶ J. Lears *Keeping it Real*, „The Nation” 2006, June.

oraz oskarżenia o zafałszowanie ich względnie własnej intelektualnej historii, w drugim – przedmiotem krytyki staje się nadmierne abstrahowanie od okoliczności, w jakich myśli się konstytuują i funkcjonują, w wyniku czego uproszczeniu ulega skomplikowana sprawa relacji historii idei z historią kultury i życia społecznego. Jay to zbyt wytrawny badacz, by wpaść w te zasadzki, jednak w ocenie niektórych recenzentów zbliża się raczej do drugiego bieguna i – jak ujął to jeden z nich – „rzadko spogląda na świat”.

Świat. Orędownicy doświadczenia bardzo często apelują o uwagę dla doświadczenia właśnie w imieniu „świata”, „rzeczywistości”, „życia”, „praktyki”, „autentyczności zaangażowania w rzeczywistość”, a przeciw abstrakcji myśli, teorii i złożonym zapośredniczeniom w naszych ze światem relacjach. Ów „świat” znaczy jednak rzeczy bardzo różne, podobnie jak rozmaite treści kojarzone są z jego doświadczeniem. Jay wiele z tej różnorodności w swym imponująco szeroko zakrojonym studium pokazuje i tym samym daje wgląd w przełomy i zwroty, jakie dokonały się w pojmowaniu doświadczenia.

Znaczącym bohaterem tej opowieści jest wspomniany już Montaigne, urastający tu jeśli nie do roli pierwszego filozofa doświadczenia, to na pewno myśliciela, który wyznaczył pewien nieomal paradygmat humanistycznej refleksji o tej kategorii. Próžno jednak u Montaigne’a szukać systematycznie wyłożonej koncepcji doświadczenia. Doświadczenie, o którym pisze francuski myśliciel, jest równie niezdyscyplinowane, pełne niekonsekwencji i otwarte jak kończący *Próby* esej o nim. Dojrzewający do dobrego życia i dochodzący do śmierci, czyli granicy doświadczenia jego podmiot, jakkolwiek jest racjonalny – a mimo sceptycyzmu ceni poznanie – to w jego żyłach płynie nie tylko „limfa rozumu”, lecz także krew uczuć i woli. Jest to ponadto podmiot prawdziwie ucieleśniony. Jak pisze Jay:

Stosunek Montaigne’a do ciała był postawą kogoś, kto zamieszkuje je w pełni jako przeżywaną rzeczywistość, nie zaś postawą obserwatora badającego je z oddalenia jako przedmiot w świecie. Samopoznanie nie powinno przypominać sekcji zwłok – to przecucie Montaigne’a przyczyniło się do porównania go z dwudziestowiecznymi fenomenologami, takimi jak Maurice Merleau-Ponty. (s. 49-50)

Montaigne w każdym razie, co jest istotne dla ujęcia jego poglądów przez Jaya, pojmuje doświadczenie całościowo, nie wyróżnia żadnego z jego aspektów, a ponadto interesuje go ono samo w sobie, w swej autoteliczności. Wydaje się to ważne w świetle kolejnych opowieści Jaya, których bohaterowie, myśląc o doświadczeniu czy podejmując na jego rzecz batalie, traktują je fragmentarycznie, koncentrując uwagę na określonych jego modalnościach oraz funkcjach.

Doświadczenie na usługach naukowego poznania staje się eksperymentem, swoistym narzędziem poznawania świata i weryfikacji pewnej – podług naukowych kryteriów – o nim wiedzy. Francis Bacon inicjuje dyskurs, w którym doświadczenie jest przede wszystkim kategorią epistemologiczną, grającą istotną rolę w sporach między empiryzmem a idealizmem. To, co w ujęciu Bruno Latoura nazywa się „pozaludzkiem świadectwem”, pojawia się – pisze Jay – w miejsce „świadków

Roztrząsania i rozbiory

z krwi i kości, których śmiertelność stała się czymś niestosownym w laboratoriach nowoczesnej nauki” (s. 62).

Krystalizujące się w XVIII wieku idee doświadczenia religijnego i estetycznego to ślady dalszego „rozpadu” doświadczenia. W części poświęconej doświadczeniu religijnemu najpierw pojawia się Kant, bowiem to on, zdaniem Jaya, znacznie wyprzedzając innych zwrócił uwagę na doświadczeniowy wymiar moralności. Ale to w buncie wobec sprowadzania doświadczenia religijnego do moralności, a tej do obowiązku, rodzi się Schleiermacherowska idea religii serca. Ten pastor i filozof jawi się jako jeden z ojców dziewiętnastowiecznej *Lebensphilosophie*. W waloryzacji życia natomiast tkwią źródła pojmowania doświadczenia nie jako *Erfahrung*, lecz jako *Erlebnis*, pojęcia na dobre rozpowszechnionego dopiero za sprawą biografii Schleiermachera autorstwa Wilhelma Diltheya⁷. Rozróżnienie doświadczenia pojmowanego jako *Erlebnis* i jako *Erfahrung* przewija się przez cały wywód Jaya. Przypisywane *Erlebnis*: intuicyjność, przedrefleksyjność, swoista bezpośredniość, intensywność emocjonalna to własności, które przesądzały o atrakcyjności tego pojęcia, ale także stawały się furtką dla nadmiernego subiektywizmu i irracjonalizmu w traktowaniu doświadczenia. *Erlebnis* zdaje się być pojęciem akcentującym doświadczenie niekiedy kosztem jego przedmiotu, choć niektórzy z jego zwolenników raczej woleliby mówić o dokonującym się w tym przeżywaniu świata ekstazy zespoleniu podmiotu i przedmiotu. Relacjonowana przez Jaya „pieśń” Rudolfa Otto, upominająca się o „świętość” jako źródło, przedmiot i moc religijnego doświadczenia, wpływała między innymi z obawy, że w zapoczątkowanej przez protestancką teologię trosce o głębię przeżycia religijnego rzeczywistość noumenalna jest redukowana do przeżyciowej, psychicznej właśnie, o której najpełniej wypowiedział się amerykański pragmatysta William James. Jego wyłożona w *Doświadczeniach religijnych* i *Prawie do wiary* koncepcja doświadczenia religijnego, jakkolwiek odwołuje się głównie do chrześcijańskich przypadków, a także, o czym nie pisze wprost sam James, a o czym wspomina Jay, do jego osobistego, głębokiego egzystencjalnego kryzysu, to jest propozycją niekonfesyjnego myślenia o doświadczeniu religijnym i próbą wytyczenia granic jego racjonalnego uzasadnienia i eksploracji. Jako gorliwy w swej młodości zwolennik *Erlebnis* pojawia się Martin Buber, słuchacz wykładów Diltheya i Simmla, późniejszy – czerpiący natchnienie z chasydyzmu – filozof dialogu. Przy tej okazji Jay wyjaśnia powody niestawy *Erlebnis* i niechęci do tego pojęcia, wyjątkowo ostro wyrażanej choćby przez Waltera Benjamina. Otóż *Erlebnis* pojawiało się w dyskursie legitymizacji I wojny światowej jako szczególnego wspólnotowego przeżycia, później znaleźć je można w faszystowskiej antycywilizacyjnej retoryce pochwały pierwotności i wspólnoty krwi.

⁷ Jako pierwsi dziejami pojęcia *Erlebnis* zainteresowali się Hans-Georg Gadamer i Rene Wellek, o czym pisze Karol Sauerland w przywołanym w pracy Jaya tekście *Od „wyobraźni” do „przeżycia”, czyli droga do Diltheya* zamieszczonym w jego książce *Od Diltheya do Adorna. Studia z esetyki niemieckiej* (PIW, Warszawa 1986).

Tłem dla „pieśni” doświadczenia estetycznego jest z jednej strony kruszejąca w kulturze Zachodu wiara w obiektywność piękna, a z drugiej coraz bardziej wyzwolona, autonomizująca się i suwerenna sztuka, funkcjonująca w przestrzeni publicznej podług nowych reguł. Jay pisze:

Zmiany te pozwoliły w nowy sposób skupić się na cielesnej, zmysłowej reakcji odbiorcy, jak też na jego zdolnościach do sądzenia. Podmiot, jaki wyłonił się w tym dyskursie, nie miał jednak podążać za swoimi cielesnymi pragnieniami i potrzebami. Lecz w tradycji, której kulminacją była Kantowska *Krytyka władzy sądzenia*, rozumiany był jako w sposób konieczny nastawiony obserwacyjnie, kontemplujący i bezinteresowny. (s. 244)

Późniejsze wykładnie doświadczenia estetycznego podważały tę tradycję, upominając się o jego „cielesność”, a także moralny, poznawczy i bardziej kreatywny wymiar. Przywołany przez Jaya Dewey jest rzecznikiem poglądu, że wszelkie praktyczne doświadczenia mają swą komponentę estetyczną. A niektóre z cytowanych przez Jaya interpretacji Deweyowskiej *Sztuki jako doświadczenia* eksponują także polityczną rolę doświadczenia estetycznego (por. s. 243).

Związkom doświadczenia i polityki Jay poświęca osobny rozdział, w ocenie Richarda Bernsteina jeden z najlepszych⁸. Autor pokazuje tu, jak odwołanie do doświadczenia może legitymizować zarówno racje konserwatywne, jak i postępowe. Zdaje także sprawę z interesującego, ostrego sporu o doświadczenie, jaki toczyli brytyjscy marksiści. Z jednej strony optujący za doświadczeniem, choć świadomi sprzeczności wpisanych w to pojęcie Raymond Williams i Edward Palmer Thompson, okreśłani mianem „humanistów”, z drugiej – generalnie przeciwni poznawczej waloryzacji doświadczenia „teoretycy”, radykalni myśliciele młodszej generacji, wyznawcy strukturalnego marksizmu Louisa Althussera – Perry Anderson i Terry Eagleton. „Humanisci” – przekonani o „nędzy teorii” – w historii „pisanej z dołu” widzieli szanse odzyskania doświadczenia tych, o których w ich przekonaniu upomnieć się należało. „Teoretycy” stronili od doświadczenia, wskazując na tkwiące w nim głębokie ideologiczne przesady.

Ostatnia z wyodrębnionych przez Jaya modalności doświadczenia to doświadczenie historyczne, rozumiane zarówno jako doświadczanie dziejów przez ich aktorów, jak i doświadczenia tych, którzy z perspektywy własnej terażniejszości są ich badaczami. Kwestiom historyczności samego doświadczania, jego zmian w czasie, które tak frapowały Waltera Benjamina i Theodora W. Adorno, Jay poświęca osobny rozdział pracy. Bohaterami opowieści o doświadczeniu historycznym są Michael Oakeshott, w którego niechęci do historii Jay dostrzega echo Nietzscheańskiego przekonania o „szkodliwości historii dla życia”; Wilhelm Dilthey, jako autor projektu krytyki – porównywalnej do Kantowskiej – poznania historycznego, w którym rolę kluczową pełni odtwórcze przeżywanie niegdyśszego *Erlebnis*; oraz Robin Collingwood z jego przekonaniem, że historia jest integralną częścią

⁸ Por. rec. R. Bernsteina w „Bryn Mawr Review of Comparative Literature” 2006 no 2.

Roztrząsania i rozbiory

doświadczenia, a nie tylko jego modalnością. W tej części pracy Jay zatrzymuje się także nad odzyskaniem przez historię „codziennego”, „zwyczajnego” doświadczenia, wspominając zarówno pierwsze próby „krytyki życia codziennego” dokonywane przez marksistów w latach trzydziestych dwudziestego wieku, mające swą kontynuację choćby w pracach Michela de Certeau⁹, jak i badania życia codziennego „nowej historii kultury”, korzystającej z inspiracji antropologii kulturowej Clifforda Geertza i Victora Turnera, oraz fascynację historią kobiet pozytywnie waloryzującą doświadczenie. Szeroko komentowany esej badaczki historii społecznej Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*¹⁰ z 1991 roku, Jay przywołuje jako wyraz najbardziej bezkompromisowego i bezpośredniego ataku na celebry doświadczenia w naukach historycznych. Jay wiąże jej stanowisko ze „zwrotem lingwistycznym”. Scott zakwestionowała poznawczy autorytet doświadczenia i wskazała na naiwność pojmowania historii jako odzyskiwania doświadczenia. Ostatecznie przyznała, że trudno byłoby się pozbyć „doświadczenia” ze słownika badaczy świata człowieka, ale, jak zauważa Jay, sama nie zaproponowała przebudowy tego kontrowersyjnego pojęcia. Natomiast wielkim zwolennikiem „odzyskania” doświadczenia dla historii jest wspomniany już Frank R. Ankersmit, holenderski historyk, łączony z nurtem narratywistycznym. Jego wspomniana już tu książka *Sublime Historical Experience*, choć ukazała się w tym samym roku, jest nieco późniejsza od pracy Jaya. Spotkała się głównie bądź z druzgocącą krytyką, bądź z lekceważeniem albo brakiem zrozumienia¹¹. Natomiast Jay w zasadzie nie ocenia poglądów Ankersmita, prezentuje go jako zrazu wielkiego entuzjastę „zwrotu lingwistycznego”, który rozczarowany nadto radykalnym konstruktywizmem i językowym transcendentalizmem związanych z nim koncepcji zwrócił się ku „fenomenologii doświadczenia historycznego”. Ankersmit w tej krótkiej prezentacji Jaya jawi się jako ktoś, kto „wiele przyswoił sobie z najbardziej prowokacyjnych dwudziestowiecznych prób postpoznawczej interpretacji kategorii doświadczenia” (s. 372), ktoś, kto zwrócił się ku alternatywie estetycznej, ale estetyczność potraktował jako wymiar na powrót całościowo rozumianego doświadczenia, w którym na plan pierwszy wysuwa się to, co doświadczone. Ankersmit jest przekonany, jakkolwiek prowokacyjnie by to nie brzmiało, o możliwości bezpośredniego doświadczenia przeszłości.

Amerykańscy recenzenci uważają, iż jednym z największych osiągnięć Jaya jest oddanie znaczenia amerykańskiego pragmatyzmu¹², zarzucają mu natomiast, że zbyt mało miejsca poświęcił „kultowi doświadczenia” w amerykańskiej literatu-

⁹ Por. M. de Certeau *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

¹⁰ J.W. Scott *The Evidence of Experience*, „Critical Inquiry” 1991 vol. 17 no 4.

¹¹ Przykład szczególnie ostrej krytyki pracy Ankersmita por. H. Mach *The Predicament of Experience*, „Modern Intellectual History” 2008 no 1.

¹² Por. recenzja R. Bernsteina.

rze i temu, co przez Johna J. McDermotta zostało nazwane „kulturą doświadczenia”, a co miało stanowić klucz do zrozumienia odmienności kultury amerykańskiej. Jay wspomina Ralphe W. Emersona, Walta Whitmana i Alfreda N. Whiteheada, ale daje wyraz przekonaniu:

O ile [...] przesadą byłoby twierdzenie, że kultura amerykańska zawsze opierała się na waloryzacji doświadczenia, to znacznie bardziej przekonująca wydaje się teza, że przynajmniej jeden z jej najsilniejszych nurtów intelektualnych nadał doświadczeniu wyróżnione miejsce. [...] Pragmatyści w twórczy sposób zmodyfikowali znaczenie doświadczenia w porównaniu z większością wcześniejszych ujęć... (s. 385)

Powrót do życia „doświadczenia” był, zdaniem Jaya, tym, co towarzyszyło podważeniu przez pragmatyzm tradycyjnych pojęć podmiotowości (por. s. 390). Ożywiała ten nurt filozofowania chęć „uleczenia pęknięcia między podmiotem a przedmiotem” (s. 447), a także dążność do przewyciężenia podziału doświadczenia na odrębne dziedziny. Jay przygląda się bliżej poszukiwaniom czystego doświadczenia czynionym przez Jamesa i koncepcji doświadczenia jako eksperymentu Deweya. O współczesnym renesansie zainteresowania pragmatyzmem, zdaniem Jaya, zdecydowała właściwa mu „antyfundamentalistyczna podejrzliwość wobec uniwersalistycznych pewników”, która kiedyś zbliżała go do europejskiego witalizmu, a później przesądziła o amerykańskim wkładzie pragmatyzmu w szeroko rozumiany postmodernizm. Rorty, niegdysiejszy filozof analityczny, a później zdeklarowany neopragmatysta, ostatni z bohaterów opowieści o doświadczeniu i pragmatyzmie, właśnie w nadmiernej waloryzacji doświadczenia widział zagrożenie dla tej cenionej także przez niego antyfundamentalistycznej orientacji pragmatyzmu. Dodać można, iż zdecydowanie wrogie stanowisko Rorty’ego wobec ważności i użyteczności kategorii doświadczenia przyczyniło się między innymi do kwestionowania jego pragmatystycznej tożsamości, a spory w tej sprawie przeżyły filozofa i trwają do dziś.

Miano „najbardziej złożonej i lirycznej pieśni doświadczenia” (s. 447) Jay przypisał „pieśni” Benjaminowskiej. Autor *Pasaży* wespół z Theodorem W. Adorno wystąpili w opowieści Jaya w roli piewców kryzysu doświadczenia czy wręcz jego zaniku. Wedle przywołanej opinii Detleva Caussena, „doświadczenie utraty doświadczenia jest jednym z najstarszych motywów teorii krytycznej” (s. 446). Współwystępuje on z dwoma innymi – urzeczowieniem i alienacją. Podczas gdy za tymi ostatnimi stać ma materialistyczne odczytanie idealizmu niemieckiego, „utrata doświadczenia” ma inne źródła. Jakże? Odsłania je – choćby w pewnym zakresie – swoista genealogia Benjaminowskiej koncepcji doświadczenia, w której istotną rolę gra powiązanie doświadczenia z pamięcią. Jay podnosi także kwestię ambiwalentnego stosunku Benjamina do kryzysu doświadczenia, co odróżnia go od jednoznacznie pesymistycznego w tym względzie Adorna. Jakkolwiek Adornowskie myślenie o doświadczeniu wiele Benjaminowi zawdzięcza i w wielu aspektach jest z nim zgodne, jak choćby w zdecydowanej krytyce Kantowskiej koncepcji tego zjawiska, to ostatecznie Adorno oddalił się od Benjami-

Roztrząsania i rozbiory

na. Różnice między nimi Jay zdecydował się pokazać poprzez ich odmienny stosunek do Hegłowskiego ujęcia doświadczenia omawianej kategorii. Podjął obszerną analizę obrony Hegla, z jaką wystąpił Adorno wobec ataku Heideggera. Stworzyło to okazję do wglądu w Heideggerowskie myślenie o doświadczeniu, które jest elementem tła ostatniego rozdziału.

Peregrynacje po historii idei doświadczenia Jay kończy polemiką z dość rozpowszechnionym przekonaniem, że pojęcie to traci ostatecznie swe znaczenie w myśli ponowoczesnej. „Wewnętrzny” wyraz daje temu choćby cytowany przez Jaya apel Jeana-François Lyotarda, by „doświadczenie”, które wymaga silnego podmiotu, instancji Ja, odesłać do lamusa historii jako przebrzmiałą figurę nowoczesności. A jednak pytania, które w kwestii doświadczenia postawili sobie Georges Bataille, tu jako swoisty prekursor myśli poststrukturalistycznej, Roland Barthes, Michel Foucault oraz Jacques Derrida (jeśli odpowiednio zinterpretować jego myśli, bowiem wprost raczej był wrogi tej kategorii) legły, zdaniem Jaya, u podstaw swoistej „rekonfiguracji doświadczenia” i mimo prób „spisania jego epitafium” zdecydowały, że ono ciągle w pewnych obszarach naszej myśli „pracuje”. Warto tu więc te pytania przywołać:

Czy możliwe są [...] doświadczenia godne tego miana, doświadczenia bez silnego, integralnego podmiotu, które zaprzeczałyby obecności, pełni, wewnętrznej głębi i narracyjnemu domknięciu? Czy może istnieć nie-fenomenologiczne pojęcie doświadczenia, nie tyle aktywnie „przeżywanego”, co takiego, które cierpi i znosi? Czy wiarygodne pojęcie doświadczenia musi oznaczać odrzucenie intuicji, że przedmiot, rzecz, inny do pewnego stopnia zamieszkuje lub nawiedza podmiot, myśl, aktanta, jaźń? Czy ekstazy decen-tracja „ja” może przynieść doświadczenie, nie mieszczące się w integralnym, spoistym ego? (s. 519)

Mnoży więc Jay znaczenia i konteksty „doświadczenia”. Jest świadom, że swoim sposobem wykładu mógł się przyczynić do pogłębienia naszej niepewności w obcowaniu z tą problematyką. Przyznaje, że wyruszając w tę „podróż” (zawartą w niemieckim *Erfahrung*), gotów był na „niebezpieczeństwa” (wpisane w rdzeń angielskiego *experience*); przyznaje, że nie zaprojektował celu podróży, przekonany przez Gadamera o wpisanej w doświadczenie otwartości. Wspominany już tu recenzent *Pieśni doświadczenia*, R. Bernstein, dostrzegł jednak w pracy Jaya pewien porządek, a raczej schemat, mianowicie scharakteryzował jego projekt jako *quasi*-Hegłowski. Z wyraźnym naciskiem na „*quasi*”. Zrezygnował bowiem Jay z ogólnej syntezy, nie sugerował, iż każde stadium zawiera się w następnym. Jednak w całościowej koncepcji doświadczenia Montaigne’a dostrzega Bernstein strukturalny odpowiednik Hegłowskiej inwokacji naiwnego holizmu wczesnej greckiej kultury, później odpowiednio następują fragmentaryzacje całości i specjalizacje, a w XX wieku poszukiwania antidotum na rozpad doświadczenia – bardziej całościowej alternatywy. Patrząc na sprawy od strony podmiotu doświadczenia, mamy najpierw obraz doświadczenia z silnym, pełnym, zadowionym w swojej cielesności podmiotem, który w kolejnych omawianych koncepcjach

podlega odcieśnieniu, różnorodnej sublimacji, redukcji do wybranych władz umysłu, by ostatecznie zostać wydziedziczonym z doświadczenia, po czym pojawiają się próby myślenia o doświadczeniu bez podmiotu. Colin Koopman, kolejny recenzent pracy Jaya, dostrzega w narracji *Pieśni doświadczenia* Kantowsko-Weberowską koncepcję modernizmu podzielonego na trzy zasadnicze sfery doświadczenia. Koopman uważa, że Jay zbagatelizował siłę wpływu Kanta na ten kluczowy dla modernizmu „podział” doświadczenia, a tym samym na własną historiograficzną procedurę, czego rezultatem jest to, iż prezentacja modernizmu ma w pracy Jaya, jak twierdzi Koopman, tendencję do swoistej niekrytycznej samo-prezentacji.

Podkreślana przez wielu rzetelność studium Jaya nie uchroniła go od krytyki, na którą, zdaniem Bernsteina, Jay sam się wystawił, nie rysując wystarczająco jasno kryteriów wyboru materiału. Sam Bernstein bardzo wysoko ocenia studium Jaya, ale wypomina mu brak jakiegokolwiek stematyzowania koncepcji Freuda i psychoanalizy, a także nieobecność dwóch postaci, które w jego mniemaniu radykalnie zmieniły nasze myślenie o doświadczeniu: Edmunda Husserla i Ludwiga Wittgensteina. Jay oczywiście wspomina o obu tych filozofach, ale w istocie nie poświęca im większej uwagi. W książce wyraźnie obecne są w zasadzie tylko trzy perspektywy: pragmatyzm, teoria krytyczna i poststrukturalizm. Brak zarówno myśli psychoanalitycznej, jak i fenomenologicznej jest zapewne rezultatem tego, iż Jay nie stawia w ogóle kwestii doświadczenia a świadomość. Wyeksponowanie pragmatystycznej koncepcji doświadczenia usunęło zupełnie w cień znaczenie myśli fenomenologicznej, a bez wątplenia była to ta filozofia świadomości, która wypracowała zdecydowanie nową ideę doświadczenia. Jay, jak zrozumiałam, dystansuje się wobec Husserlowskiego rozumienia doświadczenia ze względu na wpisaną weń koncepcję transcendentального podmiotu. Nowość koncepcji fenomenologicznej polegała w dużej mierze na jej antypsychologizującym i antypozytywistycznym charakterze, co znalazło swój wyraz w rozumieniu nie tylko podmiotu, ale i przedmiotu doświadczenia. Otóż sens okazuje się tu tym, co bezpośrednio doświadczane, a konstytucja sensu jest swoistym modelem doświadczenia. Swego czasu Krzysztof Michalski zauważył, że antypsychologizm Husserla, wyrażający się w przeświadczeniu, że możemy doświadczać rzeczy ogólnych, miał podwójnego adresata: obok psychologizmu, redukującego sens do faktów, także „logycyzm”, próbujący ujmować sens jako strukturę niezależną od empirii. W polemice tej Michalski dostrzegał krytykę przekonania, że doświadczenie można wyjaśnić, odwołując się do zewnętrznych wobec niego okoliczności, konstatował, że w propozycji Husserla podlega ono jedynie „rozjaśnieniu” od wewnątrz¹³. Tak jak z perspektywy filozofii Hegla i inspirowanych przez nią koncepcji doświadczenia bezzasadne wydają się pytania o pre- czy supramyślowe doświadczenia, tak perspektywa fenomenologiczna, w której doświadczana

¹³ Por. K. Michalski *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988.

oczywistość przecież nie jest sądem, umożliwia myślenie o doświadczeniu źródłowym¹⁴. W końcu fenomenologia poprzez swe zainteresowania „światem naturalnego nastawienia” stanowiła także filozoficzną legitymizację i waloryzację doświadczenia codziennego, o którym Jay pisze jedynie przy okazji analizy badań historycznych. Można dodać, że dziś w fenomenologii – podobnie jak w pragmatyzmie – znaczenie „doświadczenia” bywa skrajnie różnie oceniane. Bernhard Waldenfels w radykalizacji fenomenologicznej koncepcji doświadczenia widzi szansę dalszego rozwoju fenomenologii. Jego projekt fenomenologii responsywnej eksponuje doświadczenie obcości rozumiane jako wydarzenie patyczne. Ferdinand Fellmann uważa jednak tę propozycję za drogę nie tyle obiecującą, co ślepa¹⁵.

W tym miejscu może warto wyrazić żal, w żadnym razie zarzut, iż Jay w swych imponująco rozległych lekturach nie natknął się na Floriana Znanieckiego, jego *Cultural Reality*. Znaniecki bowiem czynił doświadczenie punktem wyjścia swego kulturalizmu, a w projekcie tym dostrzega się jedną z pierwszych oryginalnych prób połączenia wątków fenomenologii i pragmatyzmu¹⁶. Znalazłby tu Jay sojusznika w krytyce postrzegania podmiotu doświadczenia na modłę fenomenologii Husserlowskiej.

W rozprawie Jaya spodziewałam się jeszcze jednego wątku, mianowicie sproblematyzowania doświadczenia w kontekście świadectwa jako swoistego poznawczego wyzwania dla współczesnej humanistyki, tak mocno zainteresowanej pamięcią i tym, co zyskało miano kultury posttraumatycznej, ale może to po prostu kolejna, dopiero szukająca swego wyrazu pieśń doświadczenia i jest za wcześnie, by czynić ją przedmiotem badań historii idei.

14 Z wielkiej złożoności problemu źródła i źródłowości oraz ważności tej kategorii w filozofii Husserla zdaje dogłębnie sprawę Barbara Skarga w *Kwartecie metafizycznym* (Universitas, Kraków 2005). Doświadczenie źródłowe jako problem filozofii jest przedmiotem dociekań Cezarego Woźniaka, który analizuje je, wychodząc od wczesnej filozofii Husserla i Heideggera. Pokazuje poststrukturalną dekonstrukcję źródłowości w świetle krytyki metafizyki obecności, by w końcu zadeklarować restytucję doświadczenia źródłowego na podstawie późnej filozofii Heideggera, traktując jego propozycję jawności jako doświadczenie źródłowe (C. Woźniak *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Wydawnictwo A, Kraków 2008).

15 Por. rozmowa o przyszłości fenomenologii z F. Fellmannem oraz B. Waldenfelsem *Radykalizacja doświadczenia jako podstawa fenomenologii* („Fenomenologia” 2003 nr 1).

16 Szerzej o tym pisałam w artykule *Doświadczenie rzeczywistości jako doświadczenie wartości w świetle kulturalizmu Floriana Znanieckiego*, w: *Wokół koncepcji kultury Floriana Znanieckiego*, red. K. Łukasiewicz, Arboretum, Wrocław 2008; por. także M. Kuszyk *Floriana Znanieckiego koncepcja rzeczywistości konkretnej. Przyczynek do nie-Husserlowskiej teorii doświadczenia*, w: *Studia z polskiej myśli filozoficznej 1900-1939*, red. L. Gawor, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997.

Wolska Konfiguracje i rekonfiguracje doświadczenia

Pieśni doświadczenia autor kończy zachętą, by czytelnicy udali się w dalszą drogę już sami. Lektura książki, nie tylko jej nurtu głównego, ale także niezwykle bogatych, odsyłających w różne strony przypisów, sprzyja otwartości wobec tej zachęty i jest gwarancją, że w drogę wyruszymy wyjątkowo dobrze przygotowani, choć – podobnie jak Martin Jay – dotrzeć możemy w inne, niż się spodziewamy, rejony.

Dorota WOLSKA

Abstract

Dorota WOLSKA
University of Wrocław

Experience (Re)Configured

Review of the book: *Martin Jay, Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, trans. Agnieszka Rejniak-Majewska, Universitas, Kraków 2008.

Martin Jay's *Songs of Experience* is a spending example of the history of ideas. Presented is a map of meanings of the notion of 'experience' in the European and American afterthought, starting with Michel Montaigne's concept through to considerations of 20th-century French poststructuralists. Experience, initially treated as an integral concept, gets 'decomposed' into cognitive, religious, aesthetic, political and historical experience, which is followed by an idea of fading experience and, lastly, a concept of experience without a subject, and attempts at getting the idea 'regained'. Critics have seen in Jay's work a quasi-Hegelian pattern, as well as a Kantian-Weberian model of division of modernism into three basic areas of experience. Jay does not clearly put forward the criteria for selection of concepts under analysis; he takes three perspectives into consideration: the one of critical theory, pragmatic, and poststructuralistic. The most serious thing seems to be no phenomenology taken into account within which a new anti-psychologistic and anti-positivist concept of experience has appeared.