

# RECENZJE I OMÓWIENIA

Jakub Momro

## (Nie)ludzkie doświadczenie

Postać Martina Jaya coraz bardziej ogromnieje w świecie humanistycznym. Siła jego projektów nie tkwi jednak w oryginalności podejmowanych przezeń tematów czy w wyjątkowości idei, które chciałby zaproponować, lecz raczej w tym, że amerykański autor dopracował się własnej metody historycznej, którą – co prawda – trudno jednoznacznie przyporządkować do konkretnej szkoły, ale dzięki temu właśnie rozmach i styl poszczególnych jego zamysłów przyciągają uwagę. A zatem kolejna wersja „historii idei”? Zapewne takie określenie byłoby najbliższe, choć echa Lovejoya czy Berlina są tu ledwie słyszalne... Za dużo w książkach autora *Pieśni doświadczenia* europocentryzmu, przywiązania do sceptycznego, refleksyjnego modelu nowoczesności. Jay zaczynał bowiem jako autor gruntownych studiów poświęconych zmaganiom losom Szkoły Frankfurckiej<sup>1</sup>, dziejom marksizmu i pojęcia „totalności” w myśli niemieckiej<sup>2</sup>. Później przyszedł czas na myśl francuską – pisze monumentalną historię „władzy wzroku” w teorii i filozofii od Bergsona do Derridy<sup>3</sup>. Wreszcie: bodaj najambitniejsze zadanie, równie rozległe studium poświęcone kategorii doświadczenia, czyli pierwsza książka Jaya, którą otrzymuje polski czytelnik<sup>4</sup>.

Trudno poczytywać jego studium za objaw czy rezultat mody na to pojęcie. Amerykański badacz postępuje często na przekór najgłośniejszym deklaracjom o całkowitym rozpadzie doświadczenia (*vide* Agamben)<sup>5</sup>, raczej –

<sup>1</sup> Zob. M. Jay, *The Dialectic Imagination: A History of Frankfurt School and Institute of Social Research 1923–1950*, Boston 1973.

<sup>2</sup> Zob. M. Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley 1984.

<sup>3</sup> Zob. M. Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley 1993.

<sup>4</sup> Zob. M. Jay, „*Pieśni doświadczenia*”. *Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008.

<sup>5</sup> Zob. G. Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of experience*, przeł. L. Heron, London 1993. Refleksja Agambena przenika całą książkę Jaya, stając się skrzętnie ukrywany przez autora punktem odniesienia dla jego wyводу.

ostrożnie i skrupulatnie przygląda się poszczególnym autorskim propozycjom i językom zmagającym się z wielokształtnością i nieuchwytnością omawianej kategorii. Stawia pytania o to, jak można myśleć i pisać o doświadczeniu, a zarazem: w jaki sposób uczynić z myślenia i pisania rodzaj doświadczenia; jak rozmaite ludzkie i zbiorowe doświadczenia zostają uwikłane w sferę *praxis*, a więc w jaki sposób można mówić zarazem o pewnej „polityce doświadczenia”, jak i „doświadczeniu polityki”; zastanawia się także nad miejscem doświadczenia w religii i estetyce. Nad tymi gruntownymi rozważaniami historycznymi i filozoficznymi unosi się stale duch nowoczesnej niepewności i lęku o kondycyjny wymiar podmiotu; nie tyle jednostki rozumianej jako spełnienie antropologicznego projektu, ile podmiotu właśnie, który utracił już dawno wiarę w niewinność i oczywisty charakter pojęcia świadomości, humanizmu, poznania czy rozumienia, i który pozostaje wyalienowany, ambiwalentny, uwikłany w najrozmaitsze systemy znaczeń i rodzaje ekonomii symbolicznych. Doświadczenie jest więc dla Jaya czymś aporetycznym w najgłębszym sensie – przynależy do podmiotu, ale równocześnie zostaje od niego odseparowane, decyduje o człowieku, przeobraża zarówno jego myślenie, jak i losy, ale zarazem sprawia, że jego egzystencja nie może się stać do końca zrozumiała i jasna.

## 1. Montaigne i Descartes, czyli całość i część

Bez trudu można wskazać, gdzie tak naprawdę wchodzimy do „ogrodu doświadczenia o rozwidlających się ścieżkach” – wszystko rozpoczyna się wraz z Montaigne’em. Autor *Prób* jest absolutnym prawodawcą pojmowania człowieka jako całości: zależnej tyleż od intelektu i zdolności do rozumowego opisywania świata, ileż od rytmów ciała, od jego poruszeń i zmysłowej niepewności. Tej całości egzystencji nie sposób podzielić na poszczególne właściwości, rządzi nimi ciekawość i niecierpliwość wobec systematycznego poznania, nieufność wobec epistemologicznych procedur, które zamiast odsłaniać strukturę rzeczywistości, skutecznie od niej separują podmiot. Sama zaś zasada poszerzania pola wiedzy staje się nieoczekiwane jedynym wiarygodnym doświadczeniem. Ten gest oddalania jest być może najbardziej dramatycznym znakiem rozdarcia scalonej wersji podmiotu nowożytnego w wersji przedstawianej przez autora *Prób*. Z jednej strony niezaspokojona żądza poznania, która – jak wiadomo – jest również pragnieniem władzy świadomego podmiotu, panowania nad zewnętrzną, empiryczną rzeczywistością, z drugiej – tęsknota za tożsamością, za „byciem panem we własnym domu”, marzenie o totalności egzystencji – dopuszczenie do siebie zarówno tego, co zmysłowe, jak i tego, co racjonalne.

Czy takie pojednanie może się udać? Czy Montaigne rzeczywiście proponuje bezproblemową, holistyczną wizję człowieka, w której każda sprzecz-

ność, względność czy niejasność zostaje podporządkowana naczelnemu hasłu mądrościowej najpierw wiwisekcji, a później autokreacji? Jay wskazuje, co prawda, na ten aspekt przesilenia, który dostrzec można w esejach francuskiego humanisty, ale – zapewne dla spójności własnego wyводу – opowiada się za antropologiczną dominantą całości w stanowisku Montaigne’a. Tymczasem można spojrzeć na całą rzecz inaczej<sup>6</sup>. Doświadczenie wydaje się bowiem niemal synonimem tytułowej „próby”, nieustannego ekskursu, pełnego zawałań i niepewności, podejmowanego po to, by dotrzeć ostatecznie do zasady tego, co realne. Zauważmy, że tekst zamykający całość dzieła jest wejściem prawdopodobnie w najbardziej ironiczny rodzaj gry, na jaki Montaigne się zdobywa – gry, w której podmiot w rezultacie okazuje się funkcją nieustannego odwiekania oczywistej obecności „prawdziwego życia”, realizuje się jako pochodna dystansu, który jest i konieczny, by można było w ogóle mówić, i przekłety dlatego, że w rezultacie z egzystencji na placu boju pozostaje jedynie poświęcony jej dyskurs, to znaczy rozmaite, stworzone naprędce, tymczasowe języki, którymi można by było objąć wielowymiarowe, nieuchwytnie doznanie świata i zanurzonego w nim istnienia. Tę ironię można czytać jako niemożliwość podjęcia finalnej decyzji, wskazującej, która ze stron bierze ostatecznie górę: czy zaufanie do kalkulacyjnego rozumu, który odkrywa za każdym razem, wciąż na nowo, warunki, w jakich możliwe i wiarygodne jest postrzeganie świata, czy może raczej to, co zmysłowe, cielesne, przypadkowe, nieoswojone, zebrane bezładnie w rodzaj skumulowanej mądrości. Dwa fragmenty z Montaigne’a mówią o tym dobitnie:

Więcej jest roboty z tym, aby interpretować interpretacje niż samą rzecz; więcej jest książek o książkach niż o innych przedmiotach. Nic nie robimy, jeno głosujemy się nawzajem<sup>7</sup>.

i dalej:

Szukamy innego stanu, dlatego że nie rozumiemy użytku naszego; wychodzimy poza siebie, ponieważ nie wiemy, jak się zażyć. Próżno wszelako wspinać się na szczudła; i na szczudłach trzeba nam chodzić swoimi nogami; na najwyższym tronie świata i tak siedzimy jeno na własnym zadku<sup>8</sup>.

W panoramicznym ujęciu Jaya naturalnym oponentem takiego stanowiska jest Descartes. Nie myślę tu jednak o słynnym argumencie z podziałem na *res extensa* i *res cogitans* oraz wprowadzeniu prostej hierarchii w relacji duszy i ciała, lecz o dystynkcji innego rodzaju, o uznaniu, że to możliwość samego faktu rozróżnienia jest tak naprawdę istotna. *Medytacje o filozofii pierwszej* pokazują więc przede wszystkim nie tyle rozbicie scalonego dotąd podmiotu (jako normatywnej jedności antropologicznej), ile próbę ustanowienia osta-

<sup>6</sup> Zob. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris 1993, s. 40–41 oraz 250.

<sup>7</sup> M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1957, t. 3, s. 375.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 442.

tecznego gwaranta wszelkich możliwych doświadczeń (zarówno w sensie eksperymentu, testowania, badania, jak i skupienia całej wiedzy o życiu). Jak przenikliwie pisze Jay:

nowe utożsamienie wiarygodnego i pewnego doświadczenia ze sprawdzalnym eksperymentem oznaczało przekonanie o powtarzalności i publicznym charakterze doświadczenia, przynajmniej od kiedy odwoływano się do niego niczym do prawomocnego źródła poznania<sup>9</sup>.

Kartezjańska metoda zainaugurowała zatem nową wersję metafizyki: jej nadrzędnym celem było ostateczne ugruntowanie wiedzy, która z wielokształtnego, „dzikiego” doświadczenia mogłaby się przemienić w poprawną strukturę myślenia. Ta epistemologiczna sankcja w niesłychany sposób zaciążyła na relegowaniu pojęcia doświadczenia do sfery kontyngencji, wtórności i podrzędności, podczas gdy tryumfy święcił coraz bardziej restrykcyjny i coraz ściślej proceduralny rozum, ustanawiający hierarchię i nade wszystko oczyszczający podmiot ze wszystkiego, co mogłoby przypominać o jego kondycyjnym wymiarze. Podmiot miałby stanowić konstrukcję metafizyczno-poznawczą, z której musiałyby zostać wykluczone fakty historyczności i cielesności jednostki. Holistyczna koncepcja doświadczenia, w którą – ze sporą dozą sceptycyzmu – wierzył Montaigne, dla Descartes’a była już niemożliwa do obrony. Całość mogła być jedna i transcendentna – miała nią być zatem boska, metafizyczna gwarancja ontologiczna i poznawcza, dzięki której każde ludzkie działanie, nawet błąd, mogły być legitymizowane. Wysiłki zmierzające do tego, aby jednostka mogła się stać samoświadomym podmiotem, dawały się usprawiedliwić jedynie tym właśnie faktem, ale z tego też powodu musiały – w ostatecznym rezultacie – okazywać się jedynie częściowe, fragmentaryczne i ograniczone. Trudno więc nie przyznać autorowi *Pieśni doświadczenia* racji, kiedy mówi, że aby możliwe było utrzymanie teoretyczno-poznawczego statusu podmiotu kartezjańskiego, trzeba było zapomnieć o kwestii czasowości jednostki. Innymi słowy, *Medytacje* zainicjowały myślenie o podmiocie bez historii, a zatem o „ja” świadomym siebie, ale postawionym poza kwestią śmierci i ostatecznie – w jakimś stopniu – nieludzkim.

## 2. Między empiryzmem i transcendentalizmem

Jay doskonale wychwytuje tę skomplikowaną relację pomiędzy tendencją do nadawania ścisłości poszukiwaniom filozoficznym i sytuacją niemożności wyjścia poza skażenie materialnością świata, którego się doświadcza. Dualizm kartezjański, który – jak dobrze wiadomo – nie jest wcale taki oczywisty<sup>10</sup>, nie tyle całkowicie anihilował doświadczenie, ile skutecznie przemieszczał

<sup>9</sup> M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, s. 58.

<sup>10</sup> Zob. na ten temat np. J.-L. Nancy, *Ego sum*, Paris 1979.

je w sferę naukowego eksperymentu. Po tym kartezjańskim zwrocie w kierunku epistemologicznie pojmowanej podmiotowości wraz z Kantem pojawia się kolejne niezwykle znaczące przeformułowanie kategorii doświadczenia. Jay słusznie wydobywa wątek często zapomniany (bądź celowo prześlępiany) przez komentatorów autora *Krytyki czystego rozumu*. Pozornie doskonale znane połączenie, jakiego dokonał Kant, czyli związanie tradycji empiryzmu z dziedzictwem kartezjańskim, pozwala zobaczyć doświadczenie jako źródłowy sposób formowania się podmiotowości. Dojrzałe „ja” nie może być już pogrążone w dogmatyzmie dualizmu i wciąż bezgranicznie ufać w prymat metafizycznej podstawy, lecz powinno się ustabilizować niejako na przekór tej gwarancji. „Przewrót kopernikański” nie polega jednak na prostym odwróceniu relacji panowania i podległości. Nie jest tu bowiem istotne to, że podmiot w wersji kantowskiej całkowicie panuje nad przedmiotem, czy wręcz go ustanawia, lecz to, że zamiast pojęć gwarancji, pewności, ugruntowania pojawia się kategoria krytyki, która nie posiada żadnego zaplecza substancjalnego.

Owszem – jak wiadomo – Kant zakłada istnienie rzeczywistości, czy też mówiąc bliższym nam językiem: realności, która nie poddaje się substytucji; jest ona trwała, ponieważ pozostaje poza zasięgiem języka i komunikacyjnego obiegu<sup>11</sup>, ale ta transcendentalna podstawa nie zwalnia z obowiązku nieustannej negocjacji pomiędzy świadomością i zewnętrznym wobec niej światem. Jasne też jest, że dla Kanta sama doznawana zmysłowość nie jest w żadnej mierze miarodajna. Inaczej niż dla Hume’a nietrwałość zjawiska nie może decydować o niestabilności świadomej sobie jednostkowości. Tak rodzi się podmiot, który w toku krytycznej podejrzliwości nieustannie testuje własne podstawy, ale też – co z interesującego nas punktu widzenia najistotniejsze – jest skazany na czerpanie z doświadczenia pojmowanego jak najbardziej empirycznie. Można więc powiedzieć tak oto: zamiast metapodmiotu poznania, uzyskującego legitymizację metafizyczną, pojawia się żywotna jaźń twórcza, działająca pomiędzy cielesnym doświadczeniem zakotwiczenia w świecie i czystą potencjalnością myśli. Poglądowo tłumaczy cały ten mechanizm Jay:

„Zewnętrzne doświadczenie” nie jest jednak w całości pochodną tych przedmiotów. Wymaga ono podmiotowego ukonstytuowania, które jest spontaniczne i konieczne; nie można, jak twierdził Kant, zobaczyć słonia poza czasem i przestrzenią, chociaż można go jako takiego *pomyśleć*, jako istniejącego poza zasięgiem ludzkiego poznania. [...] Doświadczenie z samej swej natury zakłada trwanie w czasie – *Erfahrung* jest podróżą – jak również przestrzenne usytuowanie, które jest w sposób konieczny relacyjne<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Mówiąc w ogromnym skrócie: Kantowska nauka o tym, co realne, powróciła w drugiej połowie XX wieku w całkiem niespodziewanych miejscach. Najwyraźniejszym bodaj przykładem tego powrotu jest namysł Lacana nad etycznym znaczeniem „rzeczy samej w sobie”.

<sup>12</sup> M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, s. 115.

### 3. Wcielenie i estetyka

Kant, łącząc w pojęciu krytyki idealizm i empiryzm oraz nadając temu pojęciu sankcję doświadczenia, doprowadził do końca pewien wątek w myśli Zachodu – podmiot miał się stać odtąd miejscem, w którym wrażenia zmysłowe dostarczają danych, niezbędnych do rozpoczęcia rzeczywiście istotnej pracy rozumu. Wciąż jednak zasada krytyki nie pozwalała nadać filozofii świadomości pełnego, choć nie naiwnie holistycznego charakteru. Krytyka, dezawuuując przekonanie, że istnieje możliwość bezpośredniego dostępu do tego, co realne, równocześnie uruchomiła możliwość innego rodzaju – rozum nie tyle miałby stanowić ostateczną instancję doświadczenia rzeczywistości, ile samo myślenie powinno się stać doświadczeniem dojrzałej jednostki. Choć więc autor *Krytyki czystego rozumu* dość daleko odszedł od reprezentacyjnego modelu myślenia, od korespondencyjnej koncepcji prawdy, to na jego filozoficznej spekulacji zaciążyła – paradoksalnie – wiara w uniwersalną i ponadczasową moc subiektywności. Tymczasem – jak wskazuje Jay – najciekawsze suplementy do kantowskiego generalnego pomysłu na podmiot i doświadczenie oraz relacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi, nadeszły ze strony dyskursu religijnego i estetycznego.

W pierwszym wypadku mam na myśli wejście na scenę filozoficzną hermeneutyki, która za sprawą Schleiermachera pozwalała przemyśleć kategorię podmiotowości z dala od uwikłania w relację władzy nad zewnętrznym światem przedmiotowym. Teologiczne podglebie hermeneutyki jest w takim ujęciu subiektywności nad wyraz widoczne, ale nie tyle – jak można by było się spodziewać – w samej metodzie egzegezy, ile w samym stosunku do kwestii warunków ustanowienia jakiegokolwiek formy podmiotowości. Nie był już zatem istotny oświeceniowy model „dojrzałości”, polegający na tym, że jednostka staje się prawodawcą prawa moralnego, lecz to, by ocalić możliwość pogodzenia – mówiąc skrótowo – Aten i Jerozolimy. Struktura rozumienia nie tyle więc służyła nieustępliwemu poznawaniu rzeczywistości, ile przeobrażała się w strukturę doświadczenia najbardziej podstawowego, czyli religijnego. Powiada Jay:

Ludzka wolność, przekonywał Schleiermacher, musi być usytuowana empirycznie, uwarunkowana przez szereg skończonych realiów egzystencji, jest raczej aposteriorycznym wynikiem niż aprioryczną daną. To, co w zakresie metodologii rozślawi on jako koło hermeneutyczne, rezygnując z absolutnych punktów wyjścia czy transcendentálnych podstaw poprzedzających zanurzenie się w kontekst znaczenia, w obszarze doświadczenia ujawniało się w tej właściwości podmiotu, jaką jest jego osadzenie w świecie. Takie osadzenie stanowiło w pewien sposób odbicie Wcielenia, zadając kłam podtrzymywanej przez deistów wizji Boga, który wcale nie ingeruje w świat<sup>13</sup>.

Apologia doświadczenia jako czegoś, co da się interpretować religijnie, niesie z sobą jednak spore niebezpieczeństwa. Doskonałym ich przykładem

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 146–147.

jest – analizowany przez Jaya – wczesny etap refleksji Martina Bubera, etap, w którym kult przedrefleksyjnego, nieokreślonego przeżycia, czyli *Erlebnis*, może prowadzić do groźby substancjalizacji pojęć. Wówczas to nie można ich sprawdzić w toku intersubiektywnej debaty. „Wcielenie” i „przeżycie”, przeciwstawione mądrości kumulatywnego doświadczenia i sprawdzalności naukowego eksperymentu, zamiast uratować religię w nowoczesnym, odczarowanym świecie jako – można by rzec – sam warunek możliwości „aura-tycznego” doświadczenia, skazują ją na istnienie jako rodzaj bałwochwalstwa w modernistycznym świecie, z którym trudno podjąć jakąkolwiek dyskusję.

Wydaje się, że dużo więcej możliwości przynosi dyskurs estetyczny. Bezinteresowna kontemplacja, czyli zasada wypracowana przez Kanta, pozwoliła przede wszystkim uchronić doświadczenie estetyczne przed groźbą popadnięcia w irracjonalizm, jakie gwarantował absolutny prymat *Erlebnis*. Obcowanie z dziełem sztuki jest przeżyciem, ale specyficznego rodzaju, to znaczy takim, o którym możemy wydać sąd, łączący samo doświadczenie z najwyższą formą intelektualnej subtelności. Koncepcja Kanta jest w panoramie dyskursów dotyczących doświadczenia estetycznego najważniejszym, choć – trzeba przyznać – najczęściej negatywnym punktem odniesienia dla następujących po niej teorii. W tym miejscu wypada zaznaczyć kilka wątków, których historyczną rangę autor – zapewne całkiem świadomie – obniżył. To przede wszystkim koncepcje Heglowskiego i romantycznego *Bildung*, które – w różnych wersjach – powróciły do łask w ostatnich kilkudziesięciu latach<sup>14</sup>. Jay tę tradycję traktuje nieco po macoszemu. Jak sądzę, całkiem niesłusznie, brak bowiem dialektyczno-ironicznego wzorca w jego ujęciu okazuje się dotkliwy i uniemożliwia precyzyjne wyjaśnienie niektórych stanowisk (Benjamina, Adorna, amerykańskich filozofów odnoszących się do Emersona). Tak czy inaczej, konkluzja, do jakiej dochodzi autor *Permanent Exiles*, jest doniosła:

Jak dotąd nie został osiągnięty żaden konsensus co do tego, czym doświadczenie estetyczne naprawdę jest lub być powinno, jakie i na ile szczele są granice, dzielące je od innych odmian doświadczenia, i czy ma ono zadowolić się swym autonomicznym statusem czy też starać się utwierdzić swoją suwerenność ponad innymi typami doświadczenia. [...] O ile doświadczenie oznacza pasywne oczekiwanie na coś przychodzącego z zewnątrz, co zaskoczy nasze oczekiwania, spotkanie z tym, co inne i jeszcze nieopanowane, to można powiedzieć, że doświadczenie pisania o doświadczeniu estetycznym możliwe jest właśnie dzięki tej szczęśliwej okoliczności<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Teza może się wydawać dyskusyjna. Jednak tradycja myślenia dialektycznego jest równie silna, jak dziedzictwo estetyki Kanta. Dość wspomnieć ważną z tego punktu widzenia propozycję doświadczenia estetycznego Karl-Heinza Bohrera, który łączy oba wątki myślenia. Podobnie ma się rzecz z romantyzmem, przy czym, sytuacja wydaje się nieco sprawiedliwsza dla koncepcji romantyków, które odżywają w dyskursach tak różnych autorów, jak: P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, J. Rancière czy H. Bloom.

<sup>15</sup> M. Jay, *Pieśni doświadczenia*, s. 245.

#### 4. Życie, życie...

Doświadczenie wiąże się więc z egzystencją w najściślejszy sposób, albo inaczej: jest elementem żywiołu życia, które wdziera się do uporządkowanej struktury myślenia. W swojej wędrówce przez dzieje „uniwersalnego tematu” Jay pokazuje, że takie nastawienie było najistotniejsze dla amerykańskich pragmatystów. William James i John Dewey, ale także – choć oczywiście nieco inaczej – Richard Rorty odnosili się do doświadczenia nie jako do kategorii czy pojęcia, lecz jako do centralnej stałej antropologicznej. Dlatego czytany z tej perspektywy amerykański pragmatyzm wydaje się – co wcale przecież nieoczywiste – repetytywny, wtórny i teoretycznie dość naiwny. Prymat życia i „czystego doświadczenia” *de facto* nie uległ osłabieniu aż do „konwersacyjnego transcendentalizmu” Rorty’ego, który – kładąc nacisk na znaczenie znajdujących się w użyciu „słowników” – nadał nieco większą ścisłość „rozwodnionym” i mało poręcznym określeniom „czystego doświadczenia”.

Ta amerykańska lekcja jest jednak niezwykle pouczająca. Ilustruje bowiem dwie skrajności, których trudno szukać w teorii i filozofii europejskiej: z jednej strony całkowite, niekiedy nieomal mistyczne zaufanie do bezpośredniości doświadczenia, które jest niemożliwą do określenia władzą poznawczą, rodzajem wglądu w niepochwytą materię życia, z drugiej – ironiczne, czyli – wedle znaczenia wypracowanego przez autora *Konsekwencji pragmatyzmu* – czysto przygodne starcia, negocjacje i wymiany rozmaitych gier językowych. Ostatecznie samo życie, owo mityzowane przez Jamesa „czyste doświadczenie”, jest taką samą próbą, marzeniem i wreszcie pragnieniem, by egzystencja i myślenie stały się tożsame, jak antymetafizyczna – i w rezultacie mądrościowa – refleksja Rorty’ego, której celem miałyby być jakoby jedynie skuteczność i użyteczność międzyludzkiej komunikacji.

#### 5. Obrona tradycji i emancypacja, czyli polityka doświadczenia

Rzecz jasna, postulowana przez Rorty’ego sprawność w posługiwaniu się różnorodnymi słownikami, ów ideał treściwego sporu, służącego w zamyśle porozumieniu, może być odczytywany zupełnie inaczej – jako zakumulowany, opresyjny język pozornie neutralnego żargonu liberalizmu. Dlatego właśnie pojęcie doświadczenia nie miało dobrej prasy wśród lewicowych teoretyków. Wprawdzie Jay rekonstruuje jedynie wątek brytyjski (najważniejszy jest tu spór Raymonda Williama z jego uczniem Terryem Eagletonem), ale odrzucenie tej kategorii jako niebezpiecznej, regresywnej i alienującej było wśród lewicy powszechne. Znaczący jest tutaj przykład francuskiego mariażu marksizmu ze strukturalizmem, który w osobie najwybitniejszego swojego przedstawiciela, Louisa Althussera, odnajdywał emblemat tej mocnej niechęci do jakiegokolwiek formy doświadczenia. Powody, zasady i skutki takiej abomi-



nacji wydają się stosunkowo jasne, choć – pod piórem Jaya jako wytrawnego badacza myśli lewicowej – wcale takimi nie są. Dlaczego?

Doświadczenie – zdaniem autora *Pour Marx* – odbiera możliwość realnego sprzeciwu wobec zawłaszczenia ideologicznego, jakie niesie z sobą ukryty ładunek przemocy zawartej w mądrości *Erfahrung*, wyobcowując jednostkę i niwelując perspektywę jej emancypacji. Doświadczenie jest zdane na łaskę fałszywej świadomości historycznej, która uniemożliwia próby obiektywnego rozpatrywania procesów ustanawiania się relacji władzy i podległości. Ta lekcja podejrzliwości była niezwykle istotna dla brytyjskich marksistów, według których zaufanie doświadczeniu uniemożliwiało wypracowanie krytycznej teorii kultury. Głównym „chłopcem do bicia” okazał się dla nich wybitny konserwatywny myśliciel Michael Oakeshott, którego apologia doświadczenia pokrywała się z wyobrażeniami Eagletona i spółki na temat „reakcyjności” wpisanej w tę kategorię. Doświadczenie bowiem krępuje każdą próbę artykulacji rozmaitych napięć pomiędzy stosunkami społecznych sił.

Sprawa wcale jednak nie wydaje się taka oczywista już na gruncie brytyjskim. Nadspodziewanie często – jak znakomicie wychwytuje to Jay – różne opisy rozwijane przez marksistów spotykają się z diagnozami i twardą obroną mądrości tradycji, jaką reprezentował autor *O postępowaniu człowieka*. Dodatkowo: rozwijająca się na podglebiu niemieckiej tradycji spekulatywnej teoria krytyczna, na czele z Benjaminem i Adornem, pozwoliła dostrzec, że to właśnie doświadczenie stanowi punkt oporu przeciwko ideologicznej mistyfikacji. Fałsz ideologicznej świadomości styka się z materią tego, co jednostkowe, które jest swego rodzaju zaburzeniem władzy rozumu instrumentalnego. Wydaje się, że ascetyczna – i być może przez to dla niektórych mało atrakcyjna – propozycja autora *Dialektyki negatywnej* najpełniej zrealizowała postulat samego Jaya, który chciał pokazać doświadczenie jako rodzaj pojęcia poprzez technikę konstelacji, dzięki której możliwy byłby krytyczny ruch rozpraszania opresji tego, co homogeniczne i totalizujące (władzę, kulturę, rasę, płeć etc.).

Jak przytomnie zauważał Adorno, doświadczenie nie może być „czyste”, wówczas bowiem w ogóle nie jest żadnym doświadczeniem; nie może istnieć poza konkretnym czasem, historią i poza realnym miejscem, ponieważ wtedy okazuje się mitem autentyczności, który nie oferuje nic poza fałszywą i – w gruncie rzeczy – dojmującą abstrakcją zajmującą miejsce pojedynczej egzystencji. Czy więc nadkrytyczna świadomość uwikłania doświadczenia w rozmaite dyskursy, w różnorodne „polityki doświadczenia”, wzbogaca w jakiś zasadniczy sposób myślenie o podmiocie, czy raczej stawia subiektywność wobec tego, co całkowicie inne, heteronomiczne, niezrozumiałe, niewypowiadalne? Czy doświadczenie jest „bez-podmiotowe”, czy może raczej: jest samą – paradoksalną – „istotą poza istotą” podmiotowości?

## 6. Wzniosłość

Niepewna odpowiedź na te pytania przychodzi ze strony tak różnych autorów, jak: Georges Bataille, Roland Barthes, Michel Foucault, ale też – wspomniani przed chwilą – Adorno i Benjamin, czy wreszcie ze strony narratystycznie zorientowanej historiografii, której przedstawicielem w książce Jaya jest Frank Ankersmit. Wszystkie te postaci łączy jedno – usytuowanie w centrum namysłu właśnie języka i jednocześnie głośno wypowiedziana tęsknota za jakąkolwiek formą dostępu do niezapośredniczonej rzeczywistości. W tym napięciu między nieuchronnością wielopoziomowego uwikłania podmiotu w najprzeróżniejsze symboliczne formy a poczuciem fundamentalnej utraty bliskości ze światem, niemożliwości „dotknięcia”<sup>16</sup> tego, co realne, rodzi się myśl późnej nowoczesności.

Owo napięcie można traktować rozmaicie: jako impas i katastrofę (jak to się dzieje u autorów spod znaku teorii krytycznej), jako szansę na to, aby poprzez nieskończone proklamowanie niemożliwości doświadczenia uzyskać nową formę jednostkowej suwerenności (Bataille i Foucault), czy wreszcie: jako nadzieję – wobec upadku holistycznych koncepcji przeszłości i obwieszczenia całkowitej mediatyzacji przeszłości i pamięci – że to, co minione, można odzyskać w resztkach, odczytać ze śladów przeszłości i pamiątek po niej (jak to się dzieje w koncepcji Ankersmita). Kluczowe miejsce różnorodnie pojmowanego zapośredniczenia powoduje, że teoretycy nowoczesności pokazują pozycję „ja” niejako w podwójnym uzależnieniu: z jednej strony – od własnej śmierci – oraz z drugiej – od konieczności wypracowania jakiegoś modelu refleksji, który pozwoliłby – choćby tymczasowo – ustabilizować subiektywność. Jest to być może ostatecznie najpoważniejsza lekcja, jakiej jest w stanie udzielić nam doświadczenie (a także, oczywiście książka Jaya): doświadczenie zmusza podmiot do bezustannej konfrontacji z tym, co z nim nietożsame, co wymyka się starannie zaplanowanemu projektowi, wyobraźni i przesuwa granice świata, w których żyją jednostki i wspólnoty.

\* \* \*

Na zakończenie garść generalnych narzekań i czytelnicznych życzeń. Ogromna książka amerykańskiego uczonego zyskałaby bardzo, gdyby wprowadził on do swojego dyskursu osobne rozdziały poświęcone pojęciu traumy, bez którego obraz nowoczesnego – jak głosi podtytuł pracy – doświadczenia nie jest pełny. Dotyczy to zarówno braku psychoanalizy, jak i zagadnienia Zagłady. Dyskursy, diagnozujące i opisujące to doświadczenie *par excellence*, stanowią element, którego – portretując nowoczesność z tej perspektywy – pominąć nie sposób. Można by z pewnością wyodrębnić również osobny rozdział poświę-

<sup>16</sup> Zob. na ten temat poruszające rozważania Jacques’a Derridy, *Le toucher*, Paris 2000.

cony fenomenologii i prezentowanej w niej – niezwykle inspirującej i ważnej dla całej nowoczesności – koncepcji poznania intencjonalnego oraz intrygującego projektu *Lebensweltu* Husserla. *Pieśni doświadczenia* liczą sobie sześćset stron, całość czyta się znakomicie – dodatkowa porcja rozważań na ten „uniwersalny temat” wcale nie zmieniałaby tej sytuacji, a dodałaby pełności temu wybitnemu studium.