
Pustka po przeżytych. Szkic o doświadczeniu niemożliwym¹

Adam Kubiak

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 6, S. 179–195

DOI: 10.18318/td.2020.6.11 | ORCID: 0000-0002-4153-0468

Ambicja tego tekstu jest raczej skromna, jest on próbą przyjrzenia się takiemu doświadczeniu, które dla podmiotu (w zakreślonym tu obszarze głównie zbiorowego) w jego narracyjnej historii (i prehistorii) jest bądź wydaje się niemożliwe. A dokładniej, staram się przyrzyć osobliwościom tego fenomenu z lokalnej perspektywy historycznego i, by tak rzec, historiozofizującego doświadczenia. W centrum tekstu znajduje się kategoria niemożliwości, tego, czego nie sposób przeżyć, a w pewnej mierze także tego, z czym nie sposób żyć. Kwestia, jakie konkretnie konstrukty ideologiczne (bądź polityczne) zostaną bądź zostały nadbudowane nad tym fenomenem, wydaje się rzeczą wtórną i w znacznej mierze przypadkową, choć oczywiście w danym momencie historycznym może być nader istotna dla uczestników takich zdarzeń.

Adam Kubiak – urodzony w 1973 roku, absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (2005), doktoryzowany na Papieskiej Akademii Teologicznej (dziś: Uniwersytet Papieski). Aktualnie pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Autor kilku książek (ostatnia: *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko: semi-peryferyjne formy kultury*, 2015) i artykułów.

1 Pierwociny tego tekstu zostały przedstawione na konferencji „Moralność – między teorią a światem przeżywanym” w Toruniu w 2014 roku.

Literatura dotycząca zagadnień związanych ze specyfiką doświadczeń, które za Jaspersem można nazwać granicznymi bądź traumatycznymi czy transformującymi, jest nader obszerna, w dodatku zarówno zakres samych terminów, jak i praktyki ich stosowania uległy znaczącej ewolucji. Tutaj chciałbym się skupić na specyficznej strefie pogranicznej życia zbiorowego, w której przeplatają się freudowskie i niefreudowskie tematy (i idiomy): straty, braku, żałoby i melancholii, w osobliwej – w sensie dosłownym: nie-do-wysłowienia – konfiguracji. Czyli na takim porządku, który w pewnej mierze jest destrukcyjny dla porządku danej społeczności w ogóle, choć zarazem tenże porządek w jakiś sposób funduje.

Osobliwością tego, co pozwalam sobie tutaj określić jako „doświadczenie niemożliwe”, wydaje się zlewanie kategorii charakterystycznych, tradycyjnie „pracujących” w rozległym znaczeniowo obszarze, który można rozpoznać jako traumatyczność bądź transgresyjność wydarzeń, działań społecznych, zbiorowych i indywidualnych doświadczeń oraz, co wydaje się warte podkreślenia, wyobrażeń na ich temat (w tym niemożliwości wyobrażenia ich sobie). Jako doświadczenie niemożliwe traktowane są tutaj takie typy doświadczenia, których (w dosłownym sensie) nie można doświadczyć, a jednocześnie są, przynajmniej w pewnej mierze, rodzajem fundamentu doświadczenia. W tym sensie doświadczenie niemożliwe spełnia po części warunki charakterystyczne dla tego, co określa się jako traumę i co w pewien sposób również nosi znamiona doświadczenia historycznego w rozumieniu narracyjnym, zarówno osobistym, jak i zbiorowym, do którego nawiązywali w tym właśnie kontekście Dominick LaCapra² czy Frank Ankersmit³. Podejmując tę próbę, odnoszę się tu przede wszystkim do lokalnego, polskiego dyskursu, który wytworzył (bądź wypracował) swoiste zastosowania terminu trauma w tym obszarze i w obszarach podobnych. Ze względu na to, że tekst ma charakter projektu i wprowadza pewną matrycę terminologiczną, potoczne raporty dotyczące odczuwania traumy, tego, co jest deklarowane jako traumatyczne (urazu, ale też urazy, cierpienia), bez rozstrzygnięcia kwestii ich adekwatności i stosowności, są tutaj tropem podstawowym i źródłem decyzji, by nie używać żadnej konkretnej (poza popularnym idiomem freudowskim, który nie jest traktowany jako kategoria

2 D. LaCapra *Historia w okresie przejściowym: doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Universitas, Kraków 2009.

3 F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. i wstęp E. Domańska, Universitas, Kraków 2004.

naukowa, lecz potoczna właśnie) teorii traumy, bo spowodowałyby to od razu predeterminację opisywanego obiektu czy zjawiska. Różne zbiorowości i indywidualia opisują pewne zdarzenia jako traumatyzujące (lub można ich wypowiedzi w ten sposób traktować) bądź ich stwierdzenia czy działania są (albo mogą być) traktowane jako efekty doświadczenia traumatycznego czy to przez nie same, czy też przez obserwatora – stanowiskiem, które przyjmując w tekście (i nie tylko), jest unikanie definiowania traumatyczności *per se*, to bowiem nieuchronnie będzie prowadziło do konieczności rozstrzygnięcia, co jest traumą, a co nią nie jest, w konsekwencji zaś do wyznaczania stref dozwolonej i niedozwolonej traumatyczności. Tym sposobem zanim obiekt, zjawisko (lub narracja) zostaną poddane refleksji, już będą podlegały ocenie, czy na przykład mieszczą się w dozwolonym zbiorze, czy nie (zbiorze obiektów mogących przeżywać traumę, zdarzeń traumatycznych etc.). Co skądinąd może być i oczywiście bywa elementem kontroli dyskursu. Intencja i metoda tego tekstu są całkiem odwrotne. Analiza takich przyzwoleń i stref przyzwolenia (np. krajowych), sposobów, w jakie się zmieniają czy przemieszczają (przykładem takich zmian i przemieszczeń może być np. dyskurs dotyczący przemocy czy różnych form społecznej nienormatywności), to materiał na inny tekst.

Jak wskazywał w stosunkowo mało znanym artykule *Trauma, Absence, Loss* Dominic LaCapra⁴ (później opracowanym szerzej we *Writing History, Writing Trauma*)⁵, o ile zróżnicowanie traumatyzującego braku i traumatyzującej straty jest strukturalnie możliwe, o tyle w posttraumatycznej (refleksyjnej) narracji mają one tendencję do przenikania się nawzajem i wywoływania szczególnego przymusu tematycki. Przymus ten powoduje następne „zmącenia narracyjne”, w których dość płynnie przemieszczają się wspomniane kategorie. Może mieć nadto charakter tak samo kompensacyjny (będąc częścią odreagowania czy zaprzeczenia), jak i transformujący (waloryzowany przez LaCaprę i tradycję wierną założeniom psychoanalizy pozytywnie jako „przepracowanie”).

Na gruncie literatury polskiej przykładami tekstów, które do pewnego stopnia same w sobie, jak i przez wywołane reakcje, przywołują pewnego typu doświadczenia niemożliwe, mogą być zarówno publikacje Jana Tomasza

4 D. LaCapra *Trauma, Absence, Loss*, „Critical Inquiry” 1999 vol. 25, no. 4, s. 696-727.

5 Kwestię literackiego osławiania niemożliwego spojrzenia na doświadczenie traumatyczne rozwijał np. GW. Hartman w tekście *Trauma Within the Limits of Literature* „European Journal of English Studies” 2003 no. 7/3, s. 257-274.

Grossa⁶ czy Joanny Tokarskiej-Bakir⁷, jak i – w nieco innej przestrzeni – *Fantomowe ciało króla* Jana Sowy⁸ czy *Prześliona rewolucja* Andrzeja Ledera⁹. W tym wyliczeniu, bardzo pobieżnym i dość przypadkowym, rozmyślnie pomijam wiele innych prac, a także liczne teksty literackie i publicystyczne. Równie rozmyślnie odrzucam prace autorów obcojęzycznych, jak choćby Elisabeth Dunn¹⁰ czy Davida Osta¹¹. Kluczem do tego wyboru jest oczywiście konfrontacyjny charakter tekstów – każdy z wymienionych autorów swoimi publikacjami wymusił w jakimś obszarze konfrontację (w różnym zakresie) lokalnej społeczności z pewnym jej elementem konstrukcyjnym, wywołując (znow w różnym zakresie) nieraz gwałtowne reakcje, raportowane jako na przykład skandal, zdrada, fałsz etc. Wspomniany obszar został ograniczony do autorów dokonujących transgresji w ramach polskiego pola językowego i (z wyjątkiem Grossa) znajdujących się wewnątrz niego, a czasowo – do ostatnich mniej więcej 25 lat. Argumentem przemawiającym za takim postępowaniem jest specyfika wspomnianej posttraumatycznej (bądź posttransformacyjnej) refleksyjności lokalnej, która jednocześnie może spełniać funkcję mistyfikującą i demaskującą (krytyczną), przy czym granice między jedną a drugą pozostają często dość płynne¹². Natura tej konkretnej decyzji stanie się lepiej widoczna w dalszej części artykułu. Tu należałoby zaznaczyć, że głównym tekstem organizującym jest dla niego *Prześliona rewolucja*.

Może się wydawać, że umieszczenie w jednym porządku literatury dotyczącej Zagłady i kwestii powojennych przemian społecznych (a także przemian po roku 1989) jest mało stosowne. Mowa tu jednak nie o podobieństwie

6 J.T. Gross *Sąsiedzi: historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2000; tegoż *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008.

7 Np. *Legends o krwi: antropologia przesądu*, W.A.B., Warszawa 2008; a zwłaszcza *Okrzyki pogromowe: szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946*, Czarne, Wołowiec 2012.

8 J. Sowa *Fantomowe ciało króla, Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

9 A. Leder *Prześliona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

10 E. Dunn *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. P. Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

11 D. Ost *Kłęska Solidarności*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2007.

12 M. Witkowska, M. Bilewicz *Czy prawda nas wyzwoli? Przetamywanie oporu psychologicznego w przyjmowaniu wiedzy o Zagładzie*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2014 nr 10, s. 515-538.

zjawisk jako takich, lecz o podobieństwie zbiorowych i indywidualnych reakcji (bądź sposobów przeżywania czy raczej nieprzeżywania), bez prób rozstrzygnięcia o ważkości tychże, a zatem ustalania stosownej hierarchii doniosłości. Co więcej, oba wątki (a poniekąd i trzeci, przynajmniej w części zbiorowej imaginacji związanej z toposami „rozkradania Polski”, „Polski w ruinie” czy uniwersum „spisków żydowskich”) są ze sobą przecież historycznie i narracyjnie sprzężone¹³. Już choćby z tego względu, że zmiany społeczne po roku 1945, które opisuje Leder, wyglądałyby zapewne inaczej, gdyby nie „mienie porzucone”. Kwestię zaś (ze względu na szczupłość miejsca obecna jedynie w tle), czy zmiany społeczne lat 90. XX wieku związane z destrukcją na przykład światów świata PGR-ów (ale też światów znaczenia i poczucia sprawczości warstw robotniczych, specyfiki wspólnoty oporu jako pewnej formy fantazji służącej zbiorowej samoidentyfikacji) są dostatecznie doniosłe, by je umieścić w takim porządku, pozostawiam czytelnikom.

Jak dość łatwo się domyślić choćby z naszkicowanej pobieżnie listy lektur, do cech definicyjnych (w słabym tego słowa sensie) doświadczenia niemożliwego można by zaliczyć: 1) zawikłane uczestnictwo (stały temat związany np. z problematyką Shoah, ale też z „postkomunistycznością”, o czym dalej) i 2) przymus tematyzacji – zarówno takiej, którą można uznać za (intencjonalnie i nie) mistyfikującą, jak i demistyfikacyjną. Takie rozumienie doświadczenia ma zatem charakter społeczny, historyczny (w sensie, w jakim mówimy o dziedziczeniu) i interakcyjny, co wszakże nie znaczy, że wyłącznie narracyjny bądź komunikacyjny.

Terminem stosunkowo dogodnym porównawczo przez pewien typ podobieństwa i płynną strukturę byłby habitus Pierre’a Bourdieu: zakumulowana historia społeczna i podmiotowa warunkująca możliwość historii jako takiej¹⁴, „wcielona” zarówno w konkretne ciała (ucieleśniona), jak i – w szerszej perspektywie – w materialne przejawy życia społecznego oraz subtelne formy „naturalności” (gracji, talentu, wdzięku etc.¹⁵), a przy tym „zobiektywizowana”

13 J. Grabowski, D. Libionka *Klucze i kasa. O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych, 1939-1950*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2014.

14 P. Bourdieu *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 78.

15 Por. P. Bourdieu *The forms of capital*, trans. R. Nice, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. Richardson, Greenwood, New York, s. 241-258; <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm> [dostęp: 18.06.2017]; tegoż *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. E. Biłos, Scholar, Warszawa 2005;

jako wzorzec doświadczenia w ogóle – czy to w praktykach socjalizacji, czy też w praktykach możliwych (mieszczących się w sferze tego, co możliwe, która, rzecz jasna, jest nieitożsama ze sferą wszystkich dostępnych działań jako takich) w danej społeczności¹⁶ – i „obiektywizująca” – choćby jako matryca naturalizacji, dopuszczalnych definicji tego, co „naturalne” i „nienaturalne”, czy „reguł widzenia i podziału” (*doxa*). W tej perspektywie zarówno wspomniane zawiąłane uczestnictwo, jak i przymus tematyzaacji winny być postrzegane jako zbiorowe i indywidualne akty oraz ich ucieleśnienia (Bourdieu) w formie materialnej (jak pomnik, oznaczenie terytorium, budynek etc.), w postaci reguł dotyczących praktyk (okazje i okoliczności, reguły zarówno formalne, jak i nieformalne etc.) czy wreszcie samych praktyk: zmiennych, a bywa, że bez własnego zaangażowanego uczestnictwa odczytywanych jako arbitralne sposobów, w jaki te reguły się ucieleśniają bądź materializują.

Zawiąkanemu uczestnictwu – w formie interpasywności¹⁷ – poświęcił swoją książkę Andrzej Leder. Sam termin interpasywność oznacza (w pewnym wygodnym tutaj uproszczeniu) przeniesienie uczestnictwa z podmiotu, który jest zaangażowany, na aktora zastępczego. Klasycznymi, przywoływanymi często przez Žižka¹⁸ przykładami obrazującymi interpasywność są modlące się „za wiernych” młynki modlitewne, „automatyczny śmiech” w sitcomach, instytucje płaczków itd. Słowem – aktorzy (bądź przedmioty spełniające funkcję aktorów), którzy wykonując za nas czynności związane z uczestnictwem, pozwalają nam uczestniczyć, nie uczestnicząc, bądź/i przenosić uczestnictwo. Zjawisko to oprócz swojego mistyfikacyjnego czy fałszywego (lub nieautentycznego, „jak być może chcieliby zwolennicy naiwnego autentyzmu) charakteru ma istotne cechy umożliwiające intymność i autentyczność właśnie. Przenosząc na przykład na instytucję płaczków manifestowanie żałoby wymagane przez społeczność z jej charakterystyczną

tegoż *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2007; tegoż *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Antyk, Kęty 2007.

16 P. Bourdieu *Zmysł praktyczny*, s. 91–92.

17 Leder używa terminu „transpasywność”, stosuję tutaj nieco szerszą znaczeniowo „interpasywność”, często występującą w tekstach Slavoję Žižka.

18 Stosunkowo najbardziej obrazowo Žižek prezentował te koncepcje (i swoją ich interpretację) w *Przekleństwie fantazji* (przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009) bogatej w sugestywne przykłady. Žižek 2009)

rytualnością, można przeżywać stratę i żałobę w sposób i n t y m n y, oddzielony od społecznego rytuału i w tym sensie prywatny i autentyczny (warto tu pamiętać, że z perspektywy antropologicznej oczywiście oba te sposoby są autentyczne).

Wskazując na interpasynywny charakter rewolucji społecznej w Polsce w latach 40. i 50. ubiegłego wieku, Leder argumentuje, że ta właśnie interpasynywność – „przyszli komuniści i wprowadzili komunizm” (czyli zastosowali dawkę przemocy konieczną do wprowadzenia komunizmu) – nie pozwala na zinternalizowanie samej rewolucji społecznej ani doświadczenia rewolucyjnego. Oba te elementy zostały, wedle Ledera, skutecznie zmistyfikowane i wyparte. W tę skuteczność wyparcia uwikłana była także zapośredniczona r o z k o s z uczestnictwa. Otóż „komuniści wprowadzający komunizm” – ekstensywnie zaś „komuniści” jako osobny g a t u n e k (którego emblematycznymi odmianami będzie np. „żydokomuna” ale też XX-wieczna odmiana „ruskiego”/„sowieci”) – dokonywali, wedle Ledera, aktów przemocy za aktorów tej przemocy łaknących. W tym sensie wyręczał podporządkowanych i wykluczonych w akcie rewolucyjnej zemsty. Ten element jest o tyle istotny, że zasadnicza i głęboka wrogość warstw podporządkowanych jest jedną z treści zarówno oczywistych, jak niewidzialnych. Nie licząc ekscesów takich jak XIX-wieczna rabacja Jakuba Szeli, będąca pewną eksplozją, temat chłopskiego buntu (ale też buntu robotniczego czy buntu mniejszości) należy do zjawisk stosunkowo słabo obecnych w świadomości społecznej¹⁹. Co też jest w pewien sposób charakterystyczne – zarówno w przypadku Ledera, jak i Sowy oraz innych autorów starających się odnieść do tego zagadnienia głównym autorem „dekonstrukcyjnym” pozostaje Gombrowicz. Natomiast (także w literaturoznawstwie) nie można uskarżać się na obfitość analiz tekstów w tym właśnie kontekście bardzo podstawowych, czyli na przykład *Chłopów* Reymonta, nie wspominając o dziełach Dąbrowskiej, Orzeszkowej czy Nałkowskiej (by pozostać mniej więcej w tej samej epoce i obszarze lektur szkolnych). Osobną tutaj kwestią jest rekonstrukcja buntu chłopskiego

19 Niezależnie od publikacji np. Michała Rausza (tegoż *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2020) i okazjonalnej obecności (różnie zresztą rozumianego) „chłopskiego dziedzictwa” w prasie hegemonia szlacheckości jako punktu pikowania zbiorowej tożsamości wciąż wydaje się niezagrażona; zob. w tej kwestii np. T. Jeżyński, R. Smoczyński, T. Zarycki *Regionalne osobliwości postrzegania i podtrzymywania tradycji postszlacheckich przez studentów Polskich*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2016 nr 1(63); R. Smoczyński, T. Zarycki *Totem inteligencji. Arystokracja, szlachta i ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej*, Scholar, Warszawa 2017.

i buntu robotniczego jako „z natury antykomunistycznego”, jaka nastąpiła w sposób wyraźny w Polsce po roku 1989²⁰.

Zarazem, jak zwraca uwagę Leder, elementy te powracają – czy to w narracjach *à rebours* (o istotowej różnicy między typami warszawiaków, których miasto w skali Polski faktycznie jest idiomem *artefactum* miejskiego), czy też w zainteresowaniu „korzeniami” i „tradycjami” w zmistyfikowanej już raczej formie. Ten motyw, który roboczo zidentyfikować można jako formę „modernizacyjnego narcyzmu małych różnic”, choć nie odnosząc go bezpośrednio do Warszawy, podnosił na przykład Tomasz Zarycki w pracach dotyczących problematyki peryferii²¹. Pasywne uczestnictwo we wspomnianej rewolucji jest także wedle Ledera jedną z przyczyn powrotu stosunków folwarcznych (w wymiarze brutalnego podporządkowania podrzędnych wobec uprzywilejowanych) w formie ponowoczesnego lokalnego dzikiego kapitalizmu.

Zostawiając na boku problematykę związaną z półperyferyjnym charakterem regionu, który ma znaczący wpływ na modele interpretacyjne i sam w sobie mógłby być interpretowany jako traumatyzujący²² – w szczególności w przypadku lokalnych warstw dominujących bądź aspirujących do tej roli – interpasyność wydaje się jedną z form wspomnianego wcześniej charakterystycznego „zawikłanego uczestnictwa”. Co więcej, można spróbować postawić tutaj roboczą hipotezę, podążając za Lederem i radykalizując jego stanowisko, że w niektórych doświadczeniach nie można uczestniczyć inaczej niż w jakiejś formie interpasyność, i to zarówno w jej obiegowo „złym” sensie (bierności i przemieszczenia aktu), jak i „dobrym” (bierność pozwala na inne przeżycie doświadczenia, tak jak ekstymność, za interpretacjami Slavoja Žižka, umożliwia ją jakąś formę intymności).

Pojawić się tu może także pytanie, czy tego typu doświadczenia w ogóle poddają się refleksyjności jakkolwiek nieprzymuszonej. I czy przypadki tejszej refleksyjności (w postaci np. aktów krytyki, analizy czy rozumienia zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, w tym zbiorowych *regul rozumienia*),

20 Por. także uwagi Romany Kolarzowej w: „Zamawianie” *Realnego. Konstruowanie tożsamości fantazmatycznej narodu polskiego*, „Teksty Drugie” 2015 nr 1, s. 84-95.

21 Por. T. Zarycki *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferijnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009; tegoż *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe*, Routledge, New York 2014.

22 Jakkolwiek jest to kwestia niezwykle istotna, nie sposób się do niej odnieść w tym krótkim tekście. Zob. A. Kubiak *Rzeczy mniejsze. Dysformia i fiasko, semi-peryferijne formy kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015.

niekoniecznie przyjmujące postać zaprzeczenia czy wyparcia *per se*, nie są rodzajem aktów wymuszonych. Nadto, czy wbrew klasycznej intuicji dotyczącej koncepcji psychodynamicznych (i ich form nieanalitycznych w refleksjach filozoficznych, antropologicznych czy kulturoznawczych) taka refleksyjna prawda nie tylko nie jest możliwa, ale też niczego nie może wyzwolić. Jeśli zaś wyzwala, nie oznacza to w sposób konieczny postulowanego *katharsis*, jak argumentują Witkowska i Bilewicz w swojej polemice z tym, co może do pewnego stopnia być identyfikowane jako strategia retoryczna, określana przez przeciwników (np. Grossa) jako skandaliczna czy skandalizująca²³. Użyty tutaj termin skandal ma znaczenie antropologiczne i zarazem należy oczywiście do instrumentarium strategii defensywnych, mających na celu dewaluację wypowiedzi odbieranych jako zagrożenie, jako skandaliczne (to znaczy sensacyjne, pozbawione wartości). Tutaj zaznaczam to zjawisko wyłącznie ilustracyjnie, jako element konfrontacyjny, opisywany jako wywołujący cierpienie, uraz (i urazę), co w konsekwencji prowadzi do silnych reakcji obronnych społeczności (bądź jej części), która czuje się przez konfrontatora zagrożona bądź wręcz atakowana.

W szkicowanym tu doświadczeniu niemożliwym jego niemożliwość tłumaczy się dość zasadniczym zmańczeniem sceny wydarzenia. Zarówno w tym prostym wymiarze, że owa scena już po prostu nie istnieje (jej rekonstrukcja będzie więc miała charakter kreacyjny), ale też w wymiarze bardziej radykalnym – że destrukcja ta m t e j sceny jest warunkiem istnienia podmiotów, aktów, narracji obecnych. Spostrzeżenie takie nosi oczywiście cechy trywialności, wszakże niepamięć o tej trywialności wydaje się dość rozpowszechniona, zwłaszcza w kontekście odwoływania się do (rozmaicie rozumianej) historii.

W podobny sposób czas doświadczenia niemożliwego wydaje się znajdować poza czasem lub jest to czas zmańczonego, niemieszczący się w normalnym porządku, który właśnie na tej nienormalności został niejako ufundowany. Przy czym czas ten nie ma charakteru święta (w kategoriach antropologicznych), a więc czasu wyłączonego, czasu „na opak”, gdy zawieszono zostają na chwilę normalne reguły współżycia, po to aby je umożliwić. Ten czas zmańczonego znajduje się w o g ó l e p o z a j a k i m k o l w i e k c z a s e m w j e g o n o r m a l n y m (to znaczy zwyczajnym) rozumieniu²⁴, a jego redukcja do ekscesu bądź

23 M. Witkowska, M. Bilewicz *Czy prawda nas wyzwoli?*

24 Do takiego „zmańczonego doświadczenia” i „zmańczonego czasu” odwołuje się np. Marcin Zaremba w *Wielkiej Trwodze*; por. tegoż *Wielka Trwoga. Polska lat 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak, Kraków 2012.

szaleństwa wydaje się pewnego rodzaju uproszczeniem. Dotyczy to zarówno rozumienia neutralnego w dyskursie kulturoznawczym, religioznawczym czy antropologicznym (święto/eksces/karnawał), jak i narracji defensywnych: „to uczynili bandyci”, „to był eksces ekstremistów” itd. W tym sensie problemem definiowania doświadczenia niemożliwego jest także niemożność ustalenia chronologii (więc i po części związków przyczynowych choćby w postaci następstwa). Co skądinąd jest oczywiście charakterystyczne dla wydarzeń określanych jako traumatyzujące. Zjawisko czy raczej pewien typ doświadczenia, który pozwalam sobie w tym szkicu nazwać doświadczeniem niemożliwym, w wielu przypadkach zapewne będzie się pokrywać z klasycznymi przypadkami traumy. Różnica zasadnicza leży w tym, że trauma poddaje się tematyzacji (choćby mistyfikacyjnej), podczas gdy doświadczenie niemożliwe miałyby raczej charakter podobny do Lacanowskiego Realnego, nie można byłoby go zatem stematyzować. Co charakterystyczne, szczególnie w przypadku wydarzeń angażujących całe zbiorowości i mających znaczny wpływ na ich obrazy symboliczne, przyczynowość nader często bywa zastępowana przez sprawstwo, sprawstwo zaś przez przyczynowość. Przy czym siła tych przesunięć bywa rozmaita, podobnie jak ich charakter. W tego typu dyskursach na plan pierwszy wybijają się raczej poczucie przynależności i obrazy symboliczne grupy (a także związane z nimi zagrożenie) niżli na przykład stosunek moralny do samego zdarzenia, samo zaś zdarzenie jawi się ostatecznie jako drugorzędne, przyjmując na przykład postać jednego z wielu typów agresji (bądź represji), której doznaje w swoim przeświadczeniu dana grupa.

Niezgorszym (na miarę tego tekstu) przykładem wspomnianego zjawiska wydaje się zbiór debat (i w ogóle cały dyskurs) wokół Jedwabnego²⁵. Płynność przemieszczeń (sprawstwo/okoliczności/przyczynowość), dość zresztą charakterystyczna dla tego typu narracji, była (i wciąż jest) więcej niż znaczna. Całkiem już współcześnie w podobny sposób, jak się zdaje, funkcjonuje dyskurs „zamachu smoleńskiego”, niezależnie od jego retorycznego wygaszenia w ostatnich latach.

Kwestią poniekąd związaną ze szkicowanym tu zagadnieniem wydają się problemy związane z możliwością wykonywania niemistyfikujących aktów, na przykład naprawczych, które nader często mają charakter interpasywności bądź w słabszej wersji zdradzają do niej pewne podobieństwo. Widać

25 Por. M. Bilewicz *Wyjaśnianie Jedwabnego: antysemityzm i postrzeganie trudnej przeszłości*, w: *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań*, red. I. Krzemiński, Wydawnictwo Scholar, Warszawa, s. 248-269.

to nieźle na przykładzie różnego typu urzędowej żaloby czy urzędowych prośbin. O ile trudno ignorować ich moc performatywną, pozostaje pytanie, w jakim stopniu fundują one kolejne, nadbudowujące się na istniejących narracje obronne zarówno w postaci *stricte* defensywnej (odmowa, wyparcie, zaprzeczenie), jak i społecznego przeniesienia (grupa stygmatyzowana pełni funkcję kozła ofiarnego). W jakim stopniu też przybierają formę o d m o w y – tu w tym sensie, że przyjmując na przykład moralną odpowiedzialność (dowolnie rozumianą), zarazem odrzuca się pewną zasadniczą, skandaliczną n i e odpowiedzialność: niemożliwość określenia winnych, czego nie należy utożsamiać z defensywną narracją „wszyscy są winni”. Wydaje się, że spostrzeżenie podmiotu zbiorowego, którym byli mieszkańcy Jedwabnego, jako modelowego obiektu przejawiającego cechy „prymitywnego wiejskiego antysemityzmu” (wraz z epitetami takimi jak „bandycki”), jest już w tej chwili dość czytelne. Tenże wykreowany podmiot zbiorowy niezależnie od własnej historii (i historii współudziału) stał się obiektem zastępczym, za pomocą którego zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy tezy o polskiej winie/współudziale mogli zyskać dystans wobec tak roztrząsanej odpowiedzialności. Dzięki temu podmiotowi nie była to już i c h odpowiedzialność.

W naszkicowanych wyżej sensach można by właśnie próbować mówić o doświadczeniu pustym – takim, którego istota (doświadczenie niemożliwe) rozegrała się poza czasem, a pustka po przeżytym (gdzie przeżycie określa całkiem nieparadoksalny sens n i e przeżycia tego doświadczenia) jest wypełniana narracyjnie zarówno jako brak (to się nie wydarzyło, nie mogło się wydarzyć), jak i strata (utracone obiekty nieistniejące kreowane narracyjnie).

Tematykę tę dość mocno eksploatował w kilku swoich pracach wspomniany już Slavoj Žižek²⁶, akcentując fundamentalną rolę fenomenów wyrzuczonych zarówno poza narrację, jak i doświadczenie. Zasadnicza skandaliczność (wątek równie często przez niego podejmowany) fundamentalnych dla społeczności faktów, w tym przede wszystkim – dla Žižka, podobnie jak dla innych badaczy podążających ścieżką bliską tradycji psychodynamicznej – ich aksjologiczna destrukcyjność, musi zostać usunięta. Musi zaniknąć,

26 Por. Žižek *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009 s. 72-73. Znaczący jest tu zwłaszcza koncept „znikającego pośrednika” – elementu, który będąc kluczowy dla istnienia struktury, musi z niej zostać usunięty. Jest to jeden z tematów często powracający w dziełach filozofa. Wątki związane z melancholijną stratą rozwijał on także w tekstach pomniejszych, np. *Melancholy and the Act*, „Critical Inquiry” 2000 no. 26, s. 657-681.

oddalić się, zostać opowiedziana (czyli fundamentalnie zafałszowana), aby w ogóle możliwe stało się ich jakiegokolwiek doświadczenie. Przy czym samo to doświadczenie polega właśnie na nie doświadczeniu, w którym to miejscu pojawia się cała struktura interpasyności. Wątek ten jest także wyraźnie obecny w rozważaniach przywołanych wcześniej badaczy: LaCapry i Ankersmita. Zagadnienie narracyjności, sięgające prac Paula Ricouera (najczęściej przywoływanym jego tekstem jest *Czas i opowieść*), ma sporą bibliografię. Wśród zalet tego sposobu interpretacji można wymienić między innymi to, że dostarcza on efektywnego modelu wyjaśniania pewnych zasadniczych ambiwalencji. Zjawisk, z którymi refleksja badawcza ma poważne problemy, a tradycja refleksji etycznej, jeśli się zdobyć na odrobinę szczerości w tej materii, notuje głównie klęski. Nie inaczej rzecz ma się w kwestii „ambitendencji” (sprzeczności działań) i „ambisentencyjności” (sprzeczności wypowiedzi), które to zagadnienia niespecjalnie mieszczą się na przykład w typowej teorii działania czy filozofii języka. Problem w tym, że wspomniane zjawiska faktycznie nie są sprzeczne (w sensie logicznym) i jednocześnie całkiem owocnie funkcjonują w rzeczywistości społecznej²⁷.

Tego typu konstrukcja, której początki sięgają Freudowskiej koncepcji „mordu założycielskiego”, wydaje się wygodna interpretacyjnie i zarazem cechuje ją pewna elegancja. W skrócie schemat ten wyklada się w ten sposób, że na przykład opowieść o mitycznym mordzie na kazirodczym ojcu możemy sobie opowiadać s e r i o, tylko jeśli jest to już opowieść nie do końca s e r i o. Jeśli jest ona teorią wyjaśniającą (lepiej lub gorzej) jakiś aspekt życia społecznego, nie zaś d o s w i a d z e n i e m. W wersji nawiązującej do poczucia humoru autora *Przekleństwa fantazji* można by rzec, że właśnie dlatego możemy opowiadać sobie nawzajem „takie straszne rzeczy”, że nawet jeśli myślimy o sobie nawzajem jak najgorzej, to o s o b i e nie myślimy aż tak źle.

Wątki, które się tu pojawiają, korespondują z podnoszoną przez wielu współczesnych psychologów istotną rolą działań mających na celu

27 Ogólniej – jest to problem związany z zasadniczym „meta-modelem” metafizyki (i w konsekwencji także ontologii) zasadniczo niezdolnym do ujmowania pewnego typu zjawisk. Propozycje np. związane z teorią aktora-sieci Bruno Latoura, które są pewną próbą wyjścia z tego impasu (*Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abri-szewski, A. Derra, Universitas, Kraków 2010) mają z kolei tendencję do ignorowania hierarchii znaków-aktorów, aktorów-działań itd. elementów poddanych uważnej analizie np. w teorii Pierre’a Bourdieu; zob. tegoż *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007; *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. E. Biłos, Scholar, Warszawa 2005)

zachowanie pozytywnych wizerunków własnych grupy²⁸. Stosunkowo łatwo w takiej perspektywie zinterpretować szkicowane tutaj doświadczenie niemożliwe jako taki rodzaj doświadczenia, którego doświadczenie, a nawet sama opowieść o nim byłoby zbyt destrukcyjne dla obrazu własnego danej społeczności. W tym sensie, jeśli społeczność ma jakąś (w poetyce freudowskiej) mroczną tajemnicę, zarówno jej doświadczenie, jak i opowiadanie o tym, w tym także zaprzeczanie temu doświadczeniu, jest już dla niej destrukcyjne, niejako przywraca ją bowiem do stanu nie-normalności (tego właśnie doświadczenia), z którego wydostała się, fundując na jego podstawie (właśnie poprzez niemowienie) pewien stan normalny. O ile taka interpretacja może być instrumentalnie użyteczna, na przykład chronić przed zbyt pospiesznym przeżywaniem czy mierzeniem się z domniemaną traumą (ogólniej – wydarzeniem/doświadczeniem krytycznym dla pozytywnego obrazu własnego grupy), o tyle wydaje się niewystarczająca. Przede wszystkim konstrukty narracyjne (właśnie owe złudzenia) same w sobie bywają destrukcyjne dla wizerunku społeczności, który chronią. Nadto, jako elementy często głęboko ambiwalentne, same wymagają dodatkowej ochrony narracyjnej, stając się *de facto* następną warstwą rzeczy nie do powiedzenia.

Przywoływana już książka Andrzeja Ledera *Prześlona rewolucja*, wraz z często w niej cytowaną pracą Zaremby, jest próbą zmierzenia się z jednym z takich niemożliwych (w szkicowanym tutaj wymiarze) doświadczeń. W interpretacji Ledera jest to doświadczenie rewolucyjne, konkretnie – rewolucji społecznej, która dokonała się w początkach istnienia PRL. Dokładniej zaś rzecz ujmując, chodzi o doświadczenie fiaska rewolucji, zjawiska, które Leder tropi między innymi przez kategorię interpasynośności, choć dla takiego ujęcia tego zagadnienia perspektywa czasowa musi być oczywiście szersza i sam Leder powiększa ją, nawiązując do antykomunistycznej rewolucji Solidarności z 1980 roku i rewolucji okrągłego stołu z roku 1989²⁹.

28 Zob. *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice z psychologii społecznej*, red. M. Kofta, T. Szustrowa, PWN, Warszawa 1991.

29 Inną propozycją zmierzenia się z tym doświadczeniem, znacznie szerszą i pisaną z klarownej pozycji politycznej, jest np. książka Jana Sowy *Inna Rzeczpospolita jest możliwa!*, W.A.B., Warszawa 2015. Warto tu także wspomnieć o polemice Tomasza Zaryckiego, który książkę Ledera interpretuje jako jedną z form ratowania zagrożonej hegemonii inteligentkiej (jej uprzywilejowanej pozycji do wyznaczania reguł widzenia i podziału); zob. T. Zarycki *Napomnienia strażnika inteligentnych wartości. O „Prześlonej rewolucji” Andrzeja Ledera jako manifestie inteligentnej hegemonii*, „Res Publica” 2015 nr 2(220), <https://www.researchgate.net/publica->

Niemożliwość tego doświadczenia (w tym momencie zostawiam na boku sprawę jego czasowej odległości, która w obu wypadkach, zwiększając się, wzmacnia narracje mistyfikacyjne, czego wulgarnym przykładem jest choćby wzrost liczby „kombatantów”, w miarę jak zdarzenia odchodzą w przeszłość), jak sądzę, stosunkowo najprościej można dostrzec przez nakładające się warstwy ambiwalentności i związanych z nimi przesunięć.

Jedną z podstawowych, wyzyskiwanych zresztą mocno przez Ledera, ambiwalencji jest pragnienie odwetu i zarazem afirmacja ofiar. Przedstawiając swój obraz, Andrzej Leder (jak sądzę słusznie) akcentuje kwestię rewolucyjnej przemocy, nie redukując jej przy tym do samej rewolucyjności³⁰, co jest przypadłością stosunkowo częstą. Przy pewnym natężeniu można by potraktować ten wątek jako szczególną *f a n t a z j ę* (w Żiżkowym rozumieniu tego terminu) na temat przemocy i osobliwy *f a n t a z m a t p r z e m o c y*. W omawianym przypadku warstwy ambiwalencji (i zarazem w pewnym sensie wskaźniki niemożliwości) dotyczą zarówno samego pragnienia odwetu, zemsty itd., jak i aktora zastępczego (komunisty/ruskiego). Nie od rzeczy będzie także wspomnieć o innych aktorach (antykomunistach i patriotach), którzy w tej konfiguracji symbolicznej są uwikłani w dość istotne ambiwalencje. Jedną z nich jest choćby występowanie w podwójnej roli: wrogów i obrońców ludu, nieco dokładniej zaś: w *p o d w o j o n e j p o d w ó j n e j r o l i*. Są to bowiem wrogowie i obrońcy zarówno z perspektywy komunistycznej, jak i antykomunistycznej. Tego typu sformułowanie może oczywiście budzić odruch sprzeciwu, wydaje się jednak usprawiedliwione, o ile uwzględni się głęboką niejednoznaczność lokalnej „komunistyczności”, która z tą samą łatwością generowała WiN czy ZMP, co (dekady później) członków PZPR i ORMÓ zmieniała w działaczy Solidarności (i odwrotnie). Redukowanie tego zjawiska do zwykłego oportunistu nie wydaje się szczególnie przenikliwe.

Pragnienie odwetu na (skądinąd słusznie) zidentyfikowanym opresorze (warstwa ziemiańska, kler etc.) wydaje się zrozumiałe, ale sytuację komplikuje jego równoczesna *a f i r m a c j a*. Paternalistyczne relacje, nawet jeśli uznaje się je za głęboko spaczne (w sposób charakterystyczny dla folwarku), wciąż

tion/279912016_Napomnienia_straznika_inteligenckich_wartosci_O_Przesnionej_rewolucji_Andrzeja_Ledera_jako_manifestie_inteligenckiej_hegemonii [dostęp: 10.10.2019].

30 W tej kwestii zob. recenzję *Prześlonej rewolucji* M. Pospiszyl *Prześlona walka klas. Leder, Marks i mieszczańska rewolucja*, „Praktyka Teoretyczna” 2013 nr 4(10), s. 205-213, oraz odpowiedź Ledera *Sprawa doświadczeń, czyli odpowiedź Pospiszylowi i Sowie*, „Praktyka Teoretyczna” 2014 nr 1(11), s. 223-237.

mają charakter „przemocy rodzicielskiej”. W tym sensie agresja skierowana przeciw „panom” jest oczywiście aktem ojcobójstwa (stały motyw narracyjny od czasu de Maistre’a). Do tego momentu scenariusz mordu założycielskiego, wraz z jego charakterystycznymi strukturami (zaprzeczenie, wyparcie, afirmacja/ubóstwienie *ex post*) wydaje się wystarczający. Ale w tym konkretnym przypadku mord zostaje popełniony przez aktora zastępczego, przez co rola „słusznego oprawcy”, który wymierzając karę (odwet na prześladowcy), zarazem dokonuje samoofiary (pozbawia się rodzica i w ten sposób przechodzi proces samookaleczenia identyfikowanego z kastracją, która wszak jest warunkiem dojrzałości), zostaje poważnie zaburzona. O b i e bowiem strony – prześladowca (w figurach pana i plebana) i prześladowany – zostają umieszczone w pozycji ofiary. Wedle Ledera właśnie obecność aktora zastępczego, który przejmuje winę za zbiorowe pragnienie odwetu (wspomniani „komuniści” i „ruscy”), uniemożliwia przeżycie doświadczenia rewolucyjnego, w praktyce zaś – uzyskanie jakiegokolwiek niemistyfikowanej tożsamości.

Jednak specyfika szkicowanej tu niemożliwości pewnego typu doświadczeń wymaga, jak sądzę, uzupełnienia. Intuicja ta wypływa ze szczególnej trudności związanej z próbami wyjaśnienia (bądź choćby opisania) zdarzeń/doświadczeń pogranicznych, a przy pewnej radykalizacji spojrzenia zdarzeń/doświadczeń a n o r m a l n y c h, tj. takich, w których normalne reguły (np. normy etyczne) ulegają nie tyle prostemu zawieszeniu, ile przekonstruowaniu bądź spaceniu. I owa anormalność bądź spaczenie w tym doświadczeniu są właśnie całkiem normalne.

Otóż, jak sadzę, oprócz zawikłanego uczestnictwa i zmaconego czasu właśnie nienormalna normalność mogłaby być traktowana jako element kluczowy doświadczenia niemożliwego – tj. takiego, które nie podlega (nie może podlegać) tematyzacji. O ile klasycznie rozumiana trauma, w różnych wariantach poddaje się tematyzacji – zagadnienie tematyzacji jest przecież częścią terapii (czy w wymiarze indywidualnym, jak w klasycznej psychoanalizie, czy też zbiorowym, jak we współczesnych aplikacjach nauk społecznych) – specyficzny moment, kiedy radykalnie n i e n o r m a l n e zjawiska stają się całkiem normalne, może podlegać procesowi narracyjnego rozumienia (i takiegoż opisu), ale nie tematyzacji. Jego rozumienie polega właśnie na możliwie skutecznym nierozumieniu – wytwarzaniu (w najlepszym przypadku) możliwie bezpiecznego dystansu refleksyjności pozwalającego na przykład na angażującą opowieść bez zaangażowania.

Wątki takie, niekoniecznie wprost, pojawiają się zazwyczaj w odniesieniu do klasycznie rozumianych zbiorowych sytuacji granicznych (współcześnie

nazywanych raczej w naukach społecznych transformacyjnymi), związanych na przykład ze zbiorową przemocą czy zmianą. Jest to stały – choć właśnie poza literaturą niekoniecznie wyrażany wprost – motyw analiz Shoah, gdzie przymus tematyzacji uwikłany jest zarazem w jej fiasko. Żadna opowieść tego nie opowie, w samą zresztą narrację (opowiadanie, tematyzowanie) uwikłana jest charakterystyczna ambiwalencja ocalenia, uczestnictwa, współdziałania, wreszcie wspomnianej wyżej nienormalnej normalności.

Wydaje się jednak, że motyw szkicowanego tutaj doświadczenia niemożliwego mógłby być także pomocny w próbach mierzenia się z długotrwałymi, wielowarstwowymi procesami transformacyjnymi. Pewną jego zaletą, przynajmniej postulowaną, wydaje się względna niezależność od charakterystycznych narracji „patologii” związanych z takimi opisami. Wspomniane „patologie” są postrzegane najczęściej jako znaturalizowane dysfunkcje podrzędnych społeczności bądź jednostek. Narracja taka – poza dość oczywistą funkcją podtrzymania zależności i zachowania dominacji – pozwala także całkowicie omijać zasadniczy problem, to znaczy patologiczność samych struktur normatywnych generujących takie dyskursy. Oprócz wyjścia poza degradujący opisywanych (standardowo podrzędnych choćby z tej przyczyny, że sama podrzędność uniemożliwia wypowiedź) sposób prowadzenia takich narracji – rzecz niebagatelna w kontekście opisów, które są nader często wszak także *s a m o p i s a m i*³¹ – być może kategoria ta mogłaby być pomocna w odchodzeniu od pewnej związanej z nimi normatywnej naiwności. Przez wspomnianą normatywną naiwność rozumiem tu zarówno pragnienie terapeutyzowania (które, rzecz jasna, jest przecież jedną z form kontroli), jak i przenoszenie wyidealizowanych obrazów obiektów symbolicznych o wysokim statusie jako zobowiązań na obiekty o statusie niższym przy (nader często) odmawianiu im dostępu do zasobów niezbędnych dla uzyskania wyższego statusu (bądź też unieważniania tych wysiłków).

Tytułowa pustka po przeżytych, element pozostający po niemożliwym doświadczeniu, wydaje się tym właśnie narracyjnym miejscem, w którym

31 Zob. np. kategorię kulturowej niekompetencji jako elementu charakterystycznego dla mieszkańców postkomunistycznej Europy skonstruowaną przez Piotra Sztompkę w tekście *Civilizational incompetence – the trap of postcommunist societies*, „Zeitschrift für Soziologie” 1993 nr 22/2, s. 85–95. Także w tej kwestii por. uwagi Jozsefa Böröcza we wstępie do wydanej jako e-book krytycznej analizy ideologicznego zaplecza procesów związanych z rozszerzeniem Unii Europejskiej: J. Böröcz *Introduction: Empire and Coloniality in the „Eastern Enlargement” of the European Union*, w: *Empire’s New Clothes. Unveiling EU Enlargement*, ed. J. Böröcz, M. Kovács, Central European Review, Holly Cottage 2001, s. 4–5, <http://aei.pitt.edu/144/1/Empire.pdf> [dostęp: 20.01.2017].

kreowane są opisy zarówno zmiany, jak i transformacji (w afirmatywnym i negatywnym wymiarze). W tym sensie byłyby to opisy bądź narracje z obiektywnej perspektywy mistyfikacyjne. Zarazem, jeśli względna normatywna spójność danej grupy czy społeczności powstałej w wyniku takiego doświadczenia miałyby nie ulec destrukcji, byłby to w pewnej mierze jedyny możliwy dla tej społeczności opis.

Abstract

Adam Kubiak

RZESZÓW UNIVERSITY

The Void after Experience. An Essay on Impossible Experience

Kubiak tackles the impasse associated with describing liminal, transformative, or transgressive events and experiences. He proposes the concept of "impossible experience," which refers to collective or/and individual experiences and related events that do not lend themselves to thematisation, or whose thematisation poses a significant threat to the community affected by the issue in question. Such a threat can be seen as related to that community's symbolic self-image and to its basic, primary axiological foundations.

Keywords

experience, transformation, transgression, social change