

Teksty Drugie 2006, 3, s. 24-33



Doświadczenie jako kwestia humanistyki.

Dorota Wolska

Dorota WOLSKA

Doświadczenie jako kwestia humanistyki

Wielogłosowość dyskusji o doświadczeniu

Pytanie o „nowoczesność jako doświadczenie” podejmowane przez badacza kultury może przybrać rozmaite postaci. Prowokuje ono zarówno namysł nad formą obecności idei doświadczenia w dzisiejszej refleksji nad nowoczesną kulturą, jak i zastanowienie nad rolą przypisywaną kulturze w artykulacji doświadczania nowoczesności, co wydaje się zasadne, jeśli pamiętać, że sama idea kultury ostatecznie krystalizuje się jako idea nowoczesna. Rodzi się również pytanie o to, czy współcześnie promotorzy „doświadczenia” konfrontujący je z „więzieniem języka” skłonni byłiby w takich penitencjarnych kategoriach mówić także o kulturze? Prawdopodobne jest to w odniesieniu do jej transcendentalistycznych, neokantowskich koncepcji oraz do tych ujęć, które redukują kulturę do sfery dyskursu; czy jednak ta metaforyka stosuje się równie dobrze do innych sposobów jej pojmowania? Jeśli natomiast myśli się o doświadczeniu nie „przeciw” czy „poza” kulturą, to zasadne jest pytanie: czy występuje ona w charakterze swego *locus* doświadczenia, czy raczej stanowi jego *organon* (doświadczenie jako wyraz doświadczania kultury, jakościowo upostaciowanego świata), czy też jest myślana jako jego *modus* (np. nowoczesna modalność). Odpowiedź zależy oczywiście od decyzji, jak rozumieć zarówno kulturę, jak i doświadczenie.

Martin Jay, amerykański historyk i badacz społeczny, w wydanej w zeszłym roku pracy *Songs of Experience*, swym kompendium stanowiącym przegląd nowoczesnych ujęć doświadczenia, przyznaje, że jakkolwiek we współczesnej debacie o kulturze trudno o bardziej kontrowersyjną kategorię, to „doświadczenie” staje się ponownie rzeczywistą kwestią teorii kultury, co oznacza, jak zdaje się sugerować

kontekst tej wypowiedzi, rzeczywistą kwestię humanistyki i nauk społecznych¹. Frank Ankersmit, historyk i filozof historii, uznał „doświadczenie” za swoiste antidotum na „kryzys reprezentacjonizmu”, który dotknął całą humanistykę, a w konfrontacji z problematyką Zagłady szczególnie wyraźnie się ujawnił². Autorzy *The Anthropology of Experience*, wydanej w połowie lat 80. książki pod redakcją Victora W. Turnera i Edwarda M. Brunera, przypisują z kolei „doświadczeniu” rolę źródłowej metafory reorganizującej pole humanistycznych eksploracji³. Badania z zakresu antropologii doświadczenia wyrastają, jak pisze Bruner, ze sprzeciwu wobec funkcjonalistyczno-strukturalistycznej ortodoksji i mają związek z wygasaniem wpływów tradycji neokantowskiej. Inspirator tego nurtu badań antropologicznych Victor Turner odwołuje się zarówno do hermeneutycznej, Diltheyowskiej, jak i pragmatystycznej, Deweyowskiej koncepcji doświadczenia. W postępie do *Anthropology of Experience* Clifford Geertz zauważa, że „doświadczenie”, ta ulotna i jednocześnie kluczowa dla całego zbioru rozpraw kategoria, stanowi dla każdego z autorów swoisty probiez teoretycznej samoidentyfikacji, żaden z nich nie może się bez niej obejść, ale też każdemu stawia ona widoczny opór. Istotnie, nieomal wszyscy piszący współcześnie o doświadczeniu zaczynają swoje wywody od zastrzeżenia, że oto mają świadomość, iż wchodzą na grunt wyjątkowo niepewny. Zapożyczony od Blake’a tytuł rozprawy Jay’a (*Pieśni o doświadczeniu*) podkreśla ową nieuchwytność przedmiotu debaty o doświadczeniu i jednocześnie jej niezbywalną polifoniczność. Fakt, iż dyskusja o doświadczeniu toczy się w zgiełku języków wielu dyscyplin i na różnych poznawczych płaszczyznach przesądza, moim zdaniem, o tym, że tożsamość przedmiotu tej dyskusji bywa nierzadko złudna, a wszelkie próby jej usystematyzowania nie są łatwe.

Wieloznaczność i nieuchwytność „doświadczenia”, podobnie jak postrzeganie badań nad doświadczeniem jako wyraz teoriopoznawczej naiwności bądź złudnej nadziei na konceptualizację bezpośredniości, bywa jednym z powodów ignorowania problematyki doświadczenia. Jak wiadomo, ze swojego słownika usunął je Richard Rorty, mimo że to kluczowa kategoria pragmatyzmu, istotna zwłaszcza dla jego mistrza, Deweya⁴. Rorty wprost sugerował, że Dewey powinien odstąpić od termi-

1/ M. Jay *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Berkeley 2005. Por. także M. Jay *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault*, w: *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.

2/ E. Domańska *Od postmodernistycznej narracji do postmodernistycznego doświadczenia. Rozmowa z F. Ankersmitem*, „Teksty Drugie” 1996 nr 2/3; F. Ankersmit *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004.

3/ *The Anthropology of Experience*, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, University of Illinois Press, Urbana 1986.

4/ Por. R. Rorty *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. Cz. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, tu: *Metafizyka Deweya*; tegoż *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.

nu „doświadczenie”, bowiem wikła nas on w mit tego, co dane wraz z jego „fundamentalistycznymi” i „metafizycznymi” konsekwencjami. Jakkolwiek Dewey rozważał zmianę tytułu swego dzieła *Experience and Nature* (*Doświadczenie i natura*) na *Culture and Nature* (*Kultura i natura*), to jednak zdecydowanie pozostał przy „doświadczeniu”, o czym pisał w polemice z Rortym – broniącym kluczowego charakteru problematyki doświadczenia u Deweya – Richard Shusterman⁵. Jego projekt somaestetyki odwołuje się i szuka podstawy w koncepcji doświadczenia estetycznego i doświadczenia niedyskursywnego Deweya⁶.

W dzisiejszej refleksji humanistycznej i filozoficznej trop konfrontacji doświadczenia z językiem i dyskursywnością jest bardzo istotny. Wydaje się, że problem doświadczenia niedyskursywnego, granicznego, zdominował inne głosy „pieśni o doświadczeniu” późnej nowoczesności. Doświadczenie niedostępne, nieobecne, niemożliwe to ta postać doświadczenia, w pewnym sensie granicznego, która odsłoniła się wraz z problematyką Zagłady i szuka dla siebie przestrzeni wyrazu, wyraźnie przeobrażając pole humanistycznych dociekań⁷.

Bohaterami ostatniego rozdziału wspomnianej pracy Jay’a są Foucault, Barthes i Bataille, a rozdział nosi tytuł: *Poststrukturalistyczna rekonstrukcja doświadczenia* i jest wyraźną polemiką z anglosaską recepcją myśli poststrukturalistycznej, recepcji w nieuzasadniony sposób, zdaniem autora, wpisującej w poststrukturalizm likwidację problematyki doświadczenia. We wcześniejszym artykule o granicach doświadczeń granicznych Jay właśnie myślicielom poststrukturalistycznym przypisał zasługę wytrącenia refleksji nad doświadczeniem z pewnego impasu:

Jest [...] wielką zasługą Foucaulta, Bataille’a i innych tak zwanych poststrukturalistycznych obrońców jego [doświadczenia] znaczenia, że zmusili nas do wykroczenia poza jawowy wybór pomiędzy naiwną doświadczeniową bezpośredniością a niemniej naiwną dyskursywną mediacją tego doświadczenia, który o wiele za długo wydawał się naszą jedyną alternatywą.⁸

W tym kontekście poniższą myśl Agambena należałoby czytać jako rodzaj wyzwania a nie rezygnacji czy lamentacji:

5/ R. Shusterman *Praktyka filozofii, filozofia praktyk*, przeł. A. Mitek, Universitas, Kraków 1997, tu: *Doświadczenie somatyczne. Ugruntowanie czy rekonstrukcja?*; tegoż *Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction*, w: „The Philosophical Forum” vol. XXXVI, nr 2.

6/ Sprowokowani przez Rorty’ego w obronie „doświadczenia” wystąpili, choć z innych niż Shusterman pozycji, Jerzy Kmita i Anna Pałubicka opowiadając się za przekonaniem o kulturowym (w socjopragmatycznym rozumieniu kulturowości) charakterze wszelkiego doświadczenia, por. J. Kmita, A. Pałubicka *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1992.

7/ Por. R. Nycz *Jak opisać doświadczenie, którego nie ma?*, „Teksty Drugie” 2004 nr 5.

8/ M. Jay *Granice...*, s. 59.

Problem doświadczenia może być dziś podejmowany tylko ze świadomością, że jest nam niedostępny. Tak jak nowoczesny człowiek został pozbawiony swej biografii, tak też jest wywłaszczony ze swego doświadczenia. W istocie jego niezdolność do posiadania i komunikowania doświadczenia jest być może jednym z kilku niekwestionowanych pewników.⁹

Od poznawania świata do jego przeżywania

Michael Oakeshott, brytyjski filozof, autor wydanej w latach trzydziestych i ciągle wznawianej (ostatnie wydanie z 1985 roku) filozoficznej rozprawy o doświadczeniu *Experience and its Modes* uznał „doświadczenie” za jedno z najtrudniejszych słów filozoficznego słownika, a badacza doświadczenia za szczególnie narażonego na pułapki nieprzezwycięzalnych sprzeczności¹⁰. Swą pracę pisał niejako pod prąd ówczesnych filozoficznych mód. Na gruncie filozofii brytyjskiej, przeżywającej swoisty odwrót od Hegla, ogłosił się dłużnikiem *Fenomenologii ducha* (dzieła pierwotnie, co przypomniał Heidegger, noszącego tytuł *Fenomenologia doświadczenia*) oraz pracy Francisza Herberta Bradley’a, *Apperance and Reality*, heglowskiego z ducha i idealistycznego w wymowie. Zapewne te heglowskie odniesienia przesądają o dzisiejszych przywołaniach jego poglądów, bowiem współczesna debata o doświadczeniu w zasadzie toczy się bądź w opozycji do Heglowskiej koncepcji doświadczenia, bądź też wchodzi z nią w istotną dyskusję (por. Gadamer, Heidegger, Lyotard, Adorno)¹¹. W ujęciu Oakeshotta „Świat rzeczywisty... to świat doświadczenia”, a tytułowe modalności doświadczenia wyznaczone są zmiennymi historycznie zasadami jego koherencji. W czasach, gdy pisał swą rozprawę, szczególnie trzy modalności wydały mu się ważne: historia, czyli świat *sub specie praeteritorum*, a więc świat zmieniających się tożsamości, świat praktycznego życia – świat *sub specie voluntatis*, ale też *sub specie moris* – składający się z aktów pożądania i odrazy, aprobaty i dezaprobaty; nauka – świat *sub specie quantitatis*. Nieomal trzydzieści lat później, w eseju z końca lat pięćdziesiątych, dopominał się także o uwagę dla tej modalności doświadczenia, którą wiązał z kontemplacją i ogólnie nazywał poezją¹². Oakeshott apelował, by

^{9/} G. Agamben *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, London 1993 (oryg. włoskie wyd. 1978) s. 13, cyt. za: M. Jay *Songs...*, s. 2.

^{10/} M. Oakeshott *Experience and its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

^{11/} Por. H.G. Gadamer *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1993; M. Heidegger *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, przeł. R. Marszałek, w: M. Heidegger *Drogi lasu, Aletheia*, Warszawa 1997; J.-F. Lyotard *The Differend. Phrasas in Dispute*, przeł. G. Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; T. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986; K. Krzemieniowa *Pojęcie doświadczenia u Adorno – zarys wstępny*, w: *Marksizm po Marksie. Studia i szkice z dziejów filozofii marksistowskiej*, Warszawa 1998.

^{12/} Por. M. Oakeshott *Wieża Babel i inne eseje, Aletheia*, Warszawa 1999, tu: *Poezja i jej głos w rozmowie ludzkości*, przeł. L. Sommer.

wystrzegać się błędu *ignoratio elenchi*, to znaczy, by nie mieszać różnych modalności doświadczenia, bo w jego przekonaniu nie ma między nimi prostych przekładni. Wydaje się jednak, że tak jak dla początków nowoczesności charakterystyczne było różnicowanie się rozmaitych modalności doświadczenia (Jay we wspomianej rozprawie pisze o wylaniających się w XVIII wieku spoza doświadczenia kognitywnego doświadczeniu religijnym i doświadczeniu estetycznym), tak próby zakwestionowania autonomii tych porządków doświadczenia wydają się charakterystyczne dla późnej nowoczesności.

Oakeshott przestrzegał przed skłonnością do nazbyt łatwej ekstrapolacji koncepcji filozoficznych poza obszar filozofii¹³. Pamiętając o tej przestrodze, można jednak ostrożnie zauważyć, że filozofia nowożytna oglądana z oddalenia, a więc spojrzeniem gubiącym istotne nieraz szczegóły, zainteresowana podmiotem i świadomością, może być uznana za swoistą teorię i metateorię doświadczenia, doświadczenia, którego *organon* stanowi nade wszystko poznanie¹⁴. Detranscendentalizacja myśli, jej historyzacja i egzystencjalistyczne wyczulenie przynoszą ideę doświadczenia, którego instrumentem jest szeroko rozumiane przeżywanie świata. Kluczową kategorią jest tu kategoria sensu (zdecydowanie nieredukującego się do znaczenia) i przy całej niejasności tego, czym sens jest, byłoby trudno bez jego uwzględnienia doświadczenie pojąć i opisać. Pewne nurty myśli postukturalistycznej każą myśleć o doświadczeniu (albo w miejsce doświadczenia) jako swoistym eksperymentowaniu ze światem. Generalnie obecne ożywienie zainteresowania problematyką doświadczenia wiąże się z egzystencjalistyczną, ontologiczną – nie: epistemologiczną – perspektywą myślenia o nim. Doświadczenie wraz z jego „egzystencjalizacją” przestaje być podstawą czy weryfikacją pewności wiedzy a coraz częściej myślane jest jako jej wyjątkowo trudno dostępny przedmiot, a nawet aporia.

Niepewność (do)świadczenia

Niepewność dotyczy nie tylko wiedzy o doświadczeniu, ale także stanowi wymiar samego doświadczenia. Chcę tu przywołać dwie myśli świadków nowoczesności. Pierwsza pochodzi z wieku XVI i jest autorstwa Michela de Montaigne'a –

13/ Nawiasem mówiąc, rozprawa Oakeshotta jest jednocześnie prezentacją oryginalnej koncepcji filozofii jako pełnego doświadczenia i wpisuje się tym samym w spór o kształt filozoficznego doświadczenia, w obrębie którego fenomenologia, hermeneutyka, pragmatyzm określają swe procedury poprzez charakterystykę stosownych dla nich typów doświadczeń: fenomenologicznego, hermeneutycznego, czy doświadczenia „pragmatystycznego” praktykowania filozofii. Próbą zreferowania tego ostatniego może być praca Richarda Shustermana *Praktyka filozofii...*

14/ Por. M. Szulakiewicz *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów 1998.

niewystarczająco, zdaniem Stephena Toulmina i Tzvetana Todorowa¹⁵, docenionego, promotora nowoczesności:

Nie masz naturalniejszej żądz niż żądza poznania. Próbuujemy wszystkich sposobów, które nas mogą doń zwieść: kiedy rozum chybia, uciekamy się do doświadczenia

*Per varios usus Artem experienta fecit
Exemplo monstrante viam*

Które jest o wiele słabszym i podlejszym środkiem; ale prawda jest tak wielką rzeczą, iż nie powinniśmy gardzić żadnym pośrednictwem, które do niej prowadzi. Rozum ma tyle kształtów, że nie wiemy, którego się chwycić; doświadczenie ma ich nie mniej.¹⁶

Druga – to wypowiedziana cztery stulecia później, w XX wieku, lapidarna myśl Zofii Nałkowskiej: „Rzeczywistość jest do wytrzymania, gdyż nie cała dana jest w doświadczeniu”¹⁷.

Czas i rejestr tych wypowiedzi pozwalają się nie tłumaczyć ani z rozumienia prawdy, ani rzeczywistości. *Notabene*, oba te pojęcia po czasie banicji zdają się wracać do łask, między innymi w kontekście rozważań o „doświadczeniu”. Niepewność, „miłosierna” niekompletność, obecność wymiaru „dotkliwego” zaangażowania, ale także wielopostaciowość wyłaniają się z tych cytatów jako istotne charakterystyki doświadczenia świata. Esej *O doświadczeniu* Montaigne’a doczekał się wielu rozmaitych wykładni, chciałabym zaznaczyć akcentowaną w nim niepewność doświadczenia, co w swoim odczytaniu Montaigne’a podkreślał także Agamben, upatrując w niej paradoksalnie źródło autorytetu doświadczenia, które „jest niewspółmierne z pewnością”. Kiedy „doświadczenie staje się wymierne i pewne, traci swój autorytet”¹⁸.

Inną formą niepewności doświadczenia jest jego „negatywność” w tym znaczeniu, jakie nadał jej Gadamer, jako otwartość na to, co nie potwierdza oczekiwań, ale też owocuje swoistą kłęską samowiedzy:

Prawda doświadczenia zawsze zawiera odniesienie do nowego doświadczenia. Dlatego ten, którego nazywa się doświadczonym, nie tylko staje się takim dzięki doświadczeniu, lecz także jest otwarty na doświadczenia [...]

Doświadczony jawi się [...] jako radykalnie niedogmatyczny [...]. Dialektyka doświadczenia nie spełnia się w zamykającej wiedzy, lecz w owej otwartości na doświadczenie, powodowanej przez samo doświadczenie.¹⁹

15/ S. Toulmin *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. T. Zarębski, Wydawnictwo Naukowe DSWE we Wrocławiu, Wrocław 2004; T. Todorov *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Czytelnik, Warszawa 2003.

16/ M. de Montaigne *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 802.

17/ Z. Nałkowska *Dzienniki*, t. V: 1939-1945, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 445.

18/ G. Agamben *Infancy...*, s. 18, cyt. za: M. Jay *Songs...*, s. 272.

19/ H.G. Gadamer *Prawda i metoda*, s. 321-323.

Być może wyrażenie „samorozumienie”, którego używałem, a które odnalazłem w nowożytnej tradycji protestanckiej, ale także w tradycji językowej Heideggera, jest wyrażeniem prowadzącym do błędu. To nowe słowo oznacza w istocie, że tutaj nie ma miejsca na niewzruszoną pewność samowiedzy. Słowo samorozumienie zawiera raczej podtekst pietystyczny i przypomina, że człowiekowi po prostu nie udaje się zrozumieć samego siebie i że droga wiary powinna prowadzić przez ową klęskę samorozumienia oraz samopewności. Odnosi się to także do hermeneutycznego użycia tego słowa.²⁰

Lapidarna myśl Nałkowskiej kieruje uwagę na to, iż podstawą doświadczenia jest pewna forma udostępniania się świata, która jest jednocześnie jego angażującym podmiot doznaniem. W takim sensie, w jakim arystotelesowskie doznanie (*paschein, passio*) jest powiązane z działaniem (*poiein, actio*).

Wydaje się, że to, co w literaturze humanistycznej bywa określane jako eksplozja postpamięci, jako kultura posttraumatyczna i co zaowocowało dyskusją o aporiach wiedzy humanistycznej, to właśnie jest, posługując się retoryką przywołanej myśli Nałkowskiej, jeden z rezultatów ekspresji tej zniesionej (uchylonej) w naszej kulturze rzeczywistości nie do zniesienia.

Lawrence L. Langer pisał o neutralizowaniu Holokaustu poprzez nadużywanie tego wydarzenia i jego dramatycznych okoliczności do wzmacniania swych własnych przekonań na temat uniwersalnych własności ludzkiego świata²¹. Bez wątplenia istnieje takie niebezpieczeństwo, ale zaniechanie prób rozumienia tego, co rozumieniu się opiera, wydaje się także niepożądane i groźne w skutkach. Właśnie w problematyce Zagłady szczególną ostrość zyskało zagadnienie możliwości i stosowności poznawczej a nie tylko poznawczej reprezentacji doświadczenia, podobnie jak i problem zaświadczenia tych dramatycznych wydarzeń. Ta merytoryczna bliskość doświadczenia i świadectwa przekłada się w polszczyźnie na wspólną etymologię²². Swego czasu Dorota Głowacka pytała o to, czy literatura Holokaustu jest wyrazem nowej koncepcji podmiotowości, a ocalony paradygmatycznym wcieleniem świadka, czy też, odwrotnie, wyłonienie się nowego gatunku dyskursywnego, jakim jest literatura Holokaustu, spowodowało prze-myślenie subiektywności w kategoriach dawania świadectwa²³. Wśród przywoływanych przez nią autorów podejmujących niezależnie od Lévinasa ten problem, obok Kelly Oliver, Cathy Caruth, Dominika LaCapry znalazł się Giorgio Agamben, do którego koncepcji świadectwa chciałabym się odwołać, poszukując

20/ H.G. Gadamer *Dekonstrukcja i hermeneutyka*, przeł. P. Dehnel, w: *Gadamer i Wrocław*, red. K. Bał, J. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 157.

21/ L.L. Langer *Neutralizowanie Holokaustu*, przeł. J. Mikos, w: „Literatura na Świecie” 2004 nr 1-2.

22/ W. Boryś *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

23/ D. Głowacka „Jak echo bez źródła”. *Podmiotowość jako dawanie świadectwa a literatura Holokaustu*, „Teksty Drugie” 2003 nr 6.

przesłanek określających ewentualną rolę struktury zaświadczenia w badaniu ludzkich doświadczeń.

„Co zostało z Auschwitz?” – poprzez to tytułowe pytanie Giorgio Agamben chce się w swojej książce zmierzyć z tą aporią wiedzy humanistycznej, która wiąże się z dostępnością oraz możliwością zaświadczenia i wypowiedzenia cudzych doświadczeń²⁴. Agamben zdecydowanie sprzeciwia się wszelkim stanowiskom, wedle których lepiej byłoby wobec Auschwitz zachować milczenie. Jeśli bowiem konfrontacja z tym doświadczeniem zmusza do testowania granic języka i możliwości artykulacji czegoś, co się jej opiera, to autor *Quel che resta di Auschwitz* chciałby poddać się takiej próbie; w istocie stanowi ona treść i paradoksalnie brzmiące przesłanie jego książki – „wysłuchać tego, co nie zostało powiedziane”. Jeśli natomiast niewypowiadalność miałaby oznaczać niemożność jakiegokolwiek artykulacji, odziefność od języka, jest to – jego zdaniem – zabieg podwójnie niebezpieczny, bowiem stanowi albo swoiste powtórzenie morderczego gestu oprawcy, albo usiłuje przypisać eksterminacji mistyczny prestiż. Ze względu na ten ostatni argument Agamben, jakkolwiek rzetelnie analizuje rozumienie i historię pojęcia *Holocaust*, to sam, narażając się na liczne ataki, usuwa go ze swego słownika, uznając to słowo za mylące. Swego czasu Soshana Felman i Dori Laub zaproponowali, by pojęcie Shoah rozumieć jako „zdarzenie bez świadków”. Agamben potraktował to stwierdzenie jako swoiste wyzwanie prowokujące do przemyślenia zarówno struktury zaświadczenia, jego aporii, jak i kondycji samego świadka. Sądzi bowiem, że przekonanie o niedostępności tych wydarzeń bierze się nie z trudności z przekazaniem intymnego świadectwa, lecz ze sprzeczności tkwiącej w samym zaświadczeniu. Jego książka przyjmuje formę, jak sam autor to określił, rozbudowanego komentarza do świadectwa, które stanowi pisarstwo Primo Leviego, włoskiego Żyda ocalałego z Auschwitz, autora m.in. *Czy to jest człowiek?* oraz *The Drowned and the Saved*. Jakkolwiek, zdawałoby się, Primo Levi stanowi doskonały przykład świadka, bowiem stał się pisarzem tylko dlatego, by zaświadczyć, a imperatyw dawania świadectwa był zasadniczym motywem jego pisarskiej misji, to jednak Agamben, idąc za sugestią samego Leviego, za świadków najpełniejszych uznaje tych, którzy w żargonie obozowym nazywani byli *muzułmanami*. A więc za prawdziwych świadków uznaje więźniów, których fizyczna i psychiczna degradacja sięgnęła takiego poziomu, że dła opisu ich kondycji znane kategorie zarówno fizjologiczne, medyczne, jak i etyczne stawały się bezużyteczne. Nie tyle nawet granica życia i śmierci, lecz granica między ludzkim i nieludzkim wyznaczała sferę egzystencji tych istnień. Agamben zwraca uwagę na uderzający fakt, że „muzułmanie” przez blisko pięćdziesiąt lat byli prawie niewidoczni w studiach historycznych opisujących ekstremalne obozowe doświadczenia. Za właściwego świadka Agamben – zgodnie z intencją Primo Leviego – uznaje więc, paradoksalnie, tego, kto nie mówi, tego, kto mówić nie może, tego, w imieniu którego się mówi. „Muzułman” to – jak rozu-

24/ G. Agamben *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, przeł. D. Heller-Roazen, Nowy Jork 2002, tytuł oryg. *Quel che resta di Auschwitz*.

miem – jednocześnie imię dla pewnej aporii, swoistego pustego miejsca, a raczej pewnego rodzaju ciszy, luki, niewypowiedzianego wpisanego w strukturę zaświadczenia. Słuchając świadka, tę ciszę trzeba – zdaniem Agambena – przestuchać. Przystępując do wyłożenia swej koncepcji świadka i zaświadczenia Agamben sięga do łacińskiej i greckiej etymologii słowa „świadek”. Łacina rozróżnia świadka traktowanego jako swoistego rozjemcę w sporze dwóch stron, kogoś neutralnego, „trzeciego”: *testis* oraz świadka jako tego, kto doświadczył pewnych wydarzeń, przeżył je od początku do końca i stąd może im zaświadczyć: *superstes*. Agambena interesuje raczej świadek w tym drugim, można by powiedzieć: nie sądowniczym, znaczeniu, lecz te filologiczne rozważania stają się pretekstem do podjęcia kwestii niebezpiecznego – zdaniem autora – pomieszenia, splątania w dyskusjach nad obozami, etycznych, prawnych i teologicznych kategorii. „Wina”, „odpowiedzialność”, „niewinność”, „przebaczenie”, wszystkie te słowa są uwikłane w prawniczy język i prawnicze konteksty. To pomieszenie prawa, moralności i teologii jest – jego zdaniem – odpowiedzialne za to, że proces przemyślenia Auschwitz zatrzymał się na długie dekady. Greckie słowo oznaczające świadka – *martis* (*martyr*) – odsyła natomiast do martyrologii, do męczeństwa i pamięci. Wątek martyrologiczny staje się źródłem pewnych komplikacji. Agamben twierdzi, że to, co się stało w obozach, ma niewiele wspólnego z martyrologią, i dlatego przywołuje przekonanie Bruno Bettelheima, że „nazywając męczennikami ofiary nazizmu fałszujemy ich los”. Tu właśnie pojawia się wspomniany już krytyczny namysł nad terminem *Holokaust*, ale także i *Shoah*, jeśli pamiętać, że w języku biblijnym słowo to często implikuje ideę boskiej kary. Agamben w swoich analizach greckiej etymologii „świadka” zwraca jednak uwagę na ten pouczający – jego zdaniem – aspekt wczesnochrześcijańskich tekstów Ojców Kościoła, który pokazuje, że doktryna martyrologiczna zawiera zawsze jakąś próbę oceny skandalu bezsensownej śmierci, próbuje racjonalizować irracjonalną egzekucję, zмага się z jej absurdem. Etymologiczne poszukiwania prowadzą Agambena do jeszcze jednego łacińskiego określenia, które ma rozjaśnić i doprecyzować znaczenie „świadka”. Obok świadka jako rozjemcy – *testis*, świadka jako tego, który sam przeżył to, czemu daje świadectwo – *superstes*, przywołane zostaje pojęcie świadka jako autora, *auctor*. Agambena interesuje jednak nie nowoczesne znaczenie tego pojęcia, ale rozumienie najstarsze, odsyłające do aktów ratyfikacji, sprzedaży (rozumianej jako przekazanie własności), legitymizacji, pełnomocnictwa. Chodzi tu o podkreślenie, że coś, co podlega zaświadczeniu, istniało wcześniej, a realność i siła tego faktu, rzeczy, słowa muszą zostać potwierdzone. Zdaniem Agambena dopiero te trzy łacińskie pojęcia nakreślają w zadawalający sposób ideę zaświadczenia. „Autorski” wymiar tego procesu wskazuje na wymóg zaangażowania, stąd świadek, wedle Agambena, jest przede wszystkim podmiotem w sensie etycznym, a nie podmiotem poznania. Swoje rozumienie podmiotowości autor precyzuje przywołując kategorię wstydu. Wstyd i poczucie winy odczuwane przez ocalonych to stałe motywy literatury `świadcstwa. Agamben podejmuje polemikę z tymi wyjaśnieniami, które mniej czy bardziej wyraźnie usiłują łączyć wstyd z poczuciem winy i wpisują te uczucia w konflikt

tragiczny. Tragiczny bohater, jego zdaniem, opuścił nas na zawsze. Wstyd interesuje Agambena jako uczucie odsyłające do czegoś bardziej nieuchwytnego i trudniejszego do wyrażenia niż poczucie winy, do czegoś skrajnie intymnego. Przywołuje on i radykalizuje Lévinasowską koncepcję wstydu jako uczucia zakotwiczonego w naszej niemożności odsunięcia się od siebie, powierzenia czemuś, od czego nie możemy się zdystansować. W uczuciu wstydu, zdaniem Agambena, odsłania się także niemożność oddzielenia się od czegoś, czego nie można znieść. We wstydzie człowiek staje się swoim własnym świadkiem, także własnej niepamięci, nieporządku. Konkludując długą i zawilą argumentację stwierdza, że w akcie patrzenia na siebie konstituuje się jaźń, a wstyd jawi się jako ukryta struktura podmiotowości. Podobną dialektykę zawiera także struktura zaświadczenia, na co, zdaniem Agambena, zwrócił uwagę właśnie Primo Levi, upierając się przy tym, by „muzulmana” uznać za świadka prawdziwego. W tym świetle zaświadczenie staje się procesem obejmującym ocalonego, który jest pełnomocnikiem tego, który nie mówi, „muzulmana”. Człowiek staje się agentem nieludzkiego. Sytuacja ta, zdaniem Agambena, odsłania niewystarczalność dwóch humanistycznych tez: „wszyscy jesteśmy ludźmi” oraz „tylko niektóre istoty ludzkie są ludźmi”. Odsłaniająca się za sprawą Leviego struktura zaświadczenia każe pomyśleć formułę, którą Agamben ostatecznie precyzuje w słowach „ludzkie istoty są ludzkie tak długo, jak zaświadczają nieludzkie”.

Agamben odwołuje się do Benvenista i jego prób przekroczenia lingwistyki de Saussure’a, przewyciężenia jej kłopotów z przejściem od abstrakcyjnego języka do rzeczywistości mowy. Swoistym łącznikiem tych planów mają być wyrażenia językowe, poprzez które, jak mówi Benveniste, „widzimy doświadczenie podmiotów ustanawiających się i sytuujących w języku i dzięki językowi” (np. zaimki osobowe, kategorie czasu). W związku z tym podmiotowość, mówi Agamben, znajduje podstawę w czymś tak kruchym, jak wydarzenie mowy. Wydarzenie mowy zawieszono jest pomiędzy językiem a niemającym swego wyrazu doświadczeniem.

W końcu Agamben tłumaczy rozumienie zaświadczenia poprzez odniesienie do koncepcji archiwum Michela Foucault. Upraszczać powiedzieć można, że podczas gdy archiwum stanowi zbiór relacji między wypowiedzianym a potencjalnością języka, niewypowiedzianym, to zaświadczenie jest systemem relacji między wypowiedzianym a niewypowiedzianym (wnętrzem a zewnątrz języka). Świadczenie zmagają się więc z niewypowiedzalnością i dlatego Agamben porównuje akt zaświadczenia z gestem poety.

Poznając świat w trybie badań humanistycznych nieuchronnie wkraczamy w ową strukturę zaświadczenia cudzych doświadczeń i to ona jest tym, co wypełnia etyczny wymiar czynności poznawczych.