

# **HISTORIA:** *a jeden świat za daleko?*

Wstęp,  
przekład  
i opracowanie  
EWA DOMAŃSKA

*ih*  
Instytut Historii UAM  
Poznań 1997

ANDRZEJ ZYBERTOWICZ

## Badacz w labiryncie: uwagi o koncepcji Franklina R. Ankersmita

W ciągu ostatnich kilku lat moim głównym źródłem informacji na temat koncepcji profesora Franklina R. Ankersmita były entuzjastyczne komentarze i artykuły Ewy Domańskiej. Pobudzony jej intelektualnymi przygodami, zacząłem zgłębiać koncepcję holenderskiego badacza. Już na początku wysunąłem przypuszczenie, że profesor Ankersmit jest „badaczem labiryntowym”. Ostatnio zdanie to potwierdził bardziej systematyczny kontakt z pisarstwem profesora a także wygłoszony właśnie przez niego wykład<sup>1</sup>.

Była to prelekcja wielce interesująca, bogata w inspirujące pomysły. Obawiam się, że komentarz ten nie dorówna jej siłą perswazji.

### 1. Kim są „labiryntowi badacze”?

Labirynt jest miejscem, w którym można czuć się dobrze przez pewien czas, nie jest to jednak odpowiednie *lokum* stałego pobytu. Labirynt się zdobywa, a potem opuszcza.

„Labiryntowi badacze” to rodzaj intelektualistów, zagubionych w zawilosciach i zagadkach – pozwolę sobie tu użyć

<sup>1</sup> Franklin R. Ankersmit, *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie* (tekst zamieszczony w niniejszym tomie).

określenia Anthony Giddensa – epoki późnej nowoczesności. To myśliciele, którzy nakłaniają do poszukiwania wyjścia na otwartą przestrzeń i cieszenia się tym, co Rzeczywiste. Marzą o po-postmodernistycznym stanie kultury, osiągniętym drogą nieugiętej de-transcendentalizacji zarówno modernizmu, jak i postmodernizmu. Przedstawienie i narracja historyczna nie zadowala ich, ponieważ są one tylko „propozycjami wskazującymi, jak organizować wiedzę (...), same nie będąc wiedzą”. Pragną uciec od kryzysu przedstawiania (*representationcrisis*) (s. 21), Tęsknią za doznawaniem Rzeczywistego. Próbują pokazać, jak przekroczyć ograniczenia czasowości i kontekstu, założeń i przesądzeń, a ogólnie, jak pozbyć się tego całego postmodernistycznego „farszu”. Podejrzewam, że tym, czego szukają, jest ni mniej ni więcej, jak tylko samo *sacrum*. Poszukiwanie *sacrum* uważam za klasyczny motyw labiryntowy.

## 2. Poza ścieżki labiryntu

Referat profesora Ankersmita jest tak wypełniony ważnymi spostrzeżeniami, że trudno mi wskazać konkretny problem, do którego powinienem się w tym referacie ograniczyć. Postanowiłem wszelako pójść śladem zagadnienia „wzajemnej relacji języka i rzeczywistości”. Pod tym względem, zdaniem Ankersmita, postmodernizm zawiódł w dwóch punktach:

(1) w istocie nigdy nie postawił „podstawowego pytania o stosunek między przedstawieniem a rzeczywistością przedstawianą” (s. 20), „nigdy nie rozwinął dobrze uargumentowanej teorii przedstawienia” (s. 35);

(2) bezkrytycznie przyjął modernistyczną koncepcję, że kontekst determinuje naszą wiedzę o świecie i jego doświadczanie.

Pragnąc przejść do myślenia po-postmodernistycznego, Ankersmit stara się pokazać, że możemy przewyciężyć kryzys przedstawiania bez powrotu do modernistycznych pęt, jeżeli odświeżymy kategorię doświadczenia, zwłaszcza historycznego (s. 20).

### 3. Doświadczenie historyczne według Ankersmita

(1) „Doświadczenie historyczne” zazwyczaj wywołane jest przez kontakt z istniejącymi przedmiotami historycznymi, najczęściej trywialnymi, takimi, jak: stary sztych, stara pieśń czy budowla (s. 27);

(2) doświadczenie owo jest „oszołomieniem chwilą” (s. 27);

(3) „(...) dzięki doświadczeniu historycznemu historyk ma wrażenie bycia w bezpośrednim i absolutnie autentycznym kontakcie z przeszłością” (s. 27).

„Wielu historyków i poetów, począwszy od Herdera i Goethego, opisywało, w jaki sposób w momencie apogeum intelektualnego natchnienia doświadczyli bezpośredniego kontaktu z przeszłością” (s. 26).

Po wprowadzeniu pojęcia doświadczenia historycznego Ankersmit stawia podstawowe pytanie: „Czy prawomocne jest twierdzenie, że doświadczenie historyczne faktycznie wykracza poza tradycyjną koncepcję przedstawienia?” (s. 28). Poszukując odpowiedzi, przyznaje on, że: „W istocie wszelkie doświadczenie, nawet doświadczenie historyczne, jest nieodwołalnie kontekstualne” (s. 28). Jednocześnie twierdzi jednak, że „niepodważalny fakt, iż samo zaistnienie doświadczenia historycznego jest zależne od kontekstu, niekoniecznie musi wpływać na jego treść” (s. 28) [podkr. A.Z.]. Następnie wprowadza on metafory samolotu lecącego ponad chmurami, co ma nam pomóc zrozumieć, że przejście od tego „że”, coś jest doświadczone, do tego, „co” jest doświadczone, okazuje się bezpodstawne (s. 29).

Taki opis doświadczenia historycznego prowokuje jednak wiele pytań. A zatem, czy jest coś szczególnego w kategorii doświadczenia historycznego? Można bowiem zauważyć, że wielu fizyków, teologów itd. opisuje wrażenia bezpośredniego kontaktu z obiektami swoich badań. Sytuacje tego rodzaju nie dają nam jednak wglądu w to, jak przedstawienie odnosi się do rzeczy przedstawianej, w najlepszym razie pomagają jedynie zrozumieć zawiloci pracy umysłu badacza.

Ankersmit sugeruje, że doświadczenie historyczne jest rodzajem doświadczenia estetycznego. Czy zatem doświadczenie to jest w jakiś sposób odmienne od – powiedzmy – doświadczenia mistycznego, kosmologicznego lub doznania *sacrum*? Ogólnie zaś, czy w istocie różni się ono od takich szczytowych, wszechogarniających doświadczeń, jak: doznania seksualne, pragnienie władzy, głęboka empatia czy trauma? Przekonanie o byciu w bezpośrednim i absolutnie autentycznym kontakcie z czymkolwiek jest doznaniem czyisto subiektywnym i wydają się mieć tutaj zastosowanie wszelkie standardowe zastrzeżenia epistemologiczne.

Oczywiście ludzie doświadczają różnych rzeczy i uczuć". Nie jestem jednak tak głęboko przekonany jak profesor Ankersmit, że „wszelkie doświadczenie (...) jest nieodwołalnie kontekstualne" (s. 28). Ciągle żywię nadzieję, że czasami nasze doświadczenia (Ankersmit podkreśla w tym miejscu rolę treści doświadczenia) w istocie wykraczają poza kontekst kulturowy, w który jesteśmy uwikłani. Nie sądzę, że teoria, język, narracja warunkują zaistnienie **wszelkich** doświadczeń. Niezależnie od tego, czyj pogląd w tej materii jest trafny, nadal pozostaje problem komunikacji międzyludzkiej. To ona jest nieodwołalnie kontekstualna. Problemy pojawiają się zwłaszcza wtedy, gdy pragniemy przekazać swoje doświadczenia w formie właściwej dla rozprawy badawczej. Wtedy nie możemy uciec od przemocy języka<sup>2</sup>. Obawiam się, że w tej kwestii komentarze profesora Ankersmita nie są zbyt pomocne.

Kiedy założymy, że „pochmurny" model Ankersmita nas nie przekonuje i stwierdzimy, że nie istnieje głęboki **rozziew** pomiędzy samym faktem doświadczania i treścią doświadczenia, to pozostajemy bez żadnego uzasadnienia dla twierdzenia, że doświadczenie historyczne faktycznie wykracza poza tradycyjną koncepcję przedstawienia. Nie posiadamy żadnej drogi ucieczki od kryzysu przedstawiania; żadnej drogi wyjścia z labiryntu.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Lecrele, *The Violence of Language*, London: Routledge, 1990; Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: UMK, 1995.

W celu usprawiedliwienia tego zarzutu przyjrzyjmy się bliżej głębszym składowym koncepcji Ankersmita. Wydaje się, iż jest on przekonany co do tego, że:

(1) wbrew wszystkim postmodernistycznym tezom o poznaniu zależnym od kontekstu – które Ankersmit akceptuje jedynie deklaratywnie – istnieje rzeczywistość niezależna od poznania; co więcej, że rozprawianie o tej rzeczywistości ma sens;

(2) rzeczywistość owa posiada kształt, który może być oddany w prawdziwych stwierdzeniach;

(3) przeszłość istnieje jako taka; może zostać doświadczona (s. 29) w rzadkich chwilach „«harmonii» między podmiotem i przedmiotem doświadczenia" (s. 30);

(4) „[c]ała nasza wiedza o rzeczywistości ma swoje ostateczne źródło w doświadczeniu. (...) To dzięki doświadczeniu wzrokowemu jesteśmy w stanie znaleźć drogę w budynku, do którego wchodzimy po raz pierwszy, to dzięki doświadczeniu możemy stwierdzić, że w zbiorniku naszego samochodu nie ma benzyny"<sup>3</sup>.

Wszystkie te przekonania wydają się zdroworozsądkowe, jednak uznaję je za zwodnicze. Umieśćmy człowieka z obcej kultury w którejś z tych sytuacji i zobaczymy, czy da sobie radę, polegając tylko na czystym doświadczeniu.

Zgodnie z moim punktem widzenia, po prostu nie możemy w sposób uzasadniony wypowiedzieć się, czy istnieje rzeczywistość „sama w sobie" lub przeszłość „jako taka". To, co możemy zrobić, to wypowiadanie się na temat społecznie, kulturowo konstruowanej rzeczywistości, która jest już zawsze pre-definiowana i określana przez tych, których działania i interpretacje ową przeszłość stworzyły. Jediną rzeczą, którą możemy zrobić, jest zaangażowanie się w pewien dialog z nimi. Możemy próbować zrekonstruować opowieści tych ludzi i albo je przyjąć, albo zaoferować zamiast nich nasze własne interpretacje.

<sup>3</sup> Franklin R. Ankersmit, *Can we experience the past?*, maszynopis.

Tak więc, jak widać, oferuję tutaj odmienną odpowiedź na niezwykle ważne pytanie Ankersmita: „Gdzie i w jaki sposób przedstawienie wykracza poza epistemologię?” (s. 22).

Twierdzę, że przedstawienie, to jest model zdania prawdziwego, wykracza poza epistemologię, kiedy mamy do czynienia z takimi dziedzinami ludzkiego doświadczenia, które nie są kulturowo, społecznie porozcinane na kategorie, tj. nie są skonwencjonalizowane, usztywnione i dostosowane do naszych językowych, komunikacyjnych nawyków.

#### 4. Rzeczywistości skonstruowane kulturowo: dwie strefy doświadczenia

Zgadzam się z Ankersmitem, że istnieje problem ludzkiego doświadczenia, problem czegoś, co zatraca się w procesie przekładu – pęknięcie pomiędzy tym, co czujemy i wdychamy jako realne i tym, co możemy zawrzeć w opowieściach, które uważane są za wypowiedzi prawomocne badawczo. Proponuję jednak skonceptualizować problem doświadczenia w odmienny sposób niż to zrobił profesor Ankersmit.

Nie uważam, że rzeczywistość ma dwa oblicza: to, o którym prawdę mówi zdanie prawdziwe, oraz oblicze reprezentowane przez przedstawienie (s. 25). Sądzę natomiast, że to ludzka kultura na różne sposoby organizuje nasze doświadczenia. I nie jest to tylko inny sposób wyrażenia koncepcji profesora Ankersmita. Proponowane tutaj przesunięcie słownikowe związane jest z zasadniczą różnicą treści: odrzucam rozszczepienie tego, co realne na rzeczywistość „jako taką” i rzeczywistość „zjawiskową” (s. 25).

Przekonywające mnie podejście do tego problemu zakłada, że w różnych kulturach i w różnych dziedzinach określonej kultury język pracuje według zasad, które nie mogą zostać zredukowane do pojedynczego modelu paradygmatycznego. Istnieją dziedziny ludzkich doświadczeń, strukturyzowane na odmiennie sposoby przez różne kultury i dyskursy

Kulturę pojmuję jako wspólnotę komunikacyjną i sposób oswajania naszych doświadczeń, Czasami kultura szatkuje je na różne kategorie, porządkuje dość dokładnie, czasami zaś traktuje doświadczenie swobodniej.

W obrębie kultur wyróżniam dwie odmienne strefy ludzkich doświadczeń. Nazwijmy je strefą I i strefą II. W pewnym sensie cechy tych stref przypominają to, co profesor Ankersmit powiedział o modelu zdania prawdziwego i o doświadczeniu elementarnym (*atomistic*), a z drugiej strony to, co twierdzi o modelu przedstawienia i doświadczeniu złożonym. Istnieje jednak wiele różnic, które uważam za zasadnicze.

## 5. Strefa I: doświadczenia uporządkowane

Strefa ta obejmuje zjawiska, które są tak kluczowe dla podstawowych faktów istnienia danej wspólnoty, że definicje sytuacji, które odnoszą się do tych zjawisk muszą być bardzo silnie skonwencjonalizowane, muszą pracować poprzez semantykę opartą na zastanych i społecznie kontrolowanych zasadach. W strefie I różne kultury (co najmniej kultury piśmienne) ustanawiają ład, wyznaczają stabilne relacje pomiędzy tym, co jest postrzegane jako świat przedmiotów i tym, co jest postrzegane jako świat przedstawień<sup>4</sup>. W tym obszarze nasze doświadczenia są kulturowo bardzo silnie **zde-terminowane**. Ale obszar owych stabilnych relacji nie wyczerpuje tego, co ludzie doświadczają.

W strefie I zdanie prawdziwe i teoria naukowa dostarczają paradygmatycznych modeli dla wzajemnej relacji między językiem a rzeczywistością. Tutaj „przedstawienia prawdziwe” faktycznie funkcjonują podobnie jak „faksymile tekstu, który otrzymujemy w odpowiedzi na nasze pytanie, jak należy go interpretować” (s. 25). Jest to obszar doświadczania zjawisk, które uważane są za stabilne, za nie ulegające wątpliwości obiekty, rzeczy i sytuacje.

<sup>4</sup> Por.: Steve Woolgar, *Science: The Very Idea*, Chichester: Ellis Horwood Limited, 1988, s. 37.



Strefa I składa się z obszarów kulturowo wygenerowanych i społecznie precyzowanych doświadczeń, które postrzegamy jako dość dokładnie opisane, ewentualnie jako dające się dobrze opisać. W obszarach tych mamy do swojej dyspozycji zarówno dobrze zdefiniowaną semantykę i wyraźnie skonwencjonalizowane konteksty społeczne, jak i ich intersubiektywnie zaakceptowane definicje. Do takich właśnie okoliczności odnosi się pojęcie realizmu wewnętrznego Hilary Putnama<sup>5</sup>. Tutaj język pracuje w taki sposób, że prawomocnym wydaje się twierdzenie, iż odzwierciedla on istniejącą poza naszym językiem i wiedzą niezależną rzeczywistość.

To w tej strefie mamy zazwyczaj do czynienia z martwymi metaforami.

## 5. Strefa II: doświadczenia mgliste

Ta strefa złożona jest z działań i sytuacji, które dopuszczają (np. z przyczyn funkcjonalnych) nieoczekiwane wydarzenia, nieporozumienia i zachowania „niestosowne” (przynajmniej w danym czasie). Tutaj ludzie dostrzegają, że język aktywnie konstruuje to, co później bywa określane jako realne. Tutaj doświadczenie jest przez kulturę jedynie pre-definiowane. Rozumiem przez to, że jest ono strukturalizowane na nie- lub pre-konceptualnym poziomie.

W strefie II mieszczą się obszary doświadczenia społecznego, które nie są językowo spetryfikowane, które umykają dokładnym definicjom i konceptualizacjom. Obszary te postrzegamy jako zależne od języka, zauważamy także, że gry językowe, które prowadzimy, często decydują o tym, co jest postrzegane jako rzeczywiste, a co jako nieistniejące.

Tutaj występują kontestowane pojęcia, czasami „z natury sporne pojęcia” (by użyć terminologii Gallie'a, jaką przywołał Ankersmit), które pod pewnymi warunkami przekształcają się w pojęcia „rzeczy”.

<sup>5</sup> Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, rozdz. 3.

W tej strefie dyskursy zazwyczaj zasilane są przez świeże lub odnowione metafory. Tutaj w celu efektywnego komunikowania się potrzebujemy panoramicznych, złożonych „obrazów”, ponieważ mając do czynienia z nowymi zjawiskami, szczególnie tymi „rozmytymi”, brak nam pod ręką standardowych schematów konceptualnych<sup>6</sup>.

Pewne dziedziny ludzkich doświadczeń przesuwają się ze strefy II do I (a niekiedy odwrotnie). Czasami dzieje się tak dzięki działaniom narzuconym siłą władzy. W odniesieniu do takich sytuacji uwagi Ankersmita na temat roli kontrastu w określaniu znaczenia narracji (s. 23) całkowicie utrzymują swoją wartość.

W strefie II ryzykujemy pozostanie „bez obiektywnych i niezależnych danych dla oszacowania” wiarygodności naszych interpretacji (Ankersmit mówi o „przedstawieniach”, s. 24). Tutaj dają o sobie znać poznawcze siły gier i czasami wiarygodność danych obrazów decyduje się na poziomie całych kultur (czy subkultur), które giną albo przeżywają (por. uwagi Luhmanna na temat warunków przetrwania kultury<sup>7</sup>).

## 6. Porównanie stref i kilka sugestii dla teorii historii

Putnam akceptuje Richarda Rorty'ego odróżnienie dyskursu „normalnego”<sup>7</sup> i „hermeneutycznego”.

Dyskurs jest normalny, gdy interesująca nas kultura jest zgodna co do wchodzących w grę standardów i norm. Rozmowa o stołach i krzesłach stanowi normalny dyskurs w naszej kulturze; wszyscy stosujemy zasadniczo te same sposoby odpowiadania na takie pytania, jak: „Czy na dzisiejsze wieczorne przyjęcie mamy dosyć krze-

<sup>6</sup> Powinniśmy jednak pamiętać, że są one rozmyte tylko z określonej perspektywy poznawczej, a nie same w sobie.

<sup>7</sup> Niklas Luhmann, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, w: *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, edited by Wolfgang Krohn, Gunter Koppers, Helga Novotny, Dordrecht: Kluwer, 1990, s. 64-85.

seł?" Gdy w grę wchodzi trudne do rozwikłania nieporozumienie, dyskurs próbujący zbudować pomost nad taką szczeliną między paradygmatami (*paradigm-gap*) musi stać się „hermeneutyczny”<sup>s</sup>.

Nie ma czegoś takiego, jak elementarne i proste doświadczenie jako takie. Istnieją tylko sytuacje oparte na doświadczeniu, które z powodu naszych kulturowo uwarunkowanych procedur poznawczych jawą się jako oczywiste „atomy” doświadczenia. Kiedy jednak mamy do czynienia z przypadkami (sytuacjami), które nie są jeszcze społecznie uporządkowane i skonwencjonalizowane, wówczas to, czego doświadczamy, wydaje się złożone, nadzwyczajne, nieuchwytnie czy dziwaczne. Doświadczenie złożone to takie, które nie zostało kulturowo rozwarstwione na czynniki pierwsze.

Wikłamy się w kłopoty, gdy nie rozróżniamy owych dwóch stref doświadczenia kulturowego, kiedy mieszamy dwa różne sposoby działania języka. Wydaje się, że nierefleksyjne łączenie owych sytuacji jest jedną z głównych przyczyn kryzysu przedstawienia.

Przypadek zdania prawdziwego, o którym mówi Ankersmit, odnosi się – biorąc pod uwagę perspektywę, którą tu prezentuję – do sytuacji, kiedy złożoność staje się niezauważalna z powodu trywialności społecznie standaryzowanych sytuacji.

Granice, dzielące te dwa obszary, rzadko są dokładne; czasami fluktuacje są tak duże, że los danej społeczności narażony jest na niebezpieczeństwo.

Kiedy historyk ma do czynienia ze strefą I badanej kultury, jest wyposażony w dobrze zorganizowaną wiedzę na temat przeszłości – mam tutaj na myśli szczególnie pojęcie wiedzy pozaźródłowej Jerzego Topolskiego. Historyk pracuje w ramach intersubiektywnie respektowanych i artyku-

<sup>s</sup> Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, w: tenże, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990, s. 24; por. tenże, *Objectivity and the Science/Ethics Distinction*, w: tamże, s. 167; Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa: Spacja, 1994, s. 285-7 i nast.

łowanych ram odniesienia, w ramach conceptualnych schematów, które zazwyczaj chronią przed nieokreślonością interpretacji. Wtedy może posłużyć się tym, co Topolski nazywa standardowymi zasadami badania historycznego<sup>9</sup>.

Ale sprawy mają się inaczej, kiedy badacz ma do czynienia z takimi dziedzinami ludzkiego doświadczenia, które nie są jeszcze społecznie określone, nie dość dokładnie skonwencjonalizowane. Nie może naszkicować ogólnie respektowanych zasad selekcji materiału ani na potrzeby większej społeczności, ani dla samej wspólnoty badaczy – tu musi przywołać nie-standardowe zasady interpretacji gromadzonych informacji.

Istnieją strefy doświadczenia tak dalece skonwencjonalizowane, że mogą być komunikowane drogą prostych zdań, ale istnieją i inne, których przekazanie wymaga rozwiniętych narracji.

Kiedy funkcjonujemy w silnie skonwencjonalizowanym środowisku społecznym, skuteczne komunikowanie nie wymaga wielu słów. Kiedy jednak próbujemy przekazać świeże doświadczenia – musimy opowiadać, potrzebujemy fabuły. To samo odnosi się do badań historycznych.

Kiedy historyk pisze na przykład o zamordowaniu króla, rozumienie kategorii „zabójca” jest zasadniczo proste (tak jak określenie jego pozycji społecznej, motywów, *modus operandi* itd.). Natomiast kiedy pisze o jeszcze nie rozpoznanym *der Geist* jakiejś epoki, musi zaoferować czytelnikowi złożony opis, który częściowo ustanowi nową semantykę – na tyle perswazyjną, by wciągnąć czytelnika w opowieść.

Tak więc nie odrzucam kategorii zdania i teorii naukowej jako sposobów ukazania wzajemnych relacji między językiem a rzeczywistością. Próbuję tylko określić granice ich prawomocności.

Nadal istnieje potrzeba prowadzenia badań nad relacją pomiędzy zdaniem prawdziwym a tym, co jest uważane za rzeczywistość. Zdanie prawdziwe możemy zrozumieć jedy-

<sup>9</sup> Jerzy Topolski, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983, s. 29-46.

nie na podstawie uczestnictwa we wspólnocie komunikacyjnej, która działa w oparciu o przesłanki skonwencjonalizowanego dyskursu, który z kolei toczy się na bazie dość zestandaryzowanej semantyki<sup>10</sup>.

Nie zgadzam się jednak z profesorem Ankersmitem, że „podstawowe pytanie o stosunek między przedstawieniem, a rzeczywistością przedstawianą nigdy nie zostało wprost postawione” (s. 20). Uważam koncepcję realizmu wewnętrznego Hilary Putnama za właściwe podejście do tego problemu. W koncepcji tej rzeczywistość przedstawiana nie zanika zupełnie, a my zostajemy wyposażeni w pojęcia, które pozwalają nam ominąć pułapki realizmu metafizycznego.

(...) Prawda jest czymś w rodzaju prawomocnej stwierdzalności (*right assertibility*) w lokalnych grach językowych; to znaczy, jeżeli praktyki i podzielane wartości kultury determinują używanie takiego słowa jak na przykład „nieskalany”, stosowanie którego jest na tyle określone, że pozwala wypowiedzianym się na osiągnięcie porozumienia co do nieskazitelności danej osoby czy jej braku (...), to może być prawdą po prostu, że żyjąca w danej kulturze osoba jest „nieskalana” (...)<sup>n</sup>.

Putnam wypowiada się na temat „korespondencji wewnątrzjęzykowej”<sup>12</sup>. W tym przypadku mamy do czynienia z realnością, strukturą odniesienia, na gruncie której pojęcie korespondencji ma sens<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że „słowa odpowiadają elementom w uniwersum dyskursu”. Putnam skłonny jest

zaakceptować stanowisko, do którego przyjęcia i tak jesteśmy zmuszeni, stanowisko bycia istotami, które nie mogą posiadać wizji świata wolnej od interesów i wartości, ale pomimo wszystko istotami, które przyjmują pewną wizję świata — razem z określonym bagażem interesów i wartości — jako lepszą od innych. Może to

<sup>10</sup> Por.: Martin Krygier, *The Traditionality of Statutes*, Ratio Juris, vol. 1, March 1988, s. 20-39.

<sup>11</sup> Hilary Putnam, *Objectivity*, s. 167.

<sup>12</sup> Tamże, s. 172.

<sup>13</sup> Por. znane tezy Godła i Tarskiego.

oznaczać porzucenie pewnego metafizycznego obrazu obiektywizmu, ale nie porzucenie idei, że istnieje coś, co Dewey nazwał „obiektywnymi rozwiązaniami problematycznych sytuacji” – obiektywnymi rozwiązaniami problemów, które umiejscowione są w czasie i przestrzeni, w opozycji do „absolutnych” odpowiedzi na „niezależne od perspektywy pytania”. I taki obiektywizm wystarcza<sup>14</sup>.

Nie zgadzam się także z profesorem Ankersmitem, że kategoria doświadczenia była systematycznie marginalizowana przez rozważania postmodernistyczne na temat poznania. Uważam, że na przykład wersja konstruktywistycznej teorii wiedzy Niklasa Luhmanna oferuje dość miejsca dla nie-redukcyjnego stosowania kategorii doświadczenia. Mam zamiar krótko pokazać, że w ramach tego modelu wiedzy możemy stosować kategorię doświadczenia bez „powrotu do modernistycznych pęt” (s. 20).

Próby „epistemologicznego zredukowania przedstawienia rzeczywistości do typów problemów, związanych ze zdaniem prawdziwym” (s. 21) zakończyły się niepowodzeniem, taka bowiem redukcja byłaby czymś w rodzaju politycznego, podobnego totalitarnemu dyscyplinowaniu ludzkich kultur, ludzkiego doświadczenia. Byłaby zdyscyplinowaniem, polegającym na wyrzucaniu zbędnego balastu strefy II za burtę. Jeśli więc taka redukcja jest nie do pomyślenia, to zgadzam się z Ankersmitem, że „problem przedstawiania rzeczywistości jest problemem, który nie może zostać rozwiązany poprzez epistemologiczną analizę istoty zdania prawdziwego” (s. 22).

W przeciwieństwie do profesora Ankersmita uważam, że formuła o większym znaczeniu „negatywności” niż „pozytywności” dotyczy obu wyróżnionych tutaj stref doświadczenia. Wszystkie nasze twierdzenia zawdzięczają swoje kontury konfliktom i zaprzeczeniom, a nie potwierdzeniom (zob. na przykład stary Popperowski motyw falsyfikacji). Jednakże w strefie I konflikt i zaprzeczenie są tak głęboko

wbudowane, zakorzenione w naszych schematach poznawczych, że stają się niewidoczne (potrzebna była przenikliwość Michela Foucault, by nam to uświadomić).

Porównując te dwie strefy, nie widzę między nimi zasadniczej różnicy ontologicznej. Dlatego też nie sądzę, że profesor Ankersmit ma rację twierdząc, iż „przedstawienie wprowadza nas w świat filozoficzny, który jest całkowicie odmienny od świata zdań prawdziwych” (s. 24). W wielu przypadkach różnica polega bardziej na stopniu konwencjonalizacji, kulturowej standaryzacji ludzkiego doświadczenia niż na różnicy wypływającej z istoty rzeczy. Linia graniczna pomiędzy strefami naszego zainteresowania jest elastyczna i często nietrudno ją zakwestionować.

Z perspektywy przyjętego przeze mnie modelu wiedzy w żadnej z tych dwu stref przedmioty poznania nie posiadają pozycji priorytetowej względem tego, co jest na ich temat wypowiedane. Formuła, że „bez przedstawienia nie byłoby rzeczy przedstawianej” (s. 25) odnosi się do obu stref, mimo, iż zauważalna jest tylko w strefie II.

Chociaż bez schematów poznawczych, w obrębie których możemy uznawać dane zdania za prawdziwe, nie mielibyśmy przedmiotów, o których mówią owe zdania, zgadzam się z Ankersmitem, że „nie mamy tu do czynienia z żadną formą idealizmu” (s. 24). W istocie wspieram tezę Luhmanna, że konstruktywizm jest nową teorią poznania, przewyżającą starą materialistyczno-idealistyczną alternatywę<sup>15</sup>.

Czy konstruktywizm jest postmodernistyczny? Konstruktywizm nie atakuje doświadczenia; podkreśla po prostu jego historyczny charakter. Ta wersja konstruktywistycznej teorii wiedzy, której tutaj bronię, zakłada logiczną pierwotność kontekstu kulturowego wobec tego, co przedstawiane, a nie przedstawienia nad przedstawianym (zob. Ankersmit, s. 25).

Na pytanie Ankersmita: „W którym miejscu opór, jaki obiekt przedstawiany stawia tradycji i retoryce, może zostać uchwycony i jak można go wyrazić bez pozostawiania w sfe-

rze naiwnego empiryzmu lub też „<<mitu niewinnego spojrzenia» (*the myth of innocent eye*) Ruskina" (s. 26), proponując odpowiedź socjologiczną. W końcowym rozrachunku doświadczamy oporu, gdy nasze plany i działania kończą się niepowodzeniem, a zwłaszcza gdy ulegamy przewadze przeciwników, wyposażonych w odmienne przedstawienia.

Sądzę, że nie jest bezzasadne przekonanie, iż niezależna od poznania rzeczywistość istnieje. Problem wszakże w tym, że jest ona „całkowicie niespecyficzna" (określenie Ernesta Gellnera<sup>16</sup>), tj. pozbawiona konkretnych cech. Rzeczywistość owa (nie jest to ujęcie dalekie od Kaniowskiego *ding and sich*) jako taka nie wymusza na nas żadnych pojedynczych przekonań. Wpływa na nas na innym poziomie: opiera się naszym działaniom i dlatego też selekcjonuje ludzkie kultury, rodzaje gier, prowadzone przez ludzi. Te gry językowe, które nie manifestują minimalnej, empirycznej wrażliwości, są eliminowane; nie mogą się reprodukować. Zewnętrzna, poza-kulturowa rzeczywistość oddziałuje tylko w sposób negatywny. Nie kieruje nas ku uznawaniu pojedynczych, konkretnych przekonań (jako że jest niekonkretna, niespecyficzna). Co więcej

normalny bieg społecznej i historycznej selekcji zachodzi nie w oparciu o izolowane czy też odosobnione teorie czy idee, ale w oparciu o złożone sploty instytucjonalne (...). „Idee", „rozwiązania problemów", mechanizmy przystosowawcze wszelkiego rodzaju zazwyczaj są złożone, wielowątkowe i służą licznym celom. Ich przetrwanie zależy od tego, czy spełniają różnorodne jednostkowe i społeczne wymagania, wśród których prawda teoretyczna nie znajduje się na najwyższym miejscu<sup>17</sup>.

Zdaniem Goethego: „Czyniąc pierwszy krok jesteśmy wolni, z następnym stajemy się poddanymi". Kiedy gra jest już zainicjowana i jej reguły ustanowione (a wydaje się, że proces ustanawiania reguł jest znacznie, jeżeli nie całkowicie, arbitralny), zakres niezdeterminowania i swobodnych de-

<sup>16</sup> Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 15.

<sup>17</sup> Tamże, s. 53.



cyzji zostaje znacznie zawężony i niektóre rzeczywiste obiekty oraz sytuacje (rzeczywiste w silnym sensie – co najmniej dla tych, którzy nie są w stanie wyjść poza grę) mogą zostać rozpoznane.

Innymi słowy, kiedy poznawcza gra jest już wyznaczona (dobrze zdefiniowana), zaczyna generować o wiele więcej „rzeczywistości” niż widoczne jest na początku. Zatem trud badawczy może okazać się konieczny dla odkrycia dalszych kategorii, konstytuujących ową kulturowo skonstruowaną rzeczywistość<sup>18</sup>.

Sensowne jest wobec tego mówienie o rzeczywistościach ukrytych i ukrytych przedmiotach wiedzy. Niektóre gry ustanawiają przedmioty, ujawniające się jako nieodparcie realne i odporne. Te przedmioty mogą być odkrywane. Tak więc istnieje poznanie, które odkrywa, oraz poznanie, które wytwarza. To ostatnie wykracza poza granice istniejących gier i inicjuje nowe.

## 8. Czy „pochmurny” model może odnieść sukces?

Czy. Ankersmitowy projekt przejścia od modernistycznej prawdy, poprzez postmodernistyczne przedstawianie, do po-postmodernistycznego doświadczenia ma szansę powodzenia?

Metafor nie przyswajamy pojedynczo, lecz całymi garściami. Kiedy akceptujemy, przyswajamy jakiś model, kupujemy też jego kontekst (opowieść). Jeżeli wczujemy się w sytuację osoby patrzącej z samolotu ponad i między chmurami, nie tylko uzyskamy poczucie lepszego rozumienia pewnego problemu, lecz równocześnie zostajemy usidleni przez perswazyjność autora opowieści o doświadczeniu historycznym. Jednakże gdy uznamy, że „pochmurny” model jest nieodpowiedni, Ankersmitowe przewyciężenie postmodernizmu staje się po prostu kolejną próbą w długiej sekwencji przygód badaczy labiryntowych.

<sup>18</sup> Dokładniej piszę o tym w: Andrzej Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, rozdz. V.

Mógłbym tutaj przytoczyć całą wiązkę racjonalnych czy półracjonalnych argumentów pokazujących, dlaczego model ten jest nietrafny, ale zbyt dobrze wiem, jakie są podstawowe przesłanki kulturowe sukcesu rozumowań, to znaczy warunków, w jakich uznawane są one za prawidłowe, abym próbował to uczynić. Racjonalne rozumowania są prawomocne tylko w obrębie niektórych dyskursów, a dyskursy te nie obejmują wszystkich elementów, z których składa się kultura.

Nie możemy empirycznie dowieść, że model profesora Ankersmita jest trafny, z tego względu, iż odnosi się on do całości naszych doświadczeń. Możemy być nim oczarowani albo go odrzucić. I choć możliwe jest socjologiczne lub/i psychologiczne wyjaśnianie, dlaczego jedni go zaakceptują, podczas gdy inni zlekceważą, nie rozwiąże to naszego sporu. Różnice naszych stanowisk wynikają z kształtów labiryntów biograficzno-kulturowych, które pomieszkujemy.

Jak mógłbym wykazać nieprawomocność „pochmurnego” modelu? Ostatecznie – a „ostatecznie” znaczy tutaj „szczerze mówiąc” – odrzucam go, ponieważ nie pasuje do innego modelu, który odpowiada mojej duchowości. W końcowym rozrachunku społecznym, to właśnie życiowe doświadczenie publiczności (czytelników, odbiorców) rozstrzygnie ten problem; argumenty będą pełnić w tym w procesie rozsądzania jedynie rolę uzupełniającą.

Czy metafora zaproponowana przez Ankersmita stanie się na tyle modna, iż wywoła iskrę dość silną, by ustanowić nowy dyskurs?

## 9. Kilka słów podsumowania: pomost czy ściana

Profesor Ankersmit postawił niezwykle ważny problem – jak to zwykli czynić najbardziej pomysłowi labiryntowi badacze. Jednakże nie jestem w stanie zrozumieć, w jaki sposób przekroczył on „mit niewinnego spojrzenia”. Jak doświadczenie historyczne wykracza poza kontekst kulturowy w sytuacji, gdy badacz próbuje je zakomunikować? Moim zdaniem, cały czas pozostajemy w labiryncie.

Doceniam nostalgię, ale wydaje się, że moje osobiste doświadczenia życiowe są zbyt różne od doświadczeń Franka Ankersmita i Ewy Domańskiej, by prowadziły do akceptacji marzeń labiryntowych badaczy. Moje doświadczenie nostalgii nie jest na tyle silne, bym stał się sojusznikiem profesora Ankersmita w jego wyprawie po dotknięcie-tego-co-rzeczywiste. Jestem szczęśliwy (przynajmniej dziś), zamieszkując kontekst kategorii naszej kultury. Nawiązując do niektórych motywów Emile Durkheima, Gellner mówi o przymusowym charakterze pojęć: - „Nawet jeżeli ludzie mogą działać tak, jak chcą, to nie mogą myśleć tak, jak chcą. Pojęcia poprzedzają rozpoznanie, a nie następują po nim”<sup>19</sup>.

Dlatego mówię: tak, drogi profesorze Ankersmit, tak droga Ewo, sympatyzuję z Waszymi pragnieniami, z Waszą chęcią poszukiwania rzeczywistości i jej dotknięcia. Ale ponieważ mój umysł nasycony jest odmiennymi metaforami, nie jestem skłonny stać się postacią w Waszej opowieści.

Czy zdołałem zaproponować wgląd w labiryntowe położenie, czy też *nolens volens* zbudowałem jeszcze jedną ścianę w labiryncie?

Uważam, że istnieje tylko jedna droga dostępu bezpośredniego: kontakt intymny. Tutaj znajdują jedyne przekonywające podłoże dla metafizyki.

<sup>19</sup> Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, London: Collins Harvill 1988, s. 56.

## Summary

The Thinker in a Labyrinth:  
A Few Comments on Franklin Ankersmit Ideas

According to Ankersmit the notion of "historical experience" offers an escape route from a cognitive situation which he describes as *representationcrisis*.

The critique of Ankersmit's ideas proceeds along two lines. First, certain consequences of Ankersmit's conceptualizations (probably unwelcome by the author himself) are exposed by Zybertowicz. Second, Zybertowicz sketches his own model, which according to the author's claims – can better cope with the problems of the *representationcrisis* than does the option proposed by Ankersmit.

1. Ankersmit's understanding the historical experience as a kind of aesthetical experience does not help us to escape the *representationcrisis* any more than does notions of traumatic experiences, peak sexual experiences, or experiencing of the sacred. Viewed from the perspective of those strategies of communication practised in academia, all experiences of that kind face the same crucial obstacle: how might one communicate them in an inter-subjective fashion, and how do might one validate insights achieved via such kinds of experiences?

2. The *representacioncrisis*, as depicted by Ankersmit, stems from the way in which human cultures structure human experience. It is possible to achieve an *Aufhebung* of the *representationcrisis* if we resort to a sociological, constructivist theory of knowledge, as briefly sketched in the paper. According to this theory the problem actually stems from the way various social practices cope with the problem of experience. Zybertowicz criticizes and rejects Ankersmit's splitting of reality into a phenomenal one, and as "such" one. He proposes instead, to start with the notion of culture, understood as a main determinant organizing the human experience. In the domain of this experience two spheres are distinguished. The first one consists of that/ those experience(s) which is(are) ordered, standardized (via various symbolic and practical measures), well stabilized and conventionalized. This sphere of experience can be subjected to historical exploration that follows standard principles of research (a notion introduced by Jerzy Topolski). The second sphere consists of the less ordered experience, more vague, and only slightly socially conventionalized. Historians who attempt to explore this sphere cannot simply rely on concepts used by the subjects whose actions are investigated. The scholars have to unfold new conceptualizations and overtly construct the objects they explore. The more unaware they are of this predicament the more sharp the problem of the *representationcrisis* seems to be.