

Ks. RYSZARD KIJOWSKI

## WSPÓŁCZESNE PRÓBY POSZERZENIA POJĘCIA „DOŚWIADCZENIE”

Podejmowanie i ciągle nawracanie do problematyki „doświadczenia” nie wydaje mi się być — przynajmniej na terenie filozofii — ani wyrazem kryzysu<sup>1</sup>, ani też sprawą „mody”<sup>2</sup> czy jakimś dążeniem do wykazania analogii między nauką a filozofią przez postulat oparcia jej na faktach (w znaczeniu jakiejś radykalizacji pozytywistycznej czy scjentystycznej empiryczności).<sup>3</sup> Wysiłki te wynikają z przeświadczenia — wyrażonego z jednej strony formalnie w haśle fenomenologów „z powrotem do rzeczy”, a z drugiej, w sposób mniej wyraźny, ale mimo wszystko implikowany, we „wskrzeszeniu metafizyki” w początkach obecnego stulecia<sup>4</sup> — że filozofować, a nie uprawiać jedynie mitologię pojęciową, można tylko wychodząc od bezpośredniego kontaktu poznawczego z przedmiotem. Oparcie o bezpośrednie dane doświadczenia pojmuje się jako zapoczątkowanie zbliżenia się podmiotu poznającego do rzeczywistości i nasycenia się nią.<sup>5</sup> Zdaniem fenomenologów warunkiem zaistnienia bezpośredniego doświadczenia ze strony podmiotu poznającego jest umiejętność „widzenia” przedmiotu i jego właściwości tak, jak się one jawią w doświadczeniu (tzn. w ich swoistej zwartości zjawiska czy rzeczy<sup>6</sup>), gdyż na podstawie takiego „naocznego” obcowania z nimi można tworzyć o nich jasne i adekwatne pojęcia.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> D. Mieth, *Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung”*: Was ist Erfahrung?, *Concilium* 3(1978) 165; również w: O. Betz, *Zugänge zur religiösen Erfahrung*, Düsseldorf 1980, 23 n. Właśnie w próbie nawracania do doświadczenia dostrzega się Mieth objawów kryzysu w teologii.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx — B. van Jersel, *Autorität von Offenbarung und von Erfahrungen*, *Concilium* 3(1978) 139.

<sup>3</sup> Z. J. Zdybicka, *Problem doświadczenia religijnego*, *Roczniki Filozoficzne* 25(1977) z. 2, 9.

<sup>4</sup> P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920.

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 317.

<sup>6</sup> Tamże, 300. Por. też D. Gierulanka, *Teoria poznania bez kompromisów*, *Życie i Myśl* 1(1968) 47—64, zwłaszcza 49.

<sup>7</sup> R. Ingarden, dz. cyt. 309. Tworzenie pojęć na podstawie „naocznego” obcowania z przedmiotami rozumie Ingarden raczej w znaczeniu „definicji” jako zdań zawierających wynik poznania przedmiotu w jego konstytutywnych cechach. Pojęcie rozumie jako „nienaoczne domniemanie przedmiotu w jego konstytutywnych kwalifikacjach.”

Pomimo zachodzenia dużych rozbieżności wśród teoretyków poznania co do natury doświadczenia i jego zakresu, to dążeniem pierwszorzędym u filozofów jest chęć uzyskania bezpośrednich danych odpowiedniego doświadczenia<sup>8</sup> i to nawet wtedy, gdy się wie, że współczesne posługiwanie się terminem „doświadczenie” jest wieloznaczne z rozmysłu.<sup>9</sup> Natomiast otwartą, ale odnotowaną, pozostaje sprawa, czy współczesne powoływanie się na doświadczenie świadczy nie tyle o postulowaniu przeciwstawienia doświadczenia teorii, czy też jest wołaniem o nową „eksperyencję” w znaczeniu doświadczenia „donośnego”, tzn. takiego, które zinterpretowałyby świat sensownie przy jednoczesnym przeciwstawieniu się „kosmosowi” zastanemu.<sup>10</sup>

## I.

Jeżeli chcemy dotrzeć do jakiegoś najbardziej ogólnego określenia fenomenu „doświadczenie” jakoś wspólnego wszystkim regionalnym określeniom, wówczas należy chyba wyjść od pytania: Jakie obiegowe znaczenie wiążemy na ogół obecnie z terminem „doświadczenie”?

Otóż współczesna koncepcja doświadczenia uwyrażnia się w analizach metod naukowych przyrodznawstwa i empirycznych nauk społecznych. Stąd i we współczesnej świadomości, zdeterminowanej wielorako odbieraniem rzeczywistości na sposób wyznaczony przez metody nauk przyrodniczych, pojawia się obraz rzeczywistości wykształcony jej ujmowaniem w doświadczeniu w sensie doświadczenia empirycznego.<sup>11</sup> Tylko taki rodzaj doświadczenia uważa się za podłoże empirycznie uzasadnionych sądów o faktach, ujmowanych na sposób rozciągłości. W tym bowiem doświadczeniu liczy się dokładne spostrzeganie (obiektywna obserwacja), wyrażające się w mierzeniu, ważeniu i obliczaniu. W dodatku przez sztuczne „sensory” pole doświadczenia zostaje ekstensywnie i intensywnie poszerzone. Wiedza empiryczna bazuje w końcu na obserwacjach dokonywanych w dwojaki sposób: na sposób nieeksperymentalny<sup>12</sup> — w którym rola podmiotu sprowadza się do oglądu przedmiotów, zauwa-

<sup>8</sup> M. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, Roczniki Filozoficzne 24(1976) z. 1., 5.

<sup>9</sup> Nie sposób podać określenia „doświadczenia”, które byłoby ogólnie bez zastrzeżeń przyjęte. Również faktem jest, że czegoś takiego jak „doświadczenie czyste”, tzn. bez implikacji teoretycznych, dotychczas nie pokazano czy zgoła czegoś takiego nie ma (B. J. Gawecki, *Myślenie i postępowanie*, Warszawa 1975, 57). Czy jednak wyciągnięcie wniosku z takiego stanu rzeczy: „... wszelkie odwoływanie się do doświadczenia jako czystych danych jest nieporozumieniem...” (Zdybicka, art. cyt., 6) jest poprawne w znaczeniu bezpośredniego wniosku wypływającego z opisanego stanu rzeczy, wydaje się co najmniej wymagać dodatkowych wyjaśnień. Uwaga ta nasuwa się z porównania tego twierdzenia z postulatem fenomenologów „powrotu do rzeczy” w znaczeniu powrotu do bezpośredniego doświadczenia, w czym wymagane jest zrzucenie z siebie całego balastu teorii, naukowych koncepcji i przełamania oporów płynących z przesądów (por. Ingarden, dz. cyt., 297).

<sup>10</sup> Mieth, art. cyt., w: Betz, dz. cyt., 17 n.

<sup>11</sup> Krąpiec, art. cyt., 10.

<sup>12</sup> Obserwację nieeksperymentalną (obserwację w znaczeniu ścisłym) rozumiem jako spostrzeganie czegoś, tzn. jakiegoś zjawiska, na którego powstanie i przebieg nie mam żadnego wpływu, nie tylko z należąca uwagą, lecz ponadto w ścisłym celu poznawczym. Ten rodzaj obserwacji odróżniam od spostrzegania czegoś mimo woli i bez określonego celu, również i od przypatrywania się z zaciekawieniem tylko po to, by się nacieszyć widokiem czegoś.

zaniu zachodzących pomiędzy nimi podobieństw i różnic oraz na próbie wykrycia objawiających się ewentualnie regularności dających się wyrazić w prawie przyrodniczym — oraz na sposób eksperymentu, gdzie podmiot nie czeka na nadarzącą się okazję czy korzystną sytuację, lecz sam ją stwarza i to po to, by obserwacje były w każdej chwili możliwe. Rola podmiotu w obu przypadkach, aczkolwiek podobna w swym zamierzeniu ujmowania przedmiotu, jest inna co do aktywności.<sup>13</sup> Eksperyment bowiem jest z góry planowanym wkraczaniem w powstawanie lub w przebieg zjawiska i wywoływaniem go w dogodnych czy w ważnych dla eksperymentatora okolicznościach. Stwarza się w nim określone warunki — albo odmienne od tych, w jakich zjawisko normalnie de facto występuje, albo naśladujące warunki normalne — po to, by móc spostrzegać w ściśle określonym celu poznawczym. Dlatego, ze względu na cel poznawczy, dla udania się eksperymentu, wymusza się na rzeczywistości jasne i niedwuznaczne odpowiedzi. Ponadto eksperyment winien być powtarzalny, co znów pozwala zwiększyć dokładność spostrzegania albo kontrolować spostrzeganie przez porównywanie jednego spostrzeżenia z drugim, względnie przez udostępnienie eksperymentu do jego sprawdzenia w różnych ośrodkach i przez różnych eksperymentatorów.<sup>14</sup>

Przeto naukami empirycznymi są te, które badają przedmioty realne i ich stosunki (= fakty), a w których zarówno punktem wyjścia badacza jak i czynnikiem kontroli samych badań są zawsze spostrzeżenia. W tym to znaczeniu nauki empiryczne opierają się na doświadczeniu i do niego się odwołują jako do swej ostatniej instancji, legitymującej słusność ich wypowiedzi.

## II.

Refleksja filozoficzna stoi w nieobalalnej relacji do doświadczenia. Hegel wyjaśnił tę sytuację we wstępie do „Encyklopedii” następująco: Treścią filozofii jest rzeczywistość. Wstępne niejako uświadomienie sobie tej treści nazywamy doświadczeniem. Filozofia jest jedną z możliwości tego uświadomienia sobie rzeczywistości, możliwością różną od innych jedynie co do formy. Zgodność filozofii z doświadczeniem jest koniecznością: dla filozofii jest ona co najmniej zewnętrznym probierzem prawdy.<sup>15</sup>

Naczelną zasadą badań fenomenologicznych jest teza, w myśl której „ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednie doświadczenie.”<sup>16</sup> Dla fenomenologów doświadczeniem bezpośrednim jest taki akt poznawczy, w którym przedmiot poznania jest dany w swej „cielesnej samoobecności”. Wskutek „widzenia” przedmiotu w jego konstytutywnych kwalifikacjach, tzn. w „dojrzeniu” swoistej postaci przedmiotu i jego cech, doświadczenie to sięga poza sferę tego, co jest indywidualne. Do tego rodzaju „widzenia” do-

<sup>13</sup> R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München 1969, 49.

<sup>14</sup> J. Metallmann, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, cz. 1., Kraków 1939, 39—43.

<sup>15</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, t. VIII, wyd. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, paragraf 6, 47—49.

<sup>16</sup> R. Ingarden, dz. cyt., 290.

chodzi się w drodze powtarzania bezpośrednich doświadczeń przedmiotu, aż do doskonale jasnego i wyraźnego doświadczenia tegoż przedmiotu wskutek doprowadzenia do wyczerpującego ujrzenia jego cech konstytutywnych; z tym tylko zastrzeżeniem, że jest to możliwe w stosunku do niektórych tylko kategorii przedmiotów.<sup>17</sup>

Wobec danych tego doświadczenia możemy zająć stanowisko li tylko biernych aczkolwiek inteligentnych widzów, przyjmujących do wiadomości to i tak, co i jak nam doświadczenie daje. Dane doświadczenia umożliwiają poznanie przedmiotów, uzasadniają nasze przekonania o przedmiotach, weryfikują nasze pojęcia i sądy o nich. Nawet takie elementy naszych przekonań, które są nienaocznymi domniemaniami osiągniętymi przy pomocy czystych operacji myślowych, jeżeli mają być uznane za prawdziwe, muszą się wykazać jako implikacje z danych doświadczenia.<sup>18</sup>

Jak należy pojąć to doświadczenie co do jego zakresu? Przyrodnicy i filozofowie pozytywistyczni pojmują je jako zewnętrzne albo wewnętrzne spostrzeganie zmysłowe. W tego rodzaju doświadczeniu dane nam są wyłącznie przedmioty indywidualne względnie indywidualne stany rzeczy, upoważniające nas do tworzenia tylko i wyłącznie sądów jednostkowych albo szczegółowych. Aby móc tworzyć sądy ogólne, konsekwentnie w oparciu o doświadczenie bezpośrednie, trzeba to doświadczenie poszerzyć i na akty, które by wykazywały prawdziwość sądów ogólnych.

Myślenie zmierza do zrozumienia tego, co jest dostępne w doświadczeniu bezpośrednim albo — inaczej się wyrażając — zmierza ono do teoretycznego uporania się w sensie dostatecznie zadowalającej interpretacji tego, co w doświadczeniu jest bezpośrednio dane. Właściwe ustosunkowanie się do tego, z czym spotykamy się w doświadczeniu, fenomenologia osiąga metodą odkrywania bezpośredniego doświadczenia przez zejście aż do oczywistości jego „czystego oglądu”. Zamierzenie takiej właśnie redukcji tkwi w tym, by w refleksji nad sposobem dokonywania się doświadczenia bezpośredniego i nad jego wyrażeniem przy pomocy zastanych terminów, przebić się poprzez zaznaczone „zasłony” doświadczanej rzeczywistości aż do postulowanej bezpośredniości. Proces uchwycenia „tego, co jest dane” w doświadczeniu bezpośrednim dokonuje się w deskrypcji doświadczania i w refleksji zarówno nad sposobem dokonywania się tego doświadczenia, jak i nad ujmowaniem rzeczywistości doświadczanej w medium już terminologicznie ustalonego języka.

Deskrypcję w fenomenologii rozumie się jako czysty opis tego, czego doświadczono łącznie ze sposobem bezpośredniego doświadczenia tego, czego doświadczono. Oznacza to, że rzeczywistość doświadczenia bezpośredniego tak powinna być opisywana, jak ona jest dana opisującemu, tzn. jako wyznaczona możliwością jego władz poznawczych, jak i uzależniona od jego własnych aktów uwikłanych w doświadczenie. Deskryp-

<sup>17</sup> Tamże, 312 n. Przy kategorii przedmiotów, w stosunku do których takie wyczerpujące „ujrzenie” cech konstytutywnych w niewielu tylko operacjach jest niemożliwe, trzeba wciąż i ciągle rekurować do danych doświadczenia bezpośredniego, zadowalając się rezultatami częściowymi; albo też trzeba ciągle badania zaczynać ab ovo, względnie też należy starać się wypracować odpowiedni sposób postępowania, pozwalający osiągnąć zamierzone rezultaty, np. przez wzmoczenie koncentracji uwagi czy przez rozróżnienia przeciwstawne.

<sup>18</sup> Tamże, 297.

cja nie jest jednak prostą rejestracją faktów empirycznych, lecz wykrywaniem w znaczeniu wydobycia z wielości faktów tego, co w nich jest stałe i istotne.

Elementem metody odkrywania doświadczenia bezpośredniego jest również refleksja. Skoro bowiem dokonuje się opisu tego, czego doświadczono w perspektywie tego, jak tego doświadczono, to następnym krokiem odkrywania doświadczenia winna być refleksja nad samym sposobem dokonywania się doświadczenia i nad strukturami świadomości, w których to strukturach doświadczenie faktycznie się dokonuje i dokonywać się może.<sup>19</sup> Rzeczywistość bezpośrednio doświadczaną można jedynie ująć przy pomocy terminologicznie już ustalonego języka. Z tego to powodu skazani jesteśmy z góry na zastosowanie się do określonych alternatyw i kryteriów rozróżnień zawartych w danym języku. W historycznej refleksji sprawdza się jednak sens użytych pojęć w kierunku ich odpowiedniości w ujmowaniu tego, czego doświadczamy w doświadczeniu bezpośrednim, przewyciężając naiwności nie zauważonej interpretacji w tym języku, w którym dokonana została deskrypcja.<sup>20</sup>

Odkrywanie tego, co w doświadczeniu jest bezpośrednio danym, jest hermeneutyką. Tego, co w doświadczeniu pojawia się jako bezpośrednio, tego nie da się w jego bezpośredniości zdeterminować jak przedmiot, który stałby się podmiotem zdania tworzącego pojęcia definiujące. To, co pokazuje się w doświadczeniu, nie jest czymś oderwanym od tego, komu się ono pokazuje.<sup>21</sup>

### III.

Zaznaczono już, że rozpracowanie problematyki doświadczenia i połączone z tym zamiar wypracowania użytecznego pojęcia doświadczenia jest dla filozofii czymś niezmiernie ważnym. Właściwie jest to refleksja nad punktem wyjścia filozofowania w ogóle. Wykazanie swoistego dla filozofii doświadczenia uwalnia ją od podejrzenia o zależność od nauk szczegółowych względnie od teologii. Czymś wyróżniającym filozofię XX wieku jest to, że próbuje się ona oprzeć na pogłębionym i w sposób zasadniczy poszerzonym pojęciu doświadczenia.<sup>22</sup> Niemniej przy wszystkich tych tendencjach i niewątpliwych już osiągnięciach w tym zakresie<sup>23</sup> można w dalszym ciągu podtrzymywać stwierdzenie G a d a m e r a, iż „pojęcie doświadczenia wydaje się (...) należeć do najmniej wyjaśnio-

<sup>19</sup> Tego rodzaju ustawienie problematyki metody odkrycia doświadczenia bezpośredniego jako deskrypcji i refleksji jest podjęciem i poszerzeniem metody transcendentally-filozoficznej K a n t a.

<sup>20</sup> H e i d e g g e r wyszedł poza deskrypcję husserlowską postulując metodyczne przebadanie materiału pojęciowego, za pomocą którego taka deskrypcja fenomenologiczna ujmuje to, co jest dane w doświadczeniu bezpośrednim. Przebadanie pojęć co do ich pierwotnego znaczenia i pochodzenia z konkretnego horyzontu rozumienia świata, w którym się one historycznie uformowały, pociąga za sobą najczęściej destrukcję nie tylko pojęć podstawowych, których używa się do deskrypcji tego, czego się bezpośrednio doświadczają. Zarzut, jaki stawia się H e i d e g g e r o w i w stosunku do jego samowolnie konstruowanego języka, najczęściej nie bierze pod uwagę wyżej opisaną okoliczność.

<sup>21</sup> L. L a n d g r e b e, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1978, 125—141 oraz tegoż, *Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1958, 30—35.

<sup>22</sup> M. M ü l l e r, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg 1971, 223.

<sup>23</sup> K. A l b e r t, *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen-Kastellau 1974, 7 n.

nych pojęć, jakie posiadamy.”<sup>24</sup> Być może ma rację J. B. Lotz, gdy powodu tej niejasności dopatruje się przede wszystkim w tym, że brak — jak dotychczas — wszechstronnie przeprowadzonych badań, które objęłyby całość zakresu problematyki doświadczenia.<sup>25</sup> Równie dobrze można jednak utrzymywać, że owa niejasność jest pochodną różnorodnych ujęć istoty doświadczenia.<sup>26</sup> Wskutek np. teorii doświadczenia, zorientowanych na nauki ścisłe, a zainteresowanych wyłącznie dojściem do prawdy, usiłowano zabezpieczyć obiektywność doświadczenia — w celu wykluczenia jakiegokolwiek dowolności — w ten sposób, że postulowano powtarzalność każdego z nich. Do tzw. doświadczenia obiektywnego<sup>27</sup> zmierną zarówno nauki przyrodniczo-matematyczne jak i historyczno-krytyczna metoda nauk humanistycznych: przez odwoływanie się do doświadczenia usiłują one upewnić się co do odpowiedniości swych poczynań bądź to w możliwości powtórzenia eksperymentu, bądź to w możliwości skontrolowania zastosowanej metody i przebytej drogi badań. Doświadczenie w znaczeniu zabiegu naukowego posiada wyróżniającą je cechę właśnie w możliwości jego powtórzenia. Jest ono jednak możliwe tylko wtedy, gdy z doświadczenia albo zupełnie wykreśli się albo przynajmniej zawiesza przynależny mu przecież moment historyczny. Pozostaje więc do zbadania czy zamierzona, względnie narzucona cecha wyróżniająca tego rodzaju doświadczenie, a więc jego powtarzalność, dotyczy sedna rzeczy, tzn. samej istoty doświadczenia. Edmund Husserl usiłował najpierw wykazać jednostronność zawężenia pojęcia doświadczenia w naukach ścisłych jako jego idealizację, a następnie, po zbadaniu genezy sensu doświadczenia, starał się tę idealizację przewyciężyć. Okazuje się bowiem, że zawężenie pojęcia doświadczenia nie jest adekwatne w stosunku do zastanych danych w rzeczywistym doświadczeniu.<sup>28</sup> Czymś uprzednim do wyidealizowanego, ściśle pojętego naukowego doświadczenia z zakresu wyidealizowanego świata nauki, jest doświadczenie życiowe i doświadczenie otaczającego nas świata.

Zwrócenie uwagi na idealizację, a tym samym na zawężenie tzw. doświadczenia naukowego jest o tyle uzasadnione, że potocznie rozumie się dzisiaj przez doświadczenie zamierzoną obserwację. Wiedzę opartą na tak pojętym doświadczeniu nazywa się wiedzą doświadczalną, apoteozując ją niemal jako wiedzę właściwą, scalającą to poznanie, w którym wielu dopatruje się niemal ideału wiedzy.<sup>29</sup>

Zresztą rozpatrywanie doświadczenia jako czegoś ze względu na (oczekiwany) rezultat da się już zauważyć u Arystotelesa.<sup>30</sup> Doświadczenie w rozumieniu Stagiryty dochodzi do skutku w wyniku połączenia się w jedność mnogości pojedynczych spostrzeżeń zachowywanych w pamięci. Moment ogólności w doświadczeniu w interpretacji arystotelesowskiej wydaje się być czymś pośrednim pomiędzy pojedynczymi spostrzeżeniami a ogólnością właściwą pojęciu; byłoby to coś ogólnego, ale

<sup>24</sup> *Wahrheit und Methode*, Tübingen 4, 1975, 329.

<sup>25</sup> *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978, 14.

<sup>26</sup> F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Erfahrung*, *Studium Generale* 14(1961) H. 9, 528.

<sup>27</sup> Określenie to zapożyczyłem u Kaulbacha, art. cyt.

<sup>28</sup> R. Ingarden, dz. cyt., 293.

<sup>29</sup> Np. L. Wittgenstein z okresu *Tractatus logico-philosophicus* i przedstawiciele tzw. Koła Wiedeńskiego.

<sup>30</sup> *An. Post.* 100 a nn. oraz *Metaph.* 980 b nn.

jeszcze nie wyróżnionego, coś dostrzeżonego w pojedynczych spostrzeżeniach, coś tworzącego konieczną podstawę dla nauki. Samo doświadczenie dochodzi do skutku w sposób dla nas niejasny: wtedy mianowicie, gdy znaczenie poszczególnego spostrzeżenia nie jest jeszcze determinujące, a gdy ich wzajemne przyporządkowanie dokonuje się w sposób nieprzejrzysty. *A r y s t o t e l e s* widzi doświadczenie jako bliżej nieokreślony stan pośredni w odniesieniu do tworzenia się nauki. Poszczególne spostrzeżenia bada jedynie ze względu na to, co ogólne. W doświadczeniu zajmuje się jedynie momentem ogólności jako etapem w drodze do tworzenia pojęć.

Wyidealizowane pojęcie doświadczenia leży u samych początków współczesnej nauki. *B a c o n o w i* na przykład nie wystarczało doświadczenie dnia codziennego na podstawie wrażeń i przypadkowych obserwacji. Nie zadowalał go, jako możliwy do obalenia, sposób przechodzenia do przedwczesnych uogólnień, dokonywany zupełnie przypadkowo, bez kierowania się jakimiś regułami. Proponuje przeto przemyślaną interpretację przyrody, gdy to w stopniowym i uporządkowanym postępowaniu poznawczym omija się niebezpieczeństwo przedwczesnych uogólnień, a w pełnym finezji kierowaniu umysłem dochodzi się do uogólnień pewnych.<sup>31</sup>

Empiryczne pojęcie doświadczenia, to, które leży u podstaw nauk doświadczalnych, pomimo swej wysokiej użyteczności we wskazanym zakresie, jest specyficznym pojęciem doświadczenia. Jest zawężeniem doświadczenia i metodycznym wycinkiem z jakiejś pierwotnej całości doświadczenia. A więc w gruncie rzeczy jest ono czymś wtórnym.

#### IV.

W podejmowanych ostatnio próbach, zwłaszcza *B e r n h a r d a W e l t e' g o*, wyjaśnienia tego, czym jest doświadczenie w ogóle, a nie tylko w jego zawężonym, wyidealizowanym sensie, nie bierze się pod uwagę takiego sposobu postępowania, w którym wychodząc od współczesnego, empirycznego pojęcia doświadczenia stopniowo rozszerzałoby się jego treść znaczeniową drogą przyjmowania momentów, właściwych innym sposobom doświadczania.<sup>32</sup> Przeciwnie: próbuje się doświadczenie rozumieć możliwie jak najszerszej i zgłębić je w jego sensie pierwotnym w przekonaniu, że dokonuje się tego w oparciu o zasadę metodologiczną, w myśl której w sposób najwłaściwszy poznaje się to, czym jest doświadczenie, gdy punktem wyjścia badań jest doświadczenie w jego sensie najwyższym i najbardziej intensywnym.<sup>33</sup> Domniemaną prawidłowość takiego postępowania popiera się odwołaniem się do powiedzenia, wedle którego wyrażenie „rzeczywiście doświadczony człowiek” oznacza coś specyficznie kwalifikowanego, nieznanego ani wiedzy nauk doświadczalnych, ani też przeciętnemu i mało wyraźnemu doświadczeniu codzienności.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Novum Organum* (w przekładzie Jana Wikarjaka), Warszawa 1955, 61—67 oraz 108—113.

<sup>32</sup> *Erfahrung und Geschichte*, *Wort und Wahrheit* 25(1970) 145—153; również w: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg i.B. 1975, 28—40.

<sup>33</sup> *Welte*, art. cyt., 146, pisze wyjaśniająco: „Die grössten Modelle sind die fürs Ganze wesentlichsten.”

<sup>34</sup> Tamże.

Doświadczenie jest niepodzielną, ale mimo wszystko strukturalną całością, którą we wspomnieniu i w refleksji można zarówno uwyraźnić jak i wyróżnić w niej poszczególne momenty.<sup>35</sup> W refleksji nad doświadczeniem uwypukla się momenty i struktury zezwalające na pewien wgląd w samą istotę doświadczenia.<sup>36</sup> Opis i wyjaśnienie doświadczenia dokonuje się w deskrypcji samego zdarzenia, jakim jest doświadczenie oraz w objaśnieniu otwartości oczekiwania i gotowości na doświadczenie i wzajemnej, dialektycznej zależności pomiędzy tym, co w doświadczeniu się stopniowo pokazuje a wspomnianą gotowością czy oczekiwaniem doświadczenia.<sup>37</sup>

To, czego doświadczam z sobą samym<sup>38</sup>, z innymi, w czasie i w świecie pokazuje, że w samym zdarzeniu doświadczenia coś się dla nas otwiera i odkrywa i to „otwierające i odkrywające się przed nami” wrasta niekiedy bardzo szybko, innym razem zaś powolutku w nas, którzy to doświadczenie „robimy”. Przy tym już Heidegger zwrócił na to uwagę, że wyrażenia „robić doświadczenie” nie należy rozumieć w znaczeniu aktywności ze strony człowieka. „Robić z czymś doświadczenie, bez względu na to czy będzie to jakaś rzecz, człowiek czy Bóg, znaczy, że coś nam się przytrafia, coś w nas uderza, coś na nas przychodzi, przewraca nas i przemienia. Wyrażenie „robić” w tym zwrocie oznacza nie to, jako byśmy my właśnie doświadczenia dokonywali; robić oznacza w tym przypadku: przez coś przejść, znieść, to, co mi się przytrafia, przyjąć o tyle, o ile się temu poddaje.”<sup>39</sup>

Warunkiem jednak dla wskazanego już wzrastania tego, co się w doświadczeniu nam okrywa, jest po stronie podmiotu owa otwarta przestrzeń gotowości czy oczekiwania na doświadczenie. Günther Pöltner w swoim ciekawym studium o fenomenologii pytania określił to oczekiwanie na doświadczenie, w sensie gotowości na nie i jakby jakiegoś wyjścia mu naprzeciw, jego „wyprzedzeniem”.<sup>40</sup> Niezależnie od takiej czy innej terminologii chodzi w tym przypadku o konkretne, podmiotowe apriori jako warunek możliwości dla samego doświadczenia. Chodzi tutaj o moment z zakresu ludzkiej egzystencji, w którą to egzystencję doświadczenie się rozwija i potęguje. Otwartość ta umożliwia potęgowanie doświadczenia przez sam fakt gotowości przyjęcia doświadczenia w znaczeniu poddania się jego aktywnościom.<sup>41</sup> Ten, który doświadcza, potrafi

<sup>35</sup> Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980, 16.

<sup>36</sup> Welte, art. cyt., 145.

<sup>37</sup> Przez „gotowość i oczekiwanie doświadczenia” oddaję raczej opisowo to, co w języku niemieckim chce się powiedzieć używając wyrażenia „Entwurf”. Poza „otwartym” może być również i „zamknięte” oczekiwanie na doświadczenie. W ostatnim przypadku doświadczenie jest właściwie niemożliwe, gdyż uderzenie ze strony doświadczenia nie dochodzi do doświadczającego. Gotowe kategorie oczekiwania już je „przechwyciły”. Dlatego też w takim doświadczeniu nie może się ukazać nic istotnie nowego.

Dodać trzeba do tej uwagi, że Welte nie zaprzecza zależności od heideggerowskiego „Entwurfscharakter des Daseins”. Por. np. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 141977, 323—331 oraz *Hegels Begriff der Erfahrung*, w: Holzwege, Frankfurt a.M.<sup>5</sup> 1972, 105—192.

<sup>38</sup> K. Rahnner, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg i.B. 1977, 37—45.

<sup>39</sup> *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 159.

<sup>40</sup> *Zu einer Phänomenologie des Fragens*, Freiburg 1972, 19—26.

<sup>41</sup> Oczywiście: wzrastanie w otwartą przestrzeń mojego „ja” może trwać lata



przyjąć to, czego doświadcza w znaczeniu tego, co się dla niego otwiera, ale tylko w tej mierze i w tym stopniu, w jakim do tego jest zdolny i przygotowany. Uzdolnienie to zależy zarówno od odziedziczonego jak i wyuczonego finezyjnego wycucia; od własnej otwartości na nowość; od życiowego i naukowego przygotowania; od chwilowego samopoczucia i wreszcie od tego, co *Welte* nazwie „epokowym czy transcendentalnym horyzontem doświadczenia”, a więc od tego, co w pewnym zapożyczeniu nomenklatury heglowskiej, ale w interpretacji potem Nicolai Hartmanna, nazwalibyśmy duchem obiektywnym w znaczeniu „ducha czasu”

Mimo wszystko rzeczą istotną w tej całej gotowości i oczekiwaniu jest ich otwartość. Może być i oczekiwanie zamknięte, twardo nastawione na coś i to wyłącznie na to coś konkretnego. Takie oczekiwanie jest niezdolne do przyjęcia czegoś nieoczekiwanego i całkowicie nowego. Od tego, który to doświadczenie „robi” czy ma je „zrobić” wymaga to specyficznego nastawienia, a mianowicie konieczności takiego dynamicznego oczekiwania, które równocześnie byłoby otwarte na to, co może się zdarzyć i to nawet coś zupełnie nieprzewidzianego i nieoczekiwanego.

W spotkaniu się z tym, co w doświadczeniu się przed nami otwiera, ale przed nami gotowymi do tego spotkania w otwartości oraz w oczekiwaniu, cała nasza egzystencja dotychczasowa zostaje przez to, co w doświadczeniu jest nowe, przekształcona. Okazuje się, że kontakt doświadczonego z tym, co doświadczenie kryje w sobie nieobliczalnego i niewyobrażalnego, ma w sobie coś przemagającego, skoro wspomiana gotowość i oczekiwanie doświadczenia okazują się czymś niewspółmiernym w stosunku do tego, co w doświadczeniu się odkrywa. Siła przewyższenia wywodzi się od tego, co w doświadczeniu się odkrywa. Przez nią rysy owej gotowości i oczekiwania zostają wchłonięte i przemienione. Ale i to, co w doświadczeniu się odkrywa, nie pozostaje na skutek kontaktu doświadczeniowego niezmienione, gdyż przez swoje wejście w ową gotowość i oczekiwanie samo przyjmuje poniekąd jego formę.

Dialektyka doświadczenia polega na tym, że wyobrażenia, którymi robiący doświadczenie na to doświadczenie się nastawiał i go oczekiwał, zawiodły, ale nie całkowicie i bez reszty. Przez to, że doświadczenie dokonało się we wspomnianej gotowości i oczekiwaniu na nie, mimo że te okazały się jako nieadekwatne w stosunku do tego, co doświadczenie „przyniosło z sobą”, to jednak — mimo wszystko — przez samo wejście w ową gotowość i oczekiwanie doświadczenie przejęło niektóre ich rysy. Przez to stało się ono doświadczeniem własnym tego, który je „zrobił”. Rezultatem tego dialektycznego oddziaływania pomiędzy tym, co się w doświadczeniu odkrywa a otwartym jego oczekiwaniem, jest realizowanie się doświadczenia współmiernego do tego, które je „robi”

Nie trudno sobie w związku z tym przypomnieć zdanie z heglowskiej „Fenomenologii Ducha”: „Ten ruch dialektyczny, który świadomość uprawia na sobie samej, zarówno na swej wiedzy, jak i na swoim przedmiocie — o ile w jego wyniku wyłania się dla niej nowy prawdziwy przedmiot — jest właśnie tym, co nazywamy doświadczeniem.”<sup>42</sup>

całe. Niemniej może być i tak, że stanie się to niemal w oka mgnieniu.

<sup>42</sup> Por. tłumaczenie polskie Adama Landmanna, Warszawa 1963, t. I, 107.

## V.

Doświadczenie jest najpierw odkrywaniem się tego, co jest. Nie znaczy to, by „to, co jest” musiało się odkryć całkowicie i bez reszty. Dlatego — aczkolwiek doświadczamy tego czy innego — zawsze to, czego doświadczamy wskazuje poza siebie, na coś, czym samo już nie jest, ale z czym ściśle jest powiązane. To inne, stojące „poza”, nie jest odkryte w jasnej wyrazistości tak, jak bywa odkryte to, czego doświadczamy w sposób wyraźny. Z tego wynika, że to, czego doświadczamy w doświadczeniu, przynależy już do jakiejś całości doświadczeniowej, na którą nas doświadczenie naprowadza, a która to całość doświadczeniowa jest czymś ontycznie pierwszym w porównaniu z doświadczeniem konkretnym.<sup>43</sup>

Do horyzontu doświadczenia należy i ten, który doświadcza. Jednak świat doświadczenia nie jest dla niego bez reszty dysponowalny, co jest już choćby w tym widoczne, że nie można się z tej łączności ze światem uwolnić. Stanowi on moment egzystencjalny człowieka. Dlatego egzystencja tego, który doświadcza, stanowi o sposobie odkrycia się tego, czego się doświadcza w ramach horyzontu doświadczenia. Doświadczający jest zawsze kimś konkretnie określonym i wskutek przypadających mu nowych doświadczeń jest wciąż kimś innym, gdyż doświadczenie, które „robi”, uderza w niego i przemienia, rzecz jasna w zależności od tego, o ile i w jakim stopniu uprzednie doświadczenia, które „zrobił”, spłycały się względnie też wciąż jeszcze pozostały w nim czymś żywym. Zmienność więc wydaje się być rysem zasadniczym doświadczenia w tym znaczeniu, że spada na człowieka jako dar losu, przemaga go i przemienia.

## VI.

Niezmiernie interesujące, i to nie tylko dla filozofa, jest tak zwane doświadczenie pierwotne, tzn. takie, w wyniku którego nasze życie zmienia się w sposób zasadniczy i decydujący. Stanowi ono ostateczną instancję, poza którą cofnąć się już nie można, gdyż nie można go czymś innym wyprzedzić, a tym mniej można nim według własnego uznania dysponować. Przeciwnie, doświadczenie pierwotne zaczyna i umożliwia wszystko inne, determinując nawet to, jak ono ma być rozumiane i interpretowane. Na skutek takiego właśnie doświadczenia nasze dotychczasowe wiadomości i nasze całe poznanie, nasze zrozumienie siebie samych i otaczającego nas świata, cała nasza wiedza zarówno wyraźna jak i niewyraźna, stają się problematyczne. A spowodowane bywa to przemysłiwaniem nad uderzeniem tegoż doświadczenia w sposób niespodziewany w tego, który go doświadcza; w konsekwencji doświadczenie to rozwija się w wezwanie podjęcia decyzji w kierunku zmiany teraźniejszości. W podejmowaniu decyzji jawi się temu, który to doświadczenie „robi”, pytanie o sens tego doświadczenia. Dzieje się tak, że „w powadze tej samotnej decyzji budzę się do tego, by wejść na drogę, na której mogę

<sup>43</sup> Pöltner, dz. cyt., 22: „Der Bedeutungszusammenhang ist niemals etwas von uns „Hinzugedachtes“, sondern der das Erfahrene einbehaltende und umgreifende Bereich, in welchen jenes aufscheint. Erfahrung geschieht jeweils als Eröffnung eines Horizonts.”

dopiero „zrobić” doświadczenie i to w całej jego rozciągłości.”<sup>44</sup> To znaczy, że to, co uderzyło we mnie w doświadczeniu, przyjmuję teraz jako to jak mnie uderzyło, a mianowicie jako pytanie o sens bytu, jako początek dokonania odkrycia siebie samego i świata. W decyzji na korzyść tego, co na mnie spadło, doświadczenie wchodzi w swoje dopełnienie, gdyż poddając się doświadczeniu, przyjmuję i uznaję jego uderzenie we mnie wraz z jego znaczeniem dla mnie.

Oznacza to, że doświadczenie dokonuje się właściwie w refleksji nad nim i w wyłanianiu się pytań, jakie w związku z tym doświadczeniem powstają. Jakies zdarzenie w życiu, albo też w obrębie przyrody, jakies nagłe zaskoczenie czymś bliżej nieokreślonym i nasza na nie reakcja, są wprawdzie elementami całości doświadczenia, ale nie jego całością. Nie może być mowy o doświadczeniu bez jego odniesienia do doświadczającego i bez duchowego przywłaszczenia sobie tego wszystkiego, czego się doświadcza. Refleksja ma przede wszystkim na celu zrozumienie doświadczenia, a to dokonuje się w akcji pytania. Doświadczenie, ale już rozwinięte, w pewnym spojrzeniu wstecz na sam jego początek, staje się jego zrozumieniem i interpretacją w sensie próby dokonania udzielenie odpowiedzi temuż początkowi. Doświadczenie, zrozumienie go i jego interpretacja przynależą tak ściśle do siebie, że nie sposób wyłączyć czy wykreślić któryś z tych momentów z pojęcia doświadczenia.

I tak na przykład doświadczenie zdziwienia, pojęte jako niewiedza w sensie problematyczności bytu, a potem nieznanomość rzeczy, jest już filozoficznym rozumieniem zdziwienia. Następnie ucieczka przed tą niewiedzą i szukanie wiedzy, w które początkowo zdziwienie ma się przekształcić, jest znowu interpretacją doświadczenia. Określone zrozumienie i określona interpretacja tegoż doświadczenia jako reakcja na nie ze strony doświadczającego wcale nie muszą być właśnie takie a nie inne. Wprawdzie doświadczeniem samym nie można dysponować, ale za to w jego rozumieniu i interpretacji na tyle można dowolnie się do niego ustosunkowywać, na ile ani określoność zrozumienia ani też specyficzność interpretacji nie wynikają w sposób linearnie przyczynowy z doświadczenia. Wprawdzie de facto nie ma doświadczenia bez jego zrozumienia i jego interpretacji, ale z tego stanu rzeczy nie wolno wyciągnąć takiego wniosku, że doświadczenie, jego zrozumienie i jego interpretacja są właśnie nierozróżnialne, a więc identyczne.<sup>45</sup>

A r y s t o t e l e s jest zdania, że filozofia w znaczeniu metafizyki, ma swój początek w zdziwieniu.<sup>46</sup> Zdziwienie jest jakimś pierwotnym doświadczeniem człowieka w jego zetknięciu się czy z jego konfrontacją z rzeczywistością. Jednak doświadczenie to rozumie się w filozofii jako specyficzny, filozofom właściwy patos nie-wiedzy, nieposiadania wglądu, nieznanomości rzeczy. Samą zaś filozofię interpretuje się jako ucieczkę

<sup>44</sup> F. Wiplinger, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Freiburg—München 1970, 11.

<sup>45</sup> T e n z e, *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, Freiburg—München—Wien 1976, 83. Por. również jego pracę *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung*, w: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, wyd. O. Loretz i W. Strolz, Freiburg i.B. 1968, 21—85, szczególnie s. 64.

<sup>46</sup> *Metaph.* A 2, 982 b. 11 nn. Podobnie u Platona w *Teajtecie* 155 d, w tłumaczeniu polskim Władysława Witwickiego, Warszawa 1959, 39.

przed tą niewiedzą i jako dążenie do osiągnięcia wglądu i posiadanie wiedzy dla niej samej, z wykluczeniem kąta widzenia jej użyteczności praktycznej.<sup>47</sup> Ale nie tylko filozofia wywodzi się z pierwotnego doświadczenia zdziwienia, do niego również odwołuje się mit. Mit nie pojmuje jednak zdziwienia jako niewiedzy, nie ucieka również przed nią; sam przecież jest zdziwieniem i tajemniczością. Zdziwienie jest dla niego pokornym, przepojonym nieśmiałością podziwianiem rzeczywistości od strony jej tajemniczej niedostępności.<sup>48</sup>

Jest taka opinia, że doświadczenie i metafizyka się wykluczają. W metafizyce, również i w realistycznie pojętej, chodzi o teorię tego, co jest niedostępne w doświadczeniu, a osiągalne przy pomocy pojęcia i wniosku.<sup>49</sup> Pod pewnym względem jednak metafizyka wcale nie tyle wychodzi od doświadczenia opierając się na nim, ile raczej sama jest doświadczeniem szczególnego rodzaju, a jej pojęcia i wnioski są niczym innym jak tylko pełnym rozwinięciem tego doświadczenia pierwotnego, które ją umożliwia. Aby jednak móc przyjąć tego rodzaju interpretację metafizyki i jej odniesienia do doświadczenia, trzeba primo poszerzyć pojęcie rzeczywistości poza to, co jawi się w czasoprzestrzeni, a spostrzegalne jest zmysłowo, secundo: trzeba uznać istnienie różnych płaszczyzn rzeczywistości i odpowiednich do tych płaszczyzn rzeczywistości sposobów doświadczenia.

Ponadto dla dokonania czy zaistnienia tegoż doświadczenia, nazwijmy je za Weischedel'em „metafizycznym”<sup>50</sup>, potrzeba określonej postawy egzystencjalnej, a mianowicie takiej, gdzie byłby i czas i spokój, w którym ujawni się byt jako taki w bycie konkretnym w ten sposób, że zarówno on jak i jego głębia „przeświecą” w możliwie jak najbardziej dostępnej głębi i pełni. I jeszcze: trzeba takiego wlotu ducha, który wznosząc się ponad skrępowanie i ograniczenia bytem konkretnym, wymusi niejako na sobie gotowość do oglądu głębi.<sup>51</sup>

## VII.

Zagadnienie „doświadczenia” przesunęło się w centrum uwagi wówczas, gdy Husserl położył podwaliny pod bardzo szerokie rozumienie doświadczenia.<sup>52</sup> Wszystkie jednak pokantowskie inspiracje, zwłaszcza Hegla, Nietzschego, Husserla i Heideggera, przejął ostatnio Hans-Georg Gadamer i rozwinął modelowe pojęcie doświadczenia, wykraczające poza zacieśnienie go do tego jedynie, co empirycz-

<sup>47</sup> Wiplinger, *Metaphysik*, 82.

<sup>48</sup> Tamże, 84—88.

<sup>49</sup> J. B. Lotz, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg i.B. 1967, 404 n.

<sup>50</sup> W. Weischedel, *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung*, w: Janoska i Kauz (hrsg.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, 180. Por. ponadto J. Salaquarda, *Metaphysik und Erfahrung*, w: *Denken im Schatten des Nihilismus*, hrsg. A. Schwan, Darmstadt 1975, 3—25 oraz R. McKeon, *Experience and Metaphysics*, w: *Actes du XIème Congres international de philosophie*, Bruxelles, Vol. IV: *Experience et metaphysique*, Amsterdam—Louvain 1953, 83—89.

<sup>51</sup> Weischedel, art. cyt., 180 oraz tenże, *Der Gott der Philosophen*, München 1979, Bd. 2, 184—206.

<sup>52</sup> Welte, *Das Licht des Nichts*, 9. Por. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1954, zwłaszcza 1—171.

ne.<sup>53</sup> Welte nie waha się nazwać tego pojęcia doświadczenia pojęciem i szerokim, ale i precyzyjnym ujmującym zdarzenie doświadczenia w jego całokształcie.<sup>54</sup> Doświadczenie jest bezpośrednim prezentowaniem się tego, czego mamy doświadczyć. Bezpośredniość ukazowania się może jednak być stopniowana i modyfikowana: może być niezauważona albo zakryta, czymś zastawiona czy odsunięta albo też bezpośrednio obecna w jasnym świetle uwagi. Dopiero doświadczenie nazwane, a więc w medium języka, jest doświadczeniem uwyraźnionym. Bezpośredniość tego, co w doświadczeniu jest dane, jest dopiero możliwa poprzez język. Nie ulega wątpliwości, że w tym kontekście doświadczenie jest zapośredniczone językiem i wpływami historyczno-społecznymi, które język kształtują. Dlatego też w doświadczeniu dużą rolę odgrywa refleksja. Chodzi jednak o ten rodzaj refleksji, w której dokonywałoby się odkrywanie bezpośredniości z zakrycia i zepchnięcia na peryferie świadomości. Jest to husserlowskie rozumienie refleksji jako fenomenologicznego odsłonięcia tego, co samo się okazuje. To, czego doświadczamy staje się dopiero wtedy doświadczeniem w pełni tego słowa znaczeniu, tzn. doświadczeniem własnym tego, który je „zrobił”, gdy z czystej wsobności (przedmiotowości) zdołało dotrzeć do podmiotu doświadczającego i go dotknąć w tym stopniu, że go przemieniło w tym znaczeniu, że żyje odtąd w innym świecie i w inny sposób niż poprzednio.<sup>55</sup> Element przełamania bariery przedmiot — podmiot i dynamizm przemiany są tymi momentami, które w sposób istotny wyróżniają pojęcie doświadczenia w obecnym znaczeniu od tego pojęcia doświadczenia, którym operują nauki empiryczne.

<sup>53</sup> G a d a m e r, dz. cyt., 329—344.

<sup>54</sup> W e l t e, *Das Licht des Nichts*, 12 nn.

<sup>55</sup> Zasługą G a d e m e r a jest m.in. to, że zwrócił on uwagę na ten moment w doświadczeniu.