

KS. KAZIMIERZ WOLSZA, Opole

ZARYS TEORII PODSTAWOWEGO DOŚWIADCZENIA FILOZOFICZNEGO

1. Filozofia jako namysł nad podstawowym doświadczeniem – 2. Sposoby analizy podstawowego doświadczenia filozoficznego – 3. Paradygmatyczne ujęcie podstawowego doświadczenia filozoficznego – 4. Podstawowe doświadczenie filozoficzne w metafizyce – 5. Uwagi zwińczające

1. Filozofia jako namysł nad podstawowym doświadczeniem

Słowo „doświadczenie” należy chyba do słów najczęściej używanych we współczesnej filozofii. Według jednych (E. SCHILLEBEECKX, B. VAN IERSEL), jest to wyraz mody i rozpowszechnionej manieri językowej, według innych (D. MIETH, Z.J. ZDYBICKA) — raczej przejaw kompleksu, jaki odczuwają filozofowie, którzy chcąc uwiarygodnić swą dyscyplinę, szukają możliwości upodobnienia jej do nauk empirycznych¹. Opinia o modzie i manierze językowej na pewno jest częściowo słuszna. Nie do rzadkości należą przecież takie określenia występujące we współczesnych tekstach filozoficznych, jak: „doświadczenie wolności”, „doświadczenie sensu”, „doświadczenie moralności”, „doświadczenie religijnego wymiaru rzeczywistości”, „doświadczenie potrzeby zawierzenia swego kruchej istnienia innym bytom”, a nawet „doświadczenie Boga” czy „doświadczenie nicości”². Fragmenty, w których występują te lub podobne sformułowania, nie zmieniłyby swego sensu, gdyby zamiast słowa „doświadczenie” użyć w nich innych — np. „intuicja”, „poznanie”, „rozumienie”, a czasem „pragnienie”. Natomiast troska o uwiarygodnienie poznania filozoficznego poprzez postulowanie, by opierało się ono na jakimś doświadczeniu

¹ E. SCHILLEBEECKX, B. VAN IERSEL, *Autorität von Offenbarung und von neuen Erfahrungen*, ConcD 14 (1978), s. 139; D. MIETH, *Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist Erfahrung?*, tamże, s. 165; Z.J. ZDYBICKA, *Problem doświadczenia religijnego*, RF 25 (1977), z. 2, s. 9.

² K. TARNOWSKI, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 35, 45, 48, 85–87, 90, 151; B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980, s. 37–43; K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994³, s. 51–66; Z.J. ZDYBICKA, *Spełnianie się osoby ludzkiej w religii*, w: J. CICHON (red.), *Ratio et revelatio. Z refleksji filozoficzno-teologicznych. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji 65. urodzin*, (Opolska Biblioteka Teologiczna 30), Opole 1998, s. 53.

(choć szerzej pojętym niż empiria zmysłowa), wypływa chyba nie tylko z kompleksu filozofii wobec nauk empirycznych. Jest ona raczej wyrazem narastającej niechęci do werbalizmu, do filozofii czysto pojęciowej czy do sugestywnych konstrukcji intelektualnych, nie wiadomo jak się mających do rzeczywistych stanów rzeczy. Hasła typu: „z powrotem do samych rzeczy”, „odzyskać świat realny”, „filozofia powinna być metodyczno-krytyczną refleksją nad podstawowym doświadczeniem”, „filozofia ma być nauką doświadczalną”, „przedmiot metafizyki wyznacza jej empiryczny charakter”, itp.³ wyrażają w gruncie rzeczy to samo pragnienie filozofowania w żywym kontakcie z przedmiotem. E. HUSSERL w ostatnich zdaniach pracy *Filozofia jako ścisła nauka* wyraził je następująco:

Do istoty filozofii, jako nauki cofającej się do ostatecznych źródeł, należy to, że jej praca badawcza obraca się w sferach bezpośredniej intuicji. I największym krokiem, jaki mają do zrobienia nasze czasy, jest zrozumienie, że właściwie pojęta filozoficzna intuicja, „fenomenologiczne uchwycenie istoty”, otwiera nieskończone pole pracy (...)⁴.

Jak widać, Husserl, kreśląc zadania filozofii, nie mówił wprost o doświadczeniu, lecz o bezpośredniej intuicji. Przytoczony tekst pochodzi z 1911 r. Pod wpływem przemian pojęcia doświadczenia przedstawiony wyżej postulat opierania poznania filozoficznego na bezpośredniej, źródłowej intuicji zostałby dziś zapewne tak przeformułowany, że mówiłby o potrzebie opierania poznania filozoficznego na podstawowym doświadczeniu. Postulat taki niejednokrotnie pojawia się w tekstach dwudziestowiecznych autorów. R. INGARDEN w następujących słowach przedstawiał zadania filozofii fenomenologicznej:

Naczelna zasada badań fenomenologicznych nie różni się od analogicznej zasady nauk przyrodniczych i od haseł głoszonych przez pozytywizm. Zasada ta powiada: ostatecznym źródłem i podstawą wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednio doświadczenie. (...) Powiedzieliśmy, że doświadczenie jest źródłem i podstawą wszelkiej wiedzy o przedmiotach, ale nie powiedzieliśmy wcale, że istnieje jeden jedyny rodzaj doświadczenia i że tym doświadczeniem jest właśnie spostrzeżenie „zmysłowe”, zewnętrzne lub wewnętrzne⁵

Filozofowie różnych orientacji mogliby się zgodzić z powyższymi słowami Ingardena, a szczególnie ze stwierdzeniem, że bezpośrednio doświadczenie ma być źródłem wiedzy i że istnieje wiele odmian doświadczenia. W trosce o taki kształt filozofii sporo uwagi poświęcają oni scharakteryzowaniu podstawowego dla nich doświadczenia filozoficznego. Samą nazwę „podstawowe doświadczenie” oraz naz-

³ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt 1972, s. 189; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg–München 1995⁴, s. 15–16, 28–29, 38, 59–60; K. ALBERT, *Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles*, PhJ 72 (1964/1965), s. 229; H. WEIN (red.), *Philosophie als Erfahrungswissenschaft. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie und Sprachphilosophie*, Den Haag 1965; A.B. STĘPIEŃ, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, ZNKUL 17 (1974), nr 4, s. 29.

⁴ E. HUSSERL, *Filozofia jako ścisła nauka*, tł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 79.

⁵ R. INGARDEN, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 290–291.

wy w stosunku do niej równoznaczne i bliskoznaczne w największym stopniu rozpropagował francuski filozof Louis LAVALLE. Pisał on o doświadczeniu fundamentalnym (*expérience fondamentale*), początkowym (*expérience initiale*), elementarnym (*expérience élémentaire*), pierwotnym (*expérience primitive*)⁶. Takie doświadczenie bywa też nazywane pra-doświadczeniem (*Ur-erfahrung*), ostatecznym doświadczeniem (*Letzterfahrung*), doświadczeniem czystym, radykalnym, źródłowym (*originär*)⁷. Sama metafora źródła, które nie jest niczym skażone, została szeroko wykorzystana przede wszystkim przez fenomenologów, jednakże przekonanie o istnieniu takiego czystego doświadczenia i o potrzebie oparcia o nie filozoficznych rozważań było i jest podzielane przez filozofów wywodzących się z innych także tradycji.

Nie zawsze w rozważaniach o podstawowym doświadczeniu filozoficznym zwraca się uwagę na różne możliwe znaczenia wymienionych wyżej nazw. Warto więc zauważyć, że można mówić o podstawowym doświadczeniu przynajmniej w trzech znaczeniach: czasowym, strukturalnym i funkcjonalnym⁸. Doświadczenie można nazwać podstawowym w znaczeniu czasowym wtedy, gdy w dyskursie filozoficznym poprzedza ono wszelkie inne czynności poznawcze (np. rozumowanie). Za takim rozumieniem podstawowego doświadczenia (nie używając nawet takiej nazwy) opowiadają się ci filozofowie, którzy przyjmują zdroworoządkową bazę poznawczą w filozofii czy też przywiązują dużą wagę do pytań adresowanych do otaczającej rzeczywistości przez dzieci. Według nich, np. percepcja istnienia czegokolwiek jest najbardziej elementarną czynnością poznawczą, poprzedzającą wszystkie inne. Zarazem ma ono największe znaczenie dla poznania filozoficznego. Formułowane są jednak i inne koncepcje (np. w fenomenologii), według których do podstawowego dla filozofii doświadczenia dochodzi się po szeregu żmudnych zabiegów (np. redukcji), tak więc podstawowe doświadczenie filozoficzne na pewno nie jest nim w sensie czasowym. Doświadczenie jest podstawowe (pierwotne) w znaczeniu strukturalnym wtedy, gdy jest to czynność specyficzna, *sui generis*, której nie można wyprowadzić z żadnej innej. Nie jest też ona układem innych czynności poznawczych. Funkcjonalny wreszcie sens podstawowego doświadczenia polega na tym, że akt doświadczenia, a także jego przedmiot i treść stanowią podstawę dla formułowania filozoficznych twierdzeń. Posiadają one więc swe źródło, a także zyskują prawomocność poprzez wykazanie ich związku z tym doświadczeniem.

⁶ K. ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, w: TENZE, *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, s. 21; TENZE, *Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung*, w: TENZE, *Philosophie der Erziehung*, Sankt Augustin 1990, s. 421; TENZE, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 24–25.

⁷ TENZE, *Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung*, s. 419, 424, 426; B. WELTE, *Erfahrung und Geschichte*, WW 25 (1970), s. 145–146; A.K. WUCHERER-HULDENFELD, *Gottese Erfahrung als ursprüngliche Erfahrung*, Diak 7 (1976), s. 368; E. WOLICKA, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 120.

⁸ K. WOLSZA, *Rola doświadczenia transcendentnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 9.

Dokładna determinacja podstawowego (przede wszystkim w sensie funkcjonalnym) doświadczenia filozoficznego jest ważna z punktu widzenia teorii i metodologii poznania filozoficznego. Zniekształcenie tego poznania w samym punkcie wyjścia może bowiem powodować narastanie błędów w dalszym jego rozwoju, tak iż — jak napisał św. TOMASZ, cytując ARYSTOTELESA — „mały błąd na początku wielkim jest na końcu”⁹ Oprócz zabezpieczenia się przed błędem już w punkcie wyjścia odwołanie się do doświadczenia pełni w poznaniu filozoficznym inne jeszcze funkcje: heurystyczną, uzasadniającą i weryfikującą. Pisał o tym R. Ingarden następująco:

Dane doświadczenia nie tylko umożliwiają nam poznanie przedmiotów, lecz mają nadto moc uzasadniającą, motywującą z jednej strony nasze przekonania, z drugiej weryfikującą uzyskane pojęcia i sądy o danych przedmiotach¹⁰

Z pewnością na różnych etapach poznania filozoficznego któraś z tych funkcji doświadczenia zyskuje szczególne znaczenie. Doświadczenie może więc pełnić funkcję heurystyczną w sformułowaniu samego pytania filozoficznego, gdy doświadczana rzeczywistość staje się z jakiegoś punktu widzenia niezrozumiała, „pytajna” (*fraglich*), jak się czasami mówi. Może być aktem, w którym dokonuje się bezpośrednio uzasadnianie sądów. Odwołanie się w uzasadnianiu do oczywistości przedmiotowej, pojawiającej się w akcie jakiegoś doświadczenia, jest jedną z możliwości uniknięcia rzekomo nieuniknionego „trylamentu MÜNCHHAUSENA” (ciąg w nieskończoność, błędne koło, arbitralne przerwanie procesu uzasadniania), mającego świadczyć o niewykonalności procedury ostatecznego ugruntowania (*Letztbegründung*) poznania¹¹. W doświadczeniu wreszcie można szukać pomocy w ocenie i korygowaniu tez filozoficznych. W akcie podstawowego doświadczenia filozoficznego wymienione wyżej funkcje niejako „stapiają” się ze sobą. Dostrzeżenie aspektu, który rodzi problem, łączy się z jakimś załączkiem odpowiedzi, intelektualnie „widzianym” w akcie doświadczenia. Oczywiście załączek ów wymaga dalszego opracowania intelektualnego, co jest zadaniem filozofii jako „metodyczno-krytycznej refleksji nad podstawowym doświadczeniem”. W pewnym sensie więc podstawowe doświadczenie jest poznaniem samouzasadniającym się. M.A. KRAPIEC, domagający się w punkcie wyjścia filozofowania takiego doświadczenia, które byłoby pozbawione jakichkolwiek pośredników, nawet pojęć, nazywa nawet poznanie uzyskane w taki sposób poznaniem „nadprawdziwościowym” (*surintelligibile*), nie podlegającym błędowi¹². Myślenie filozoficzne, by nie zatracić swej źródłowości, powinno ciągle powracać do tego podstawowego dla siebie doświadczenia.

⁹ Św. Tomasz „*De ente et essentia*”, w: M.A. KRAPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994², s. 9.

¹⁰ INGARDEN, *dz. cyt.*, s. 290.

¹¹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991⁵, s. 15.

¹² KRAPIEC, *dz. cyt.*, s. 111–112.

2. Sposoby analizy podstawowego doświadczenia filozoficznego

Czy kwestia podstawowego doświadczenia filozoficznego jest nowym problemem filozoficznym, czy też występował on w dziejach filozofii wcześniej? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba zauważyć, że możliwe są dwa sposoby analizowania pojęć doświadczenia występujących w tekstach filozoficznych: filologiczny i hermeneutyczny. Pierwszy sposób polega na analizie tych tekstów filozoficznych, w których pojawiało się greckie słowo *empeiria*, łacińskie *experientia*, czy też ich nowożytny odpowiedniki: angielskie *experience*, francuskie *expérience*, niemieckie *Erfahrung* czy polskie „doświadczenie”¹³. Nie jest to, jak się zdaje, metoda wystarczająca dla przeanalizowania pojęć podstawowego doświadczenia filozoficznego. Terminologia filozoficzna bowiem ulegała w ciągu wieków zmianom i nie zawsze pierwsze akty inicjujące proces filozofowania opisywane były wymienionymi wyżej nazwami. Drugi sposób badania polega natomiast na tym, że wychodzi się w nim od ukształtowanego w czasach współczesnych pojęcia podstawowego doświadczenia filozoficznego, rozumianego jako inicjujący filozofowanie akt poznawczy, w którym coś jest w jakiś sposób człowiekowi dane, niekoniecznie w percepcji zmysłowej. Następnie próbuje się wskazać w pismach badanych autorów te miejsca, w których jest mowa o takich właśnie aktach. Współczesny badacz nazywa je doświadczeniem filozoficznym nawet wtedy, gdy w badanym tekście nie wystąpiło słowo *empeiria*, *experientia* czy ich nowożytny odpowiedniki¹⁴. O tym, że historycy filozofii wybierają ten drugi sposób badania problemu doświadczenia, świadczą takie wyrażenia, jak: „doświadczenie ontologiczne u PLATONA”, „doświadczenie Boga u św. TOMASZA”, „doświadczenie istnienia u św. Tomasza”, itp.¹⁵ Wybierając ten sposób analizowania tekstów filozoficznych, łatwo narazić się jednak na zarzut, że nagina się je do naszego sposobu mówienia lub, że dokonuje się projekcji sensów, których *de facto* w analizowanych tekstach nie ma. Na pewno ocenianie dawnych tekstów z dzisiejszej perspektywy, jak też inne przykłady ahistorycznego podejścia do tekstów, należy uznać za błędy metodologiczne. Jednakże reguły hermeneutyki nie zabraniają stawiania dawniejszym tekstom współczesnych pytań, poszukiwania w nich na takie pytania odpowiedzi, odnajdywania naszych problemów w dziełach klasyków. Można więc dziś postawić pytanie o to, jakie akty poznawcze inicjowały filozofowanie u różnych myślicieli. Sens tego pytania nie zostanie chyba zmieniony wówczas, gdy użyje się w nim nazwy „podstawowe doświadczenie filozoficzne”, choćby nazwa taka w analizowanych tekstach nie występowała. W. STRÓZEWSKI,

¹³ Takie podejście reprezentuje np. F. KAMBARTEL, *Erfahrung*, w: HWP 2, k. 609–617.

¹⁴ Ten sposób badania preferuje z kolei ALBERT, *Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung*, s. 418–420.

¹⁵ TENZE, *Die ontologische Erfahrung*, s. 50–66; W.J. HOYE, *Zur Problematik des Begriffs „Gotteserfahrung” bei Thomas von Aquin*, ThG 77 (1987), s. 407–442; W. STRÓZEWSKI, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: TENZE, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 83.

który, reinterpretnjąc myśl św. Tomasza z Akwinu, mówi o „doświadczeniu istniejącego” u Akwinaty, zadał pytanie o dopuszczalność takiego postępowania:

Czy wprowadzając pojęcie doświadczenia istniejącego nie modyfikujemy zbyttno myśli św. Tomasza, nie naginamy jej do naszego dzisiejszego, w szczególności fenomenologicznego sposobu wyrażania się?

Na wyrażoną wątpliwość autor odpowiedział następująco:

Wydaje się, że nie. To prawda: św. Tomasz nie używał w tym kontekście słowa „doświadczenie” Wystarczyły mu wyrażenia inne, takie chociażby, jak *certum est et sensu constat, videtur, invenimus*. Istotne jest to, że w swym widzeniu rzeczywistości brał pod uwagę przede wszystkim jej aspekt metafizyczny, ujmując w bezpośredni sposób to, co w dalszym ciągu stawało się podstawą określonych sądów, które bez owego wglądu nie miałyby sensu¹⁶

W. Stróżewski zaproponował też, by na początku badań problemu doświadczenia filozoficznego uznać je za jakiś sposób dania czegoś. Chcąc dokładniej scharakteryzować doświadczenie należy postawić pod jego adresem cztery następujące pytania: (1) Czym jest to, co dane? (2) Jak jest dane? (3) Komu jest dane? (4) Przez co, *resp.* przez kogo jest dane?¹⁷ Pytania te wyznaczają zarazem konstytutywne cechy doświadczenia (przedmiot, sposób prezentowania się, podmiot, pośrednik). Jak widać, na pierwszym miejscu umieszczone zostało pytanie o przedmiot, a nie o podmiot doświadczenia. Jest to chyba propozycja słuszna. Kryje się za nią przeświadczenie, że pełniejszą wiedzę o podmiocie zyskujemy między innymi poprzez analizę przedmiotu doświadczenia oraz sposobów prezentowania się go. Ponadto zwrócenie się refleksyjne ku podmiotowi jest przeważnie czynnością czasowo późniejszą w stosunku do samego aktu percepcji tego, co dane w akcie doświadczenia. Taki porządek poznania i analizy doświadczenia spotykamy również u tych myślicieli, którzy wykazują, że w akcie doświadczenia występują elementy podmiotowe, które są aprioryczne, a więc uprzednie wobec doświadczenia. Dotarcie jednak do tego, co uprzednie wobec doświadczenia jest możliwe dzięki temu, że najpierw takie doświadczenie się realizuje, a potem — w wyniku analizy refleksyjnej — poznaje się jego strukturę.

Odpowiedzią na pierwsze pytanie (co jest dane?) jest opis przedmiotu doświadczenia. Jeśli przyjmniemy na wstępie, że doświadczenie w najszerszym rozumieniu oznacza jakikolwiek sposób dania czegokolwiek, to wyczerpujący opis tego, co jest dane (jakkolwiek, gdziekolwiek, kiedykolwiek), jest wręcz niewykonalny. Opis ten musi więc być powiązany z jakąś selekcją (redukcją) tego, co dane. Sposób przeprowadzenia tej selekcji, a także jej kryteria, mogą wyphywać z różnych przyczyn. Może być tak, że niektóre treści doświadczeń są uznane przez filozofa za mało istotne z punktu widzenia przyjętej koncepcji filozofii i jej celu poznawczego. Dla jednych

¹⁶ STRÓŻEWSKI, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, s. 83–84.

¹⁷ TENŻE, *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*, w: TENŻE, *Istnienie i sens*, s. 228–229.

autorów interesującym przedmiotem doświadczenia filozoficznego jest więc byt zewnętrzny wobec świadomości, przez innych natomiast za istotniejsze uznane są dane świadomości, jako będące — w ich mniemaniu — jedyną drogą dostępu do „samych rzeczy”. Może być również i tak, że kryterium, w oparciu o które dokonuje się redukcji tego, co dane, jest sam sposób dania (pytanie: jak jest dane?).

Nie każdy sposób dania zasługuje na zaufanie filozofa oraz na nazwanie go doświadczeniem. Bardzo często w programach filozoficznych znajdujemy deklaracje dotyczące tego, jaki sposób dania (prezentacji) należy uznać za miarodajny dla prowadzenia filozoficznego dyskursu. I tak np. HUSSERL w swej „zasadzie wszystkich zasad” postulował, by uznawać za miarodajną jedynie „źródłowo prezentującą się naoczność”, CARNAP domagał się tego, by punktem wyjścia uczynić bezpośrednio dane zmysłowe, M.A. KRAPIEC zaś twierdził, że dla filozofii podstawowe znaczenie posiada tylko takie doświadczenie, w którym następuje wykluczenie wszelkich pośredników: emocjonalnych i znakowych (*ex quo, per quod, a nawet quod*)¹⁸ Determinacja sposobu dania (odpowiedź na drugie pytanie: jak jest dane?) jest więc nieodłącznym elementem opisu, gdyż przeważnie decyduje ona o tym, jakie elementy mają się znaleźć w owym opisie, a jakie mają zostać pominięte.

Kolejnym pytaniem stawianym w analizie doświadczenia jest pytanie o podmiot doświadczenia (komu jest dane?). Podmiotem tym jest zawsze jakieś „ja” doświadczające, dysponujące niezbędnym aparatem poznawczym. Rola podmiotu oraz jego postawa (nastawienie) w akcie doświadczenia jest często w odmienny sposób pojmowana przez różnych filozofów. Z jednej strony gwarancję realizmu i prawdziwości poznania upatruje się w pasywności podmiotu, w jego postawie afirmatywnej wobec tego, co mu się prezentuje w doświadczeniu. Z drugiej jednak strony u wielu filozofów nowożytnych i współczesnych (po Kancie) ugruntowane jest przekonanie o tym, że podmiot zawsze aktywnie kształtuje przedmiot doświadczenia i krytyczna analiza doświadczenia musi tę aktywność dokładnie zrekonstruować i opisać. Można się także spotkać z opinią mówiącą, że tylko człowiek zajmujący odpowiednią postawę (np. naturalną, tzw. zdroworozsądkową, czy też przeciwnie — postawę filozoficzną, refleksyjną, będącą przewyciężeniem naturalnej postawy) może stać się właściwym podmiotem doświadczenia.

Wreszcie ostatnie pytanie (przez co [kogo] jest dane?), to pytanie o pośrednictwo, a więc o medium, przez które udostępnia nam się właściwy przedmiot doświadczenia. Znane są w dziejach filozofii dążenia do znalezienia doświadczenia całkowicie bezpośredniego, „nie zapośredniczonego”, a więc takiego, które nie angażowałoby nawet takich struktur umysłowych, jak pojęcia czy sądy. Takie doświadczenie można nazwać doświadczeniem przed-predykatywnym (Husserl), pre-refleksyjnym (Krapiec), pierwotnym, czystym, radykalnym (od słowa *radix*, czyli

¹⁸ KRAPIEC, *Byt i istota*, s. 109–110.

„korzeń”), źródłowym, itd. Według innych myślicieli, doświadczenie, które byłoby całkowicie pozbawione jakichkolwiek pośredników, jest niemożliwe. Autorzy zaliczani do różnych odmian filozofii transcendentальной są przekonani o tym, że każde doświadczenie jest złożonym procesem, w którym dochodzi do transformacji subiektywnych wrażeń, rodzących się w zetknięciu z „samą rzeczą”, w obiektywnie ważny przedmiot doświadczenia. Proces ten jest związany z aktywnością różnych władz podmiotu poznającego. Teorie doświadczenia formułowane przez nich próbują zrekonstruować tę aktywność podmiotu oraz ujawnić aprioryczne warunki możliwości tych aktów.

3. Paradygmatyczne ujęcie podstawowego doświadczenia filozoficznego

Kolejne pytanie, jakie się pojawia przy badaniu problemu podstawowego doświadczenia filozoficznego, to pytanie o to, czy w dziejach filozofii występowała jakaś „jedność doświadczenia filozoficznego” (określenie E. GILSONA), czy raczej występuje tu trudne do jakiegoś podsumowania różnicowanie poglądów poszczególnych myślicieli. Pewne uwagi na ten temat możemy znaleźć w pracach Karla ALBERTA i Wilhelma WEISCHEDELA na temat podstawowego doświadczenia filozoficznego. Obaj autorzy posłużyli się wskazaną wyżej hermeneutyczną metodą badania. Zaakceptowali też fakt, że pod wpływem współczesnej filozofii, szczególnie fenomenologii i hermeneutyki, pojęcie doświadczenia uległo znacznemu poszerzeniu w stosunku do empiryzmu. Następnie takie poszerzone pojęcie doświadczenia odnieśli oni do dzieł klasyków filozofii, próbując nakreślić ramy podstawowego doświadczenia filozoficznego. Wskutek takich zabiegów autorzy doszli do kilku interesujących wniosków¹⁹. Analizy K. Alberta wydają się pod tym względem kompletniejsze i to one głównie posłużą za podstawę w dalszych rozważaniach, choć pomocne będą także i teksty Weischedela.

Otóż, w oparciu o przeprowadzone przez rzeczonych autorów analizy można mówić jednak o pewnej „jedności doświadczenia filozoficznego” w historii filozofii. Było to bowiem zasadniczo doświadczenie bytu. Nazwijmy ten przedmiot doświadczenia filozoficznego przedmiotem materialnym. Wskazanie takiego przedmiotu materialnego nie jest jeszcze wystarczającą charakterystyką doświadczenia. Autorzy zwrócili uwagę na dalsze jeszcze, dość istotne elementy. Doświadczenie bytu ma swój przedmiot formalny (Albert i Weischedel nie używali tej nazwy), a więc aspekt, w jakim materialny przedmiot doświadczenia, byt, jest rozpatrywany.

¹⁹ ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, s. 136–144; TENZE, *Metaphysik als Erfahrung*, w: TENZE, *Philosophie der Philosophie*, s. 458–460; TENZE, *Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung*, s. 418–419; TENZE, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 13, 20–73; W. WEISCHEDEL, *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung*, ZPF 9 (1955), s. 421–430; TENZE, *Der Gott der Philosophen*, s. 184–206.

W przypadku owego przedmiotu formalnego nie można już mówić o zgodności filozofów. Pomiędzy przedmiotem materialnym a formalnym, tzn. pomiędzy jakimś elementarnym poznaniem bytu a postawieniem pod jego adresem specyficznych pytań, występuje w doświadczeniu jeszcze jeden element, podmiotowy. Jest to jakieś przeżycie („doświadczenie”) podmiotu, stanowiące dla niego zachętę, impuls do filozofowania. Przeżycie to jest czasowo wcześniejsze od postawienia pytań, a więc od wyodrębnienia się przedmiotu formalnego. Ono właśnie inicjuje te czynności. Przeżycie takie moglibyśmy nazwać, za E. WOLICKĄ, przeżyciem „metafizykorodnym”²⁰. ARYSTOTELES twierdził, iż takim przeżyciem inicjującym filozofowanie jest zdziwienie. Czytamy w jego *Metafizyce*:

Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata²¹

Stagiryta wskazał w cytowanym tekście, że nie tylko w jego filozofii zdziwienie odgrywało rolę bodźca do podjęcia filozoficznego namysłu, ale że już pierwsi myśliciele zaczęli filozofować kierowani zdziwieniem. W późniejszych, dojrzałych systemach zdziwienie filozoficzne, stanowiące zachętę do stawiania pytań metafizycznych, miało specyficzny charakter, inny nieco od pozostałych zdziwień ludzkich. Różniło się od nich tym przede wszystkim, że nie dotyczyło jednostkowych bytów i zdarzeń, lecz było zdziwieniem całością bytu, co znalazło najdobitniejszą formę w pytaniu LEIBNIZA i HEIDEGGERA: Dlaczego istnieje raczej coś aniżeli nic? Zdziwienie wyrażone w tym pytaniu odsłania przed człowiekiem jakiś nowy aspekt rzeczywistości. To, co dotychczas stanowiło coś oczywistego, stało się czymś problematycznym, rodzącym pytania. Zdziwienie faktem istnienia czegokolwiek powoduje, że ów fakt, oczywisty przed tym przeżyciem, zostaje niejako odkryty na nowo i jawi się człowiekowi jako przewyciężenie nicości²². Choć zdziwienie, zgodnie z oceną Arystotelesa, było pierwszym przeżyciem, które wzbudziło refleksję filozoficzną, to — podkreślali to Albert i Weischedel — nie było jedynym przeżyciem tego typu. Zwłaszcza Weischedel, który szukał drogi do filozofii bytu oraz do filozofii Boga („teologii filozoficznej”) „w cieniu nihilizmu”, rozważał, czy po tym wyzwaniu, jakim był nihilizm filozoficzny, jest jeszcze możliwe jakieś „metafizykorodne” przeżycie. Uznał, że takim przeżyciem jest „radikalna problematyczność” (*die radikale Fraglichkeit*) rzeczywistości. Bliskimi temu przeżyciu, o którym pisał Weischedel, byłyby jeszcze inne, np. „szok metafizyczny”, jakiego doznał KARTEZJUSZ, który wyzwolił w nim powszechne wątplenie, „sytuacje graniczne” (JASPERS), „doświadczenie egzystencjalnej kruchości istnienia” (ZDYBICKA), czy wreszcie przeżycie

²⁰ WOLICKA, *dz. cyt.*, s. 120.

²¹ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 982b, tł. K. Leśniak, w: TENŻE, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 620.

²² ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, s. 142–143.

„trwogi” (*Angst*) u Heideggera, które poprzez uświadomienie sobie możliwości nicości prowadzi do odkrycia bycia.

Albert twierdził ponadto, że nie tylko różne przeżycia wzbudzały postawę filozoficzną, ale samo doświadczenie bytu przybierało u różnych autorów niejednakowe formy. Doświadczenia filozoficzne były bowiem zróżnicowane co do aspektu ujmowania bytu. Patrząc od strony aspektów doświadczenia filozoficznego (doświadczenia bytu), można wskazać w dziejach filozofii trzy paradygmaty tegoż doświadczenia. Pierwszy z nich, znamieny dla filozofii starożytnej, został ukształtowany pod wpływem TALESA, HERAKLITA i PARMENIDESA. Doświadczenie bytu było dla nich przede wszystkim doświadczeniem jedności bytów, ich wewnętrznego *logosu*, *arché*. Drugi paradygmat dominował w filozofii średniowiecznej, a jego inicjatorem był ŚW. AUGUSTYN. Filozofia poszukiwała wówczas takiego raczej doświadczenia, w którym prezentowałyby się to, co w bycie jest trwałe, niezmienne, wieczne. Św. Augustyn pisał w *Wyznaniach*:

Zrozumiałem wreszcie, że ponad moim umysłem poddanym zmienności istnieje nigdy się nie zmieniająca, prawdziwa wieczność prawdy. (...) I oto w chwili wstrząsającego widzenia dusza moja dotarła do tego, co jest. Wtedy wreszcie pojąłem — poprzez rzeczy stworzone — niewidzialne sprawy Twoje²³

Doświadczenie filozoficzne ŚW. TOMASZA, jakim było — jak wskazywał STRÓŻEWSKI w cytowanym tekście — doświadczenie bytu jako istniejącego, prowadzące do poznania *Ipsum Esse*, mieściłoby się także w tym paradygmacie. Wreszcie trzeci paradygmat, nowożytny, zapoczątkowany został filozofią Kartezjusza. Doświadczenie filozoficzne było u niego doświadczeniem subiektywności, lecz subiektywność ta miała być bramą otwierającą dostęp do bytu²⁴. Nowożytne doświadczenie filozoficzne było więc doświadczeniem bytu poprzez doświadczenie *ego*. Doświadczenie to uległo deformacji w idealizmie przez to, że stało się doświadczeniem samej tylko subiektywności. Heidegger poprzez swą analitykę *Dasein*, a zwłaszcza przez podkreślenie roli przeżycia trwogi w odkrywaniu bycia, podjął próbę odrodzenia doświadczenia zbliżonego strukturalnie do kartezjańskiego, a więc doświadczenia bytu (bycia) poprzez doświadczenie własnej subiektywności.

4. Podstawowe doświadczenie filozoficzne w metafizyce

Wspomniany już wyżej francuski myśliciel, L. LAVELLE, przyczynił się również do rozpowszechnienia w filozofii europejskiej nazwy „doświadczenie ontologiczne” (*expérience ontologique*)²⁵. Nazwa „doświadczenie” weszła w sposób bardziej zde

²³ ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, VII, 17, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 155.

²⁴ ALBERT, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 14–15, 24,

²⁵ L. LAVELLE, *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947, s. 5; K. ALBERT, *Zur Metaphysik Lavelles*, Bonn 1975, s. 25–41; TENŻE, *Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles*, s. 228–233; TENŻE, *Die ontologische Erfahrung*, s. 12–22; TENŻE, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 24–25; V GIOR-

cydowany do języka metafizyki²⁶ Pojawiła się ona w innych jeszcze (obok „doświadczenia ontologicznego”) złożeniach, takich jak: „doświadczenie metafizyczne” (*expérience métaphysique*) czy „doświadczenie bytu” (*expérience de l'être*). Problem doświadczenia metafizycznego stał się przedmiotem szerokich dyskusji filozoficznych i metafizycznych, podobnie jak sens takiej nazwy²⁷ Dyskusje te nie ominęły także naszej rodzimej literatury filozoficznej²⁸. Choć pojawiły się w nich różne głosy polemiczne, to jednak zasadniczo nazwy „doświadczenie metafizyczne”, „doświadczenie bytu”, „doświadczenie istnienia”, „doświadczenie metafizykorodne” zostały zaakceptowane i w literaturze traktującej o problemach metafizycznych (także polskiej) z dużą częstotliwością, aczkolwiek niektórzy autorzy posługują się odróżnieniem doświadczenia *sensu stricto* (spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne) oraz *sensu largo*²⁹

Spróbujmy obecnie, wykorzystując częściowo dotychczasowe rozważania, nakreślić ogólne ramy teorii takiego podstawowego doświadczenia filozoficznego, a następnie zilustrować je jakimś przykładem wziętym z rozważań metafizycznych. Doświadczenie filozoficzne uważane za podstawowe najczęściej nie jest doświadczeniem czasowo pierwotnym, lecz raczej dwuetapowym, choć może być tak, że oba etapy stapiają się w jeden. Pierwszym etapem jest empiria zmysłowa. Zasadę empiryzmu genetycznego (*Nihil est in intellectu, quod non fuerat prius in sensu*) należy bowiem uznać za zasadę najlepiej tłumaczącą powstanie każdego poznania, w tym

DANO, *L'esperienza metafisica in L. Lavelle*, GM 17 (1967), s. 92–107; J. MIGASIŃSKI, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 70–78.

²⁶ M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg–München 1971, s. 228–229; TENŻE, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg–München 1986, s. 68–81, 115–118; J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 98–102; E. BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 18–25.

²⁷ R. MCKEON, *Experience and metaphysics*, w: *Actes du XI-ème Congres International de Philosophie*, t. IV, Amsterdam–Louvain 1953, s. 83–89; WEISCHEDEL, *Zum Problem der metaphysischen Erfahrung*, s. 421–230; LOTZ, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, w: TENŻE, *Der Mensch im Sein*, Freiburg–Basel–Wien 1967, s. 404–466; J. SALAQUARDA, *Metaphysik und Erfahrung*, w: A. SCHWAN (red.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, s. 3–25; ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, s. 7–205; TENŻE, *Metaphysik als Erfahrung*, s. 453–467; TENŻE, *Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung*, w: TENŻE, *Philosophie der Religion*, Sankt Augustin 1991, s. 314–330; TENŻE, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, s. 18–25; R. WIEHL, *Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt am M. 1996, s. 9–38.

²⁸ A.B. STEPIEŃ, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, ZNKUL 17 (1974), nr 4, s. 29–37; M.A. KRAPIEC, *Doświadczenie i metafizyka*, RF 24 (1976), z. 1, s. 5–16; A.B. STEPIEŃ, *O doświadczeniu — ponownie, tamże*, s. 143–147; M.A. KRAPIEC, *Uwagi o „O doświadczeniu — ponownie”, tamże*, s. 147–148; A.B. STEPIEŃ, *O doświadczeniu — tylko nieporozumienia?*, RF 26 (1978), z. 1, s. 255–256.

²⁹ A.B. STEPIEŃ, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 216; TENŻE, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 30; KRAPIEC, *Byt i istota*, s. 107–116; Z.J. ZDYBICKA, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, RF 30 (1982), z. 2, s. 5–13; STRÓŻEWSKI, *Istnienie i sens*, s. 211–213, 225–236; TENŻE, *Doświadczenie bytu — doświadczenie istnienia*, KF 24 (1996), z. 1, s. 19–30; TARNOŃSKI, *Człowiek i transcendencja*, s. 48–51, 227–229; WOLICKA, *Próby filozoficzne*, s. 120–134, 199–209; por. BERTI, *dz. cyt.*, s. 55–56.

również poznania filozoficznego. Dla podjęcia i rozwoju poznania filozoficznego nieodzowny jest jednak drugi etap, jakieś „doświadczenie w doświadczeniu” (w empirii), które dopiero otwiera właściwe pole dociekań filozoficznych. Można się także zgodzić z przekonaniem, że pomiędzy pierwszym a drugim etapem pojawia się jakiś podmiotowy aspekt doświadczenia filozoficznego, a więc przeżycie ułatwiająca zainicjowanie owego drugiego etapu, stanowiące zarazem impuls do trwania przy rzeczywistości i do kontynuowania filozofowania. Oprócz tego przeżycia potrzebne jest jeszcze odpowiednie nastawienie podmiotu, polegające np. na zastosowaniu redukcji fenomenologicznych lub na zajęciu postawy nieuprzedzonej, umożliwiającej „czytanie rzeczywistości”

W wyniku przejścia do drugiego etapu odsłania się właściwy przedmiot doświadczenia filozoficznego. Nie musi to być już tylko treść zmysłowa, może nim być także istnienie lub istota bytu, wartość, stan psychiczny drugiego człowieka. Aby jednak odróżnić faktyczny przedmiot doświadczenia filozoficznego, zwłaszcza taki, który jest przedmiotem pozazmysłowym czy ponadzmysłowym, od iluzji lub projekcji, stawiane są wymogi dotyczące sposobu jego prezentowania się. Postuluje się, by przedmiot ten był dany bezpośrednio oraz (pod wpływem fenomenologii) naocznie, a także, by był przez podmiot „zastawany” jako obecny³⁰. Pojęcie bezpośredniości jest różnie pojmowane. Według jednych (np. KRĄPCA), bezpośredniość trzeba pojąć dosłownie, jako brak wszelkiego pośrednictwa. Zakłada się tu, że pośredniki poznania mogą doprowadzać do zniekształcenia przedmiotu, stając się przez to źródłem błędów. Inni postulat poznania bezpośredniego nieco osłabiają, wymagając tego, by w doświadczeniu nie występował pośrednik nieprzezroczysty, by poznanie nie było uzależnione od wcześniejszego uznania jakichś sądów lub rezultatów innych aktów poznawczych, by wreszcie ewentualny instrument występujący pomiędzy podmiotem a przedmiotem nie zmieniał charakterystyki czasoprzestrzennej przedmiotu³¹. Przedmiot doświadczenia ma się prezentować podmiotowi naocznie. Także i pojęcie naoczności trzeba rozumieć szerzej niż tylko doznawanie treści zmysłowych. Naoczność może oznaczać konkretność, spójność tego, co doświadczane (właśnie „zastawanie” przedmiotu) oraz związek ze spostrzeżeniem. Prezentowaniu się przedmiotu doświadczenia towarzyszy kolejny stan podmiotu, jakim jest rozumienie. Doświadczenie w pełnym tego słowa znaczeniu jest doświadczeniem rozumiejącym. W podmiocie przyjmującym treści płynące od przedmiotu dokonuje się uchwycenie jakiegoś sensu. Jeśli prezentacja przedmiotu jest nacechowana stanem oczywistości przedmiotowej, jest więc prezentacją „źródłową”, w podmiocie pojawia się psychologiczny odpowiednik tego stanu, jakim jest przeżycie pewności.

³⁰ STĘPIEŃ, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 30.

³¹ TENŻE, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, RF 19 (1971), z. 1, s. 95–126; TENŻE, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 30–31.

Dalszym rozwinięciem doświadczenia jest jego językowe ujęcie. Wielu autorów zwraca uwagę na to, że nie zawsze język jest w stanie oddać pełnię treści doświadczenia. Istnieje też niebezpieczeństwo zniekształcenia treści doświadczenia, ponieważ słowa posiadają znaczenia oraz zabarwienia emocjonalne, które są uwarunkowane różnymi kontekstami. E. WOLICKA pisze, że słowa:

(...) z trudnością [są] zdolne przechować w swych zobiektywizowanych formach pierwotną dynamikę źródłowego doświadczenia i „mowy wyznania”, czyli autentyczność świadectwa. Większość pojęć (...) pełni funkcję pojęć-wskaźników raczej niż pojęć-reprezentacji³².

Z tego też powodu w wielu opisach doświadczenia filozoficznego można doszeregować element, nazywany przez K. RAHNERA i jego komentatorów „mistagogicznym”. Chodzi tu o taki opis, nie pozbawiony elementów sugestywnych i *quasi* deiktycznych, który odbiorcę ma doprowadzić do tego, by sam stał się podmiotem doświadczenia. Filozofia „z doświadczenia” powinna jak najlepiej opisać to, co w tym doświadczeniu jest dane. Zdaniem J.B. LOTZA, metafizyka jest niczym innym, jak tylko uwyrażeniem treści doświadczenia³³. Opis jednak musi się wiązać z jakąś krytyką, o ile faktycznie filozofia ma być „metodyczno-krytyczną refleksją nad podstawowym doświadczeniem” (SPLETT). Dokładniejsze reguły sprawdzania formułowanych tez w filozofii są wypracowywane przez metodologię filozofii. Jednym jednak ze sposobów jest ciągle „powracanie do źródeł”, a więc odnoszenie tez do wyjściowego doświadczenia, poddawanie ich intersubiektywnej kontroli między innymi przez „mistagogiczne” zabiegi, podprowadzające do intelektualnych wglądów, pozwalających na uchwycenie oczywistości jakichś danych.

Jako przykład podstawowego doświadczenia filozoficznego – metafizycznego może nam posłużyć szeroko opisane, także w polskiej literaturze, doświadczenie istnienia³⁴. Pomimo różnic, jakie występują w ujęciu tego doświadczenia przez różnych autorów, wspólne jest im przekonanie, że doświadczenie istnienia jest połączone ze zmysłowym doświadczeniem istniejących bytów. Jedni (np. Stróżewski) uważają, że doświadczenie istnienia nie dokonuje się spontanicznie i nie od razu jest bezpośrednie. Tym, czego naprawdę doświadczamy, jest rzecz stająca wobec nas jako przedmiot (*Gegen-stand*). Doświadczenie istnienia wymaga szczególnego nastawienia podmiotu, które dopiero pozwala na uchwycenie „czystego” istnienia.

³² WOLICKA, dz. cyt., s. 130.

³³ LOTZ, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, s. 405.

³⁴ ALBERT, *Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles*, s. 228–233; TENZE, *Metaphysik als Erfahrung*, s. 453–467; E. GILSON, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968, s. 155–169; M.A. KRAPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995², s. 563–568; TENZE, *Byt i istota*, s. 109–116; TENZE, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 5–16; TENZE, *Uwagi o „O doświadczeniu — ponownie”*, s. 147–148; STĘPIEŃ, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 29–37; TENZE, *O doświadczeniu — ponownie*, s. 143–147; TENZE, *O doświadczeniu — tylko nieporozumienia?*, s. 225–226; STRÓŻEWSKI, *Doświadczenie bytu — doświadczenie istnienia*, s. 19–30; TENZE, *O metafizyczności w sztuce*, w: TENZE, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 97, 99–102, 120–134.

Poznawcze „przebicie” się do owego istnienia możliwe jest, zdaniem Stróżewskiego, na trzech drogach, poprzez doświadczenia: „jestem”, „jesteś” oraz „jest”. W tym ujęciu zatem doświadczenie istnienia jest nie tylko dwuetapowe (empiria konkretna i metafizyczne doświadczenie istnienia), lecz wieloetapowe, poprzedzone doświadczeniem konkretnym oraz dalszymi skomplikowanymi zabiegami umysłowymi, pozwalającymi na tematyzację istnienia³⁵. Również A.B. STEPIEŃ uważa, że ujęcie istnienia, także istnienia własnego „ja”, dokonuje się w rozmaitych rodzajach aktów percepcji (np. w spostrzeżeniu zmysłowym, w spostrzeżeniu wewnętrznym, w percepcji cudzej psychiki, w przeżywaniu, w aktach samoświadomości), nie ma więc podstaw do tego, by uważać je za doświadczenie wolne od jakiegokolwiek pośrednictwa³⁶. Odmienne stanowisko w tej kwestii prezentują m.in. GILSON i KRĄPIEC. Można powiedzieć, że według nich, empiria konkretna oraz doświadczenie istnienia są czasowo jednym aktem, nie ma więc tu wyraźnej wspomnianej wyżej dwuetapowości tego doświadczenia. Doświadczenie istnienia dokonuje się zawsze w doświadczeniu konkretnym i jednocześnie z nim, jest to bowiem bezpośrednio widzenie istnienia w jakiegokolwiek danej zmysłowej. Gilson pisał, iż istnienie towarzyszy wszystkim naszym spostrzeżeniom, gdyż z jednej strony nie możemy ujmować wprost innych istnień, jak tylko poprzez *quidditates* zmysłowe, ale z drugiej nie możemy ująć żadnej z nich inaczej, jak tylko jako coś, co istnieje³⁷. Stanowisko to podziela także Krąpiec. Proponuje on nawet „zradykalizowanie koncepcji doświadczenia” poprzez to, że za właściwe doświadczenie filozoficzne uznaje się tylko takie doświadczenie, które wyklucza wszelkiego rodzaju pośrednictwo. Według Krąpca, w naszych aktach poznawczych mamy do czynienia z pośrednikami emocjonalnymi i znakowymi. Wykluczenie tych pierwszych jest oczywistym warunkiem poznania racjonalnego. Natomiast wśród pośredników drugiego typu Krąpiec wymienia: pośredniki *ex quo* (założenia systemowe), *per quod* (system znaków, których poznanie warunkuje dopiero poznanie sensu, np. język) oraz *quod* (pośredniki naturalne, przezroczyście, np. pojęcie). Zdaniem Krąpca, „radykalne”, całkowicie bezpośrednio (tzn. bez jakiegokolwiek pośrednictwa) doświadczenie dokonuje się wówczas, gdy afirmujemy rzeczywistość w bezpośrednich sądach egzystencjalnych oraz, gdy afirmujemy „ja” w aktach „moich”³⁸. W obu tych doświadczeniach występuje, według Krąpca, bezpośrednio zetknięcie się aktu poznawczego z bytem, a afirmowane istnienie nie wywołuje żadnej reprezentacji umysłowej, „odbitki”, nawet w formie pojęcia. Takie doświadczenie jest „najczystszy doświadczeniem ludzkim”, prerefleksyjnym i, jak już wspomniano, nie podlegającym błędowi, a przez to — „nadprawdziwościowym”. Ono też, odpowiednio metodologicznie i krytycznie opracowane, stanowić ma bazę dla dalej rozwijanego poznania filozoficznego.

³⁵ STRÓZEWSKI, *Doświadczenie bytu — doświadczenie istnienia*, s. 20–24, 30.

³⁶ STEPIEŃ, *O doświadczeniu — ponownie*, s. 146.

³⁷ GILSON, *Realizm tomistyczny*, s. 160.

³⁸ KRĄPIEC, *Byt i istota*, s. 111; TENŻE, *Doświadczenie i metafizyka*, s. 14–15.

5. Uwagi zwieńczające

Przedstawiona powyżej koncepcja podstawowego doświadczenia filozoficznego nie wyczerpuje oczywiście całego zagadnienia: „Doświadczenie a filozofia”. Nie da się jednak zaprzeczyć temu, że w refleksji metodologicznej dotyczącej poznania filozoficznego problem doświadczenia, zwłaszcza w punkcie wyjścia, należy do najważniejszych³⁹. Kilka poruszonych w artykule zagadnień wymaga dalszego namysłu. Samo pojęcie doświadczenia filozoficznego wymaga jeszcze dokładniejszej charakterystyki. Przemiany tego pojęcia, jakie dokonały się we współczesnej filozofii pod wpływem fenomenologii i hermeneutyki, wpłynęły na jego znaczne rozszerzenie. Poza wąskimi nurtami empirystycznymi wśród filozofów panuje raczej zgoda co do tego, że doświadczenia nie można utożsamiać jedynie z empirią zmysłową. Pozostaje jednak problem, jakie kryteria powinien spełniać jakiś akt poznawczy, by można go było w nieprzenośny sposób nazywać doświadczeniem. Niewątpliwie koniecznym warunkiem jest tu fenomen „zastaności” tego, czego doświadczamy. Czy ten konieczny warunek jest jednak wystarczający?

Trzeba też zwrócić uwagę na zabiegi poznawcze, prowadzące do aktu podstawowego doświadczenia. W zaprezentowanej wyżej strukturze podstawowego doświadczenia filozoficznego wyeksponowana została jego dwuetapowość. Doświadczenie to (podkreślają to L. LAVELLE, K. ALBERT, W. STRÓŻEWSKI) rzadko występuje w czystej postaci, bez domieszki innych i bardziej powierzchownych danych świadomości.

Doświadczenie istnienia, mające podstawowe znaczenie dla metafizyki, zostało poddane dość gruntownym analizom przez metafizyków i metodologów metafizyki. Odczuwa się natomiast wyraźny niedosyt analogicznych analiz dotyczących percepcji transcendenaliów (transcendentalnych własności bytu). Czy są one ujmowane również w aktach jakiejś intuicji, które moglibyśmy określić mianem doświadczenia, czy też do twierdzeń mówiących, że byt jest jeden, prawdziwy, dobry czy piękny dochodzimy na drodze rozumowania? E. BERTI, włoski autor zdecydowanie opowiadający się za „metafizyką doświadczenia”, w swoim *Wprowadzeniu do metafizyki* zdaje się sugerować, że istnieje doświadczenie jedności i prawdy bytu. Nie ma natomiast pewności co do tego, czy możliwe jest również doświadczenie bytu jako dobra i piękna. Tym dwom własnościom autor poświęcił w swej pracy ledwie cztery zdania. Czytamy tam, że scholastyka mówiła o „tzw. dobru transcendentalnym, tj. wartości, którą każdy byt posiada przez sam fakt istnienia, który czyni go lepszym od niczego, a zatem pożądanym przez podmiot wyposażony w pragnienie i wolę”. A piękne jest tylko jedno zdanie: „Mniej szczęścia miała nauka, także scholastyczna, według której transcendentalną własnością bytu miałyby być także piękno”⁴⁰

³⁹ BERTI, dz. cyt., s. 18–27, 43–49.

⁴⁰ Tamże, s. 80.

Wydaje się więc, że problematyka percepcji (doświadczenia) transcendentálnych własności bytu wymagałaby analogicznych analiz jak doświadczenie bytu w aspekcie istnienia.

Grundriss einer Theorie der philosophischen Grunderfahrung

Zusammenfassung

In der philosophischen Erkenntnis der Wirklichkeit spielt der Ausgangspunkt eine wesentliche Rolle (die philosophische Grunderfahrung, bzw. Ur-Erfahrung, originäre Erfahrung). Die Philosophie ist also die Reflexion über die Grunderfahrung (J. Splett). Die Theorie der philosophischen Grunderfahrung entstand erst in der modernen Philosophie (vor allem im Kreis der Phänomenologen). Das Philosophieren hatte jedoch seinen Ursprung in der Erfahrung der Welt.

In der Geschichte der Philosophie lassen sich drei Paradigmen der philosophischen Erfahrung unterscheiden (K. Albert). Es handelt sich hierbei um: (1) philosophische Erfahrung als Erfahrung des Eines; (2) philosophische Erfahrung als unmittelbare Erfahrung des Seins; (3) Philosophische Erfahrung als innere Erfahrung des Subjekts. All diese Arten der philosophischen Erfahrung bilden jedoch unterschiedliche Weisen der Erkenntnis des Seins.

Die größte Bedeutung in der Metaphysik hat die Erfahrung der Existenz. Sie verläuft in zwei Etappen: zunächst in der sinnlichen Wahrnehmung von existierenden Gegenständen und danach in der Erfassung der reinen Existenz. Eine wichtige Rolle in der Metaphysik spielt auch die Erfahrung der transzendentalen Eigenschaften des Seins (*unum, verum, bonum, pulchrum*). Die Theorie der Erfahrung der Transzendentalien selbst wurde jedoch bis jetzt noch nicht ausreichend erforscht.

Tł. ks. Kazimierz Wolsza