

- Dzieje
 - Problematyka
 - D. siebie
 - D. estetyczne
 - D. religijne
 - D. mistyczne
-

DOŚWIADCZENIE (łac. experientia; gr. ἐμπειρία [empeiría]) — spontaniczne poznanie czegoś, co istnieje; rezultat aktu poznania, wyrażony w sądzie (sądach, zdaniach) empirycznym; stan psychiczny będący następstwem aktów doświadczenia.

Dzieje. Problematykę d. w procesie ludzkiego poznania jako pierwszy podjął Arystoteles, który — nie przyjmując platońskiej koncepcji poznania jako przypomnienia przez duszę wyposażoną odwiecznie w treści konieczne poznania (idee) — musiał wyjaśnić, jak możliwe jest, że człowiek poznaje racjonalnie, a wyniki tego poznania wyraża w postaci pojęć i sądów. Treść tych pojęć i sądów pierwotnie jawi się jako jednostkowy, materialny przedmiot poznania zmysłowego. Arystoteles swą teorię wyraził w *Analitikach wtórych* (100 a – 100 b): „[...] z percepcji zmysłowych powstaje to, co nazywamy pamięcią, a z wielokrotnej pamięci odnoszącej się do tego samego przedmiotu rodzi się doświadczenie; z licznych bowiem faktów pamięciowych tworzy się poszczególne doświadczenie. [...] Te stany wiedzy ani nie są wrodzone w jakiejś określonej formie, ani nie pochodzą z innych wyższych stanów wiedzy, lecz wywodzą się z percepcji zmysłowych, podobnie jak w walce, gdy wszyscy uciekają, jeden się zatrzyma, to znowu inny i znowu inny, aż się dojdzie do początkowego szyku. Dusza jest z natury swej uzdolniona do podejmowania takich procesów. Sformułujmy powtórnie to, co przed chwilą zostało niezbyt jasno wyłożone. Gdy jeden spośród logicznie nie dających się odróżnić szczegółów zatrzyma się, wtedy pojawił się w duszy pierwszy ogół, bo mimo iż przedmiot percepcji zmysłowej jest jednostkowy, to jednak jej treść jest ogólna — będzie nią np. człowiek, a nie człowiek-Kallias. Znowu się zatrzymujemy przy tych pierwszych ogółach i proces ten nie ustaje, dopóki nie ustali niepodzielnych pojęć i prawdziwych ogółów. Na przykład taki a taki gatunek zwierząt prowadzi do rodzaju zwierząt, który prowadzi do dalszych uogólnień. Okazuje się więc, że pierwsze zasady musimy poznawać przez indukcję; bo metoda, przy pomocy której nawet percepcje zmysłowe wytwarzają w nas pojęcia ogólne, jest indukcyjna”.

Termin „doświadczenie” u Arystotelesa znaczy spontaniczne ujęcie poznawcze; ujęcie to dotyczy czegoś jednostkowego, poświadczonego w zmysłowym poznaniu, które dostarcza nam podstawowej treści dla rozumienia rzeczy. Ujęte w aktach poznania treści — zatrzymane w pamięci zmysłowej i intelektualnej — wytwarzają psychiczny stan zw. d. życiowym.

Arystoteles, na kanwie hylemorficznego (duszy i ciała jako jedności bytu ludzkiego) rozumienia człowieka, jako pierwszy opracował i uzasadnił teorię d. empirycznego, będącego podstawą poznania intelektualnego.

Arystotelesowskie rozumienie d. jako formowania z materiału zmysłowo-poznawczego pojęć intelektualnych — koniecznych, ogólnych i stałych — przejął

Albert Wielki (*Metaphysica*, I 1, 7) i wyraził w następującej formule: d. to „acceptio universalis in singularibus confusi et permixti” („ujęcie ogółu rozlanego i zmieszanego w jednostkach”). Takie rozumienie d. akceptowała scholastyka średniowieczna.

Scholastyczne rozumienie d. zmodyfikował F. Bacon (*Novum Organum*, I 82), wprowadzając rozróżnienie na „experientia vaga” („d. pospolite, bezplanowe”) i „experientia ordinata” („d. uporządkowane”), która z kolei ma dwa stopnie: „interpretatio naturae” („tłumaczenie przyrody”) oraz „experientia literata” („d. naukowe”). „Experientia vaga” jest nieskoordynowanym procesem ludzkich d. życia codziennego. „Experientia ordinata” dotyczy interpretacji natury, prowadzącej do odkrycia jej praw, a następnie do formułowania nowych eksperymentów, zgodnych z regułami eksperymentowania, co ma prowadzić do rozwoju i postępu nauki.

J. Locke (*Essay Concerning Human Understanding*, II 1, par. 2) związał d. ze źródłem prawdziwości poznania, stawiając pytanie: „skąd czerpiemy materiał dla poznania i wiedzy” („all the materials of reason and knowledge”). Odpowiedź brzmiała: „jednym słowem — z doświadczenia” („in one word, from experience”). D. jest pierwszym krokiem w procesie poznania; jest percepcją tego, co jest dane bezpośrednio.

Dyskusję nad tym, co jest dane pierwotnie, podjął I. Kant, a później R. Carnap (*Der logische Aufbau der Welt*), dla którego d. jest pierwszym materiałem, który rozum opracowuje w jeden system poznawczy.

Kant, będąc dziedzicem innego (subiektywistycznego) modelu rozumienia człowieka, przedstawił inną od Arystotelesowskiej koncepcję d. Wychodząc z założenia, że człowiek poznaje pierwotnie nie rzeczywistość bytu, lecz jedynie swoje wrażenia zmysłowe, musiał postawić kluczowe pytanie: skąd bierze się wartość i konieczność ludzkiego poznania? Otóż, w procesie poznania wartościowego uczestniczy również rozsądek (rozum analityczny), który zapatrzony jest w określone aprioryczne formy-kategorie.

W celu ustalenia udziału rozsądku w tworzeniu wiedzy, Kant rozróżnia dwa rodzaje sądów: „Wahrnehmungsurteile” — „sądy postrzegawcze”, oraz „Erfahrungsurteile” — „sądy doświadczalne”. Kantowski podział sądów na postrzegawcze i doświadczalne ujaśnił W. Tatarkiewicz: „»Jest mi ciepło« jest przykładem sądu postrzegawczego, a »Słońce grzeje« — sądu doświadczalnego. Pierwszy sąd a) dotyczy wyłącznie podmiotu, orzeka tylko o jego stanie, a nie o przedmiotach, b) jest wyłącznie oparty na zeznaniu zmysłów. Sąd drugi a) wykracza poza podmiot do przedmiotu i na podstawie podmiotowego stanu orzeka o przedmiocie, b) wykracza poza dane zmysłów przy pomocy rozsądku. Oba punkty są związane ze sobą: sąd o przedmiocie występuje tylko, gdy działa rozsądek, który do wyobrażeń dołącza pojęcia; same bowiem zmysły nie rozdzielają czynników przedmiotowych i podmiotowych w postrzeżeniach.

Na czym polega działanie rozsądku? Na wprowadzeniu do wyobrażeń jedności. Zmysły bowiem — to było założenie Kanta — dają tylko różnorodność wyobrażeń, rozsądek zaś zespala wyobrażenia. »Połączenie nie leży w przedmiotach i nie może być ujęte przez postrzeżenie, lecz jest jedynie urządzeniem rozsądku, który sam nie jest niczym innym niż zdolnością łączenia a priori«. [...] A więc: 1) przedmioty są pewnym zespoleniem wyobrażeń, a 2) zespolenie samo nie jest wyobrażeniem, lecz aktem myślącego podmiotu; zatem to, co nazywamy

przedmiotem, nie istnieje bez udziału podmiotu myślącego: nie ma przedmiotów bez aktów podmiotu. I nie ma sądów empirycznych, nawet najprostszych, w rodzaju »słońce grzeje«, bez pojęć tworzonych przez rozsądek. Podmiot jest warunkiem przedmiotu; pojęcia są warunkiem doświadczenia” (Tatarkiewicz HF II 169–171).

Poznanie świata uprzedza więc samowiedza, bowiem, jak uważa Kant (*Krytyka czystego rozumu*, B 137): „[...] Jedność świadomości jest tym, co jedynie samo stanowi odniesienie przedstawień do pewnego przedmiotu, co [...] sprawia, że one stają się poznaniem”.

Subiektywistyczne wątki w wyjaśnianiu poznania wystąpiły także w fenomenologii E. Husserla: w redukcji transcendentnej ogląd poznawczy został uwolniony od faktu istnienia, od języka, od teorii i od historii. Postulat Husserla, by ogląd był całkowicie zobjektywizowany, jest o tyle dziwny, że mimo hasła „zurück zu den Sachen selbst” powraca on do tego, co „jest dane” nie w realnie stwierdzanym bycie, lecz w świadomości, a więc w czystej podmiotowości. Rozumienie d. jako podstawy racjonalnego poznania nie wychodzi więc, w istocie, poza arystotelesowską koncepcję d., z tym wszakże, że fakt d. dotyczy istnienia podmiotu doświadczanej treści w jednostkowym akcie poznawczym. Intelktualne czytanie poznawanych treści nie może być jednak uznane za „dane d.”, jest to bowiem normalny proces intelektualnego poznania, czytającego dostrzeżone relacje. Odczytanie relacji jest normalnym procesem intelektualnego poznania, a nie jakimś d.; w przeciwnym wypadku każde intelektualne koniecznościowe poznanie należałoby nazwać d., co prowadziłoby do dwuznaczności.

Problematyka. D. siebie. Swoistego rozszerzenia koncepcji d. dokonał św. Tomasz, nazywając d. poznanie przez człowieka własnego istnienia i własnej tożsamości jako tego, kto poznaje zarazem zmysłowo i intelektualnie. W *Sumie teologicznej* (I, q. 76, a. 1) czytamy: „experitur enim unusquisque seipsum esse [...]; ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire” („Każdy doświadcza tego, że on sam istnieje [...]; tym samym jest człowiek, który doświadcza tego, że rozumie i czuje”). Poznanie siebie jako istniejącego, poprzez akty poznania zmysłowego i intelektualnego, jest pierwotnym d. podmiotu poznającego; w d. siebie, jako właśnie istniejącego podmiotu osobowego, jest mi dane „ja”, jako istniejący podmiot i zarazem jako źródło, z którego tryska to wszystko, co jest „moje”, a co rejestruję jako wyłaniające się z „ja” tego samego podmiotu. Samo zaś „ja” jest doświadczane jako obecne w aktach „moich”, i wszystkie te „moje” akty transcendujące. „Ja” nie jest doświadczane jako wyczerpujące w poszczególnych aktach „moich” — wegetatywnych, zmysłowych czy nawet duchowych; nie jest też doświadczane jako utożsamiające się z sumą wszystkich aktów „moich”, gdyż czuję, że jestem kimś wyższym ponad te akty. „Ja”, jako podmiot doświadczający aktów „moich” w procesie ich wyłaniania się, jest mi dane w doświadczeniu bezpośrednim (a więc bez pośredniczenia poznawczego jakiegokolwiek znaku-pośrednika), od strony aktu istnienia. Bezpośrednio więc doświadczam tego, że istnieję, i to jest niepowątpiewalne. Doświadczając bezpośrednio własnego istnienia, nadal jednak nie wiem, kim jestem, nie znam swej istoty, swej natury, będącej źródłem działania. Aby poznać rozumiejąco (w sposób uzasadniony) to, kim jestem, czyli poznać treść doświadczanego „ja” — muszę wznieść się na poziom analizy aktów „moich”, wegetatywnych,

sensytywnych i duchowych, wyłaniających się z tego samego doświadczanego bezpośrednio podmiotu, by w uzasadnionym typie poznania rozumieć siebie jako określoną naturę działającą. Analiza „moich” działań pozwala na rozumiejące, uzasadnione, uporządkowane, intersubiektywnie sensowne poznanie ludzkiej natury, która odsłania swą stronę wegetatywną, sensorywną i duchową, jako tożsamą (doświadczaną jako tożsamą) w swym bytowaniu.

Podstawowe d. siebie jawi się we wszystkich aktach osobowych, a więc świadomych i wolnych, tj. w d. współżycia z drugim człowiekiem, o ile to d. drugiego jest wyrażone w aktach „moich” (poznania zmysłowego i intelektualnego, aktach emocji zmysłowej i duchowej) powstających w różnych kontekstach życia.

Szczególne zainteresowanie poznawcze wywołały d. (a także przeżycia) estetyczne, religijne i mistyczne. Struktura tych d. jest analogiczna do d. siebie. Zarówno w d. estetycznym, jak i religijnym oraz mistycznym jawi się podstawowe „zdwojenie doświadczalnopoznawcze”: d. tego, że „ja”, i d. tego, co „moje”, chociaż w różnym natężeniu i skupieniu uwagi na jednym i drugim składniku d. wewnętrznego. Wszędzie jednak mamy do czynienia z bezpośrednio doświadczanym „ja” w aktach „moich”, wyłaniających się z „ja” jako podmiotu. Są to akty intelektualnego poznania, akty wolitywne miłości i wolności, jednoczące się i przysposabiające do odpowiednich decyzji lub wyrażające się w aktach decyzji.

D. estetyczne. W dziedzinie d. estetycznego, a więc przeżywania dzieł artystycznych (teatralnych, muzycznych, malarskich itp.), doświadczamy siebie w aktach „moich”, wyłaniających się jako kontemplacja (poznanie) przeniknięta miłością. Akty te, ze względu na swój przedmiot (muzyka, plastyka, słowo) sytuują d. przedmiotowo, dlatego różnicuje się (ze względu na przedmiot) d. teatralne, muzyczne, plastyczne. Jednak zawsze mamy tu do czynienia z „ja” jako istniejącym podmiotem, wyłaniającym z siebie uprzedmiotowione akty „moje”, które rejestrują jako właśnie estetyczną formę d. podmiotu. Mogę, oczywiście, powstałą we mnie podczas uczestniczenia w koncercie, teatrze, wystawie, formę d. estetycznego analizować i ustalać różne „elementy” d. estetycznego; jest to jednak zabieg interpretacyjny, różny od samego d. estetycznego.

D. religijne to zasadniczo d. siebie, a więc własnego „ja” wyłaniającego akty rozumienia siebie jako bytu przygodnego, domagającego się oparcia i upełnienia w miłosnym zawierzeniu się transcendentnej osobie Boskiej. Właśnie w osobie Boskiej (pojmwanej różnie, lecz zawsze jako osoba) szukamy podstaw racjonalności naszych ludzkich decyzji. Co więcej, to religijny wymiar człowieka, szukający uzasadnienia i oparcia w najdoskonalszym Byciu osobowym, jest paradygmatem racjonalności aktów decyzyjnych człowieka, w nim bowiem człowiek uzyskuje rację, a więc motyw, siłę i wzór dla swego decyzyjnego działania we wszystkich dziedzinach życia. Dlatego d. religijne jest pojmwane jako ogniskowa racjonalnej działalności decyzyjnej.

D. mistyczne (nazywane niekiedy mylnie d. Boga) jest w rzeczy samej d. siebie, a więc własnego „ja” wyłaniającego z siebie, ku osobie Boskiej, niezwykle intensywne akty „moje”, w postaci miłości, wiary, ufności, w których moja psychika (rozum i wola) jest jakby porwana do maksymalnej

afirmacji Przedmiotu swojej kontemplacji. Osoba Boga wypełnia cały horyzont ludzkiego ducha w postaci aktów poznania i miłości, w mistyce zw. ludzkim sercem. „Ja” obecne w przeżyciu mistycznym jest skryte w oślepiającym świetle transcendentnego Przedmiotu moich aktów wiary, ufności, miłości. Akty te w swej intensywności uprzytamniają raczej Przedmiot, niż podmiot („ja”) przeżycia mistycznego, czyli wewnętrznego d. samego faktu wyłaniania się tych aktów z osobowego podmiotu. W zarejestrowanych przez mistyków opisach ich d. mistycznego dostrzega się bardziej sam Przedmiot — a więc osobę Boską — porywającą ku sobie akty wiary, ufności i miłości mistyka, aniżeli afirmację własnego „ja” osobowego, które jest w przeżywaniu bezpośrednim aktów „moich” pochłonięte przez Przedmiot przeżycia, którym jest Bóg.

Bibliografia: J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Lo 1689 (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I–II, Wwa 1955); R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, B 1928, H 1998; Tatarkiewicz HF II, 169–171; R. Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, P 1943; J. M. Bocheński, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, Mn 1954; E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, H 1954, 1972⁴; F. Bacon, *Novum organum*, Wwa 1955; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, I–II, Wwa 1957, Kęty 2001²; Albertus Magnus, *Metaphysica*, I–II, w: tenże, *Opera omnia*, XVI, Mr 1960–1964; R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Wwa 1963; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Wwa 1965, 1975³; T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, Wwa 1965; A. B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, RF 19 (1971) z. 1, 95–127; F. Kambartel, *Erfahrung*, HWP II 610–618; Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, Wwa 1973; Krąpiec Dz IX; M. A. Krąpiec, *D. i metafizyka*, RF 24 (1976) z. 1, 5–16; J. Filek, *D. mistyczne*, EK IV 154–156; A. B. Stępień, *D., empiria, percepcja*, EK IV 153–154; Z. J. Zdybicka, *D. religijne*, EK IV 156–159; Arystoteles, *Metafizyka*, I–II, Lb 1996.

Mieczysław A. Krąpiec