

MIECZYSLAW A. KRĄPIEC

DOŚWIADCZENIE I METAFIZYKA

Posługujemy się chętnie terminami, które budzą zaufanie na skutek ich sensownego używania w jakiejś dziedzinie życia. Zwykle dotyczą one jakiegoś zdeterminowanego przedmiotu. Jednak przy bliższym przyjrzeniu się im owo zdeterminowanie okazuje się chwiejne, ściślej: analogiczne. Terminy te bowiem są używane w różnych kontekstach znaczeniowych i na oznaczenie różnych przedmiotów. Takim właśnie terminem jest doświadczenie. Używano go w historii myśli ludzkiej w bardzo różnym znaczeniu; również i współcześnie posługiwanie się tym terminem jest wieloznaczne z rozmysłu, czyli analogiczne.

Warto zatem sięgnąć — na tle historycznej ilustracji¹ — do fundamentalnego rozumienia „doświadczenia”, gwarantującego rozumienie i uznanie innych, pochodnych sensów tego właśnie wyrażenia². Owo podstawowe rozumienie doświadczenia wiąże się koniecznościowo z podstawową dziedziną ludzkiego poznania racjonalnego, jaką jest metafizyka w jej rozumieniu klasycznym.

Należy zatem dokonać historycznego przeglądu koncepcji „doświadczenia”, a następnie zarysować podstawową teorię tego typu poznania.

I

Filozofia przed Arystotelesem charakteryzuje się, między innymi, dwojakim podejściem do wartościowego poznania świata: empirycznym i intelektualnym. Nie

¹ Przedstawiony tu przegląd historyczny spełnia zasadniczo rolę ilustracyjnego zaplecza bronionej w artykule tezy.

² Na temat doświadczenia w metafizyce i bezpośredniego poznania por. A. B. Stępień. *Rodzaje bezpośredniego poznania*. „Roczniki Filozoficzne” 1971 z. 1 s. 95-127; Tenże. *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*. „Zeszyty Naukowe KUL” 17:1974 nr 4 s. 29-37. Autor w obu swoich rozprawach posługuje się poszerzonym pojęciem doświadczenia w stosunku do proponowanego tu naczelnego rozumienia. Również „bezpośredniość” poznania omówiona przez Autora jest poszerzona i pochodna w stosunku do bezpośredniości poznania tutaj przedstawionego. Autor niestety nie wyakcentował bezpośredniości poznania „ja” (zaanonosowanej na s. 106 p. 5). Jedynie ten punkt rozbudowany byłby zbieżny z analizami tu przeprowadzonymi. Inne sprawy dotyczą nie tyle bezpośredniego doświadczenia przedmiotu, ile opisu różnych momentów spostrzeżeń i percepcji przedmiotu. X

umiano uzgodnić tych właśnie dwu sposobów poznania rzeczywistości. Uważano, że te dwa sposoby poznania wzajemnie się wykluczają. Dramat najbardziej dojrzał w myśleniu Parmenidesa, według którego istnieją tylko dwie drogi rozumienia bytu: droga prawdy, droga rozumu oraz droga nieprawdy, ułudy, fałszu a więc droga zmysłów. Tylko poznanie intelektualne, absolutnie uwolnione od empirii jest wartościowe, podczas gdy poznanie empiryczne, poznanie tego, co jednostkowe, co zmienne jest poznaniami bezwartościowym.

Podobnie też i u Heraklita, świat jawiący się w poznaniu ludzkim jest radykalnie zmienny, dlatego trzeba sięgnąć do PHRONESIS, specjalnego rodzaju poznania, by w jego świetle dojrzeć odwieczną stałość LOGOSU w danych radykalnie zmieniającej się rzeczywistości.

Poznanie tego, co jednostkowe, zmienne, przygodne nie mogło nawet w oczach Platona stanowić podstawy dla wartościowego, naukowego poznania prawdziwej rzeczywistości. Dlatego on, chociaż bardzo doceniał wartość mniemania (DOKSY), to jednak metafizykę ugruntował na intelektualnym rozumieniu sensów wyrażen ogólnych języka naturalnego. Wiedza konieczna, ogólna i wieczna nie mogła się wywodzić z poznania tego co jednostkowe, zmienne, przygodne.

Inaczej jednak sprawę potraktował Arystoteles, który po raz pierwszy połączył metodologiczny racjonalizm z genetycznym empiryzmem, co znaczyło, że wszelkie treści poznawcze mają swe źródło we wrażeniach zmysłowych, które po intelektualnej „obróbce” nabywają charakteru treści intelektualnopoizawczych.

Dla Stagiryty poznanie zmysłowe — EMPEIRIA — jest zaczątkiem wszelkiego ludzkiego poznania. Ono jest bazą dla wszelkich ogólnych pojęć. Jak to się dzieje? Arystoteles dwukrotnie wyjaśnia to zagadnienie. W *Metafizyce* 980 b do 981 a 30 pisze: „Otóż wszystkie jestestwa poza człowiekiem żyją ograniczone do wrażeń zmysłowych z udziałem pamięci, a w małym tylko stopniu korzystają z doświadczenia. Człowiek zaś posługuje się jeszcze do tego sztuką i rozumowaniem. Doświadczenie rodzi się w człowieku na gruncie pamięci: wielokrotne zapamiętywanie tego samego przekształca się w końcu w jedno doświadczenie. I wydaje się nawet, że doświadczenie to prawie coś takiego jak nauka i sztuka, z tym jednak, że do wiedzy i umiejętności dochodzi się przez doświadczenie. Bo doświadczenie, jak mówi Polos, zrodziło sztukę, a przy braku doświadczenia istnieje przypadek. Umiejętność jest wtedy, gdy z wielu uzyskanych doświadczeń zrodzi się jedno pojęcie ogólne odnoszące się do wypadków sobie podobnych. I tak, należy to do dziedziny doświadczenia, jeśli się stwierdza, że coś takiego pomogło choremu na taką a taką chorobę Kaliasowi, Sokratesowi i jeszcze jednemu, biorąc pojedynczo. Ale jest to już umiejętność, gdy się wie, że w cierpieniu na daną chorobę pomaga to wszystkim o takiej i takiej konstytucji i scharakteryzowanym już jakoś jednoznacznie, a więc na przykład, że pomaga to flegmatykom, albo cholerykom, albo trawionym gorączką. Gdy chodzi o działalność praktyczną, to doświadczenie nie wydaje się wcale różnić od umiejętności. A co więcej, wiadomo, że człowiek doświadczony wykona coś bardziej udanie niż ten, kto rozumie się na czymś, lecz nie ma doświadczenia.

Przyczyna jest w tym, że doświadczenie daje poznanie konkretnego, podczas gdy umiejętność odnosi się do ogółu. A czynności dokonuje się zawsze w warunkach konkretnych i wytwarza się zawsze coś konkretnego. Bo lekarz nie leczy bynajmniej człowieka, ale Kaliasa, czy Sokratesa, czy kogoś innego jeszcze, zawsze jakieś indywiduum, któremu przysługuje być człowiekiem. Jeśli więc ktoś wyuczy się nie korzystając z doświadczenia, to znaczy, jeśli w swej dziedzinie będzie miał poznanie tylko ogólne bez znajomości szczegółowych przypadków, to w praktyce leczenia taki będzie się mylił częściej. Bo leczy się poszczególne jednostki. Mimo to jednak uważamy, że raczej właśnie wiedza i rozumienie stanowi o posiadaniu umiejętności bardziej niż doświadczenie. Ponieważ takie jest powszechne przekonanie, że raczej wiedza prowadzi do mądrości. Uważamy ich za mądrzejszych dlatego, że mają poznanie przyczyny, podczas gdy inni już takiego poznania nie posiadają. Ludzie bowiem doświadczeni wiedzą, jak jest, ale nie wiedzą dlaczego tak jest, gdy tymczasem tamci wiedzą dlaczego, czyli mają poznanie przyczyny”.

Pod koniec *Analitik Wtórych* Arystoteles raz jeszcze próbuje przedstawić teorię pochodzenia pojęć ogólnych ze swobodnego doświadczenia — „Tak więc 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. A znowu z doświadczenia, tzn. z ogółów utrwalonych w swej całości w duszy, jedności obok wielości, co jest w tej wielości zarazem jednym i tym samym — pochodzi to, co stanowi zasadę sztuki i wiedzy; sztuka kieruje się ku temu co powstaje, wiedza ku temu, co istnieje. 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 sztyku. Dusza jest z natury swej uzdolniona do podejmowania takich procesów”.

Arystoteles odwołuje się do ludzkiej natury — dusza z natury jest uzdolniona do podejmowania takich procesów — by wyjaśnić empiryczną genezę poznania intelektualno-pojęciowego. Chodzi mu o wyjaśnienie związania empirii z intelektualnym pojęciowym poznaniem. Wyjaśnienie jednak jest nie logiczne, lecz psychologiczno-opisowe. Empiria występuje u zwierząt i ludzi, bo tylko te byty posługują się pamięcią grupującą poznanie zmysłowe (percepcję) podobnych bytów w taki zespół, który pozwala dojrzeć w nich treści ogólne. Wprawdzie taką treść ogólną może intelekt dojrzeć nie tylko w grupie percypowanych podobnych przedmiotów, ale w jednym wyobrażeniu, to jednak bez empirii bazującej na pamięci nie będzie poznania ogólnego przyporządkowanego działaniu i wytwarzaniu. Powstawanie pojęć (ich heureza) na bazie empirii jest właśnie arystotelesowską indukcją, zwaną EPAGOGÉ, która sprowadza się do wydobywania przez intelekt ogółu z ujętych jednostkowo wrażeń zmysłowych zatrzymanych grupowo (lub nie) w pamięci. EMPEIRIA jest więc dla Stagiryty ARCHE (zasadą) dla a) myślenia abstrakcyjnego poprzez TO KATHOLOU i b) dla wytwarzania TECHNE bądź nieusprawnionego — GNOSIS TON KATHOLOU.

Epagoge

Celowo trzeba się było zatrzymać nad koncepcją doświadczenia u Arystotelesa, gdyż stał się on natchnieniem dla wielu myślicieli późniejszych, będąc zarazem jedynym w dziejach myśli filozoficznej teoretykiem godzącym genetyczny empiryzm z metodologicznym racjonalizmem w poznaniu ludzkim, w którym akcentuje się pierwotność i nadrzędność pojęć.

Przedstawiając koncepcję arystotelesowskiego doświadczenia zazwyczaj spotyka się z poglądem, jakoby Stagiryta doświadczenie zawęził do swoistego poznania zmysłowego opartego na pamięci, co przypominałoby popularne rozumienie „człowieka doświadczonego” a więc takiego, który wiele przeżył i wiele pamięta z jednostkowo przeżytych zdarzeń. Tymczasem Arystoteles ma na myśli co innego. Chodzi mu bowiem o wyjaśnienie genezy naszych pojęć. Chodzi mu o odpowiedź na pytanie co jest ARCHE dla pojęć ogólnych, które zrozumiane są jako ARCHE dla myślenia dedukcyjnego. A jeśli uświadomimy sobie, że dla Arystotelesa w zasadzie całe poznanie intelektualne sprowadzało się do wytworzenia pojęcia, to geneza i heureka samych pojęć jest czymś nadzwyczaj doniosłym. Arystoteles twierdzi, że na drodze analiz logicznych nie ma odpowiedzi na pytanie o heurzę naszych pojęć ogólnych. Trzeba uciec się do opisu przeżyć psychicznych, czyli do dyspozycji ludzkiej natury, która jest uzdolniona ująć w danych jednostkowych zmysłowo poznanych (czyli w empirii) treści ogólne odczytywane przez intelekt. Słowem, w zmysłowych danych jednostkowych kryje się wirtualnie treść ogólna, konieczna: „sensible per se est intelligibile per accidens”. To staje się wspólnym dobrem wszystkich, którzy się mienia być arystotelikami.

Do tej koncepcji nawiązuje i Albert Wielki³ — „fit ex memoria prius acceptorum per sensus et cum sensu experimentum eiusdem rei secundum speciem. Multae etenim memoriae in effectibus similibus acceptae faciunt in hominibus potentiam experimenti”, i Hobbes — „memoria multarum rerum experientia dicitur”, i Ch. Wolff — „cognitio singulariorum”.

Wraz jednak z F. Baconem „experientia” staje się nie tylko procesem poznawczym, ale i metodą uzyskiwania pewności. Odróżnia on tzw. „experientia vaga” pochodząca „ex occursu rerum” — od „experientia ordinata”. Ona właśnie jest „interpretatio naturae, quae fit non ab experimentis ad axiomata, sed ab experimentis ad experimenta”. Taka właśnie „experientia ordinata” była podstawą zabiegów naukowo-poznawczych Torricellego i Galileusza. Ona także wiąże się z Baconowską indukcją i występującą w niej „diversificatio”.

Nowy aspekt w koncepcji doświadczenia wprowadza J. Locke, według którego wszystkie nasze pojęcia i tzw. treści poznania rozumowego ostatecznie sprowadzają się do doświadczenia, „experience”, które się równa „perception”. I nie jest to powtórzenie tezy Arystotelesa, w myśl której „nihil est in intellectu, quod non fuerat prius in sensu” — chociaż równokształtne tezy przyjmuje sam J. Locke. Dla

³ Cytowane teksty zarówno Alberta, jak również Bacona, Kanta, empiriokrytyków, Husserla i in. zaczerpnąłem z: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel 1972 kol. 609-619.

Arystotelesa bowiem treści intelektualnopoznawcze nie sprowadzały się do treści zmysłowopoznawczych, ale miały w nich swoją jedyną bazę. To bowiem czego w danych empirycznych nie czytały zmysły, czytał i rozumiał intelekt. Natomiast dla J. Locke'a treści intelektualnopoznawcze sprowadzają się ostatecznie do treści zmysłowopoznawczych.

Do tej właśnie koncepcji Locke'owskiego doświadczenia zdaje się nawiązywać R. Carnap, gdy pisze: „In meinen Buch handelt es sich um, die These, dass es grundsätzlich möglich sei, alle Begriffe auf das, unmittelbar Gegebene zurückzuführen”. Te właśnie bezpośrednie dane są jakościami zmysłowymi jeszcze nie opracowanymi przez aparat poznawczy człowieka.

Podobnie do tego samego, nie opracowanego przez aparat poznawczy, świata jakości zmysłowych — pojętych jako „Lebenswelt” — apelują w empiriokrytycyzmie R. Avenarius i E. Mach. Zdaje się, że i późny E. Husserl ma to samo na myśli, gdy pisze: „Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die Lebenswelt d.i. die Welt in der wir immer schon Leben, und die den Boden für alle Erkenntnisleitung abgibt und für alle Wissenschaftliche Bestimmung”.

Sprowadzenie wszakże wszelkich treści intelektualnopoznawczych do treści danych nam w percepcjach zmysłowych jest w stosunku nawet do Arystotelesa dużym uproszczeniem zagadnienia, albowiem geneza treści pojęciowych z danych empirycznych nie jest argumentem na sprowadzalność (redukcję ostateczną) jednych treści do drugih, jak melodia nie jest tylko drganiem odpowiedniego instrumentu czy ośrodka. Arystoteles ustrzegł się uproszczeń empiryków, mając w Akademii doświadczenie analiz Platona. Empiryzm angielski i jego konsekwencje postulują tyle dodatkowych irracjonalnych akceptacji, że tłumacząc proces poznania w sposób prosty, ostatecznie popadają w sprzeczności: utożsamiania tego co konieczne i tego, co przygodne.

W umyśle Kanta pojawił się ostry przedział poznania racjonalnego, apriorycznego od poznania empirycznego, aposteriorycznego. Kant, będąc z jednej strony świadom sukcesów matematyki, a z drugiej znając krytykę ludzkiego poznania przeprowadzoną przez D. Hume'a, pragnął uratować wartość poznania naukowego, realnego. Był jednak przekonany, uznając dorobek empiryzmu angielskiego, że wszelkie realne treści poznawcze pochodzą tylko z „doświadczenia”. Jak jednak to „doświadczenie” pojmował? Odróżnił mianowicie sądy rejestrujące przypadkowe doświadczenie („Wahrnehmungsurteile”) od sądów rejestrujących doświadczenie nieprzypadkowe („Erfahrungsurteile”). Te ostatnie są związane z odpowiednimi apriorycznymi kategoriami umożliwiającymi poznanie właśnie „doświadczałne”. Materiał bowiem poznawczy ujęty w apriorycznych kategoriach czasu i przestrzeni staje się czytelny dla intelektu, który te właśnie dane doświadczenia może odpowiednio grupować, tworząc w oparciu o aprioryczne kategorie rozumu nowe jedności poznawcze. Oczywiście intelekt nie może wyjść poza treści dane mu w doświadczeniu i nadal posługiwać się treściami poznawczymi realnymi. Wszelkie wyjście poza treści doświadczałne już przestaje być poznaniem ścisłym anality-

cznym, a staje się procesem dialektycznym prowadzącym do antynomii. Samo jednak „czyste” doświadczenie — w sensie oderwania go od apriorycznych kategorii — nie jest do przyjęcia, gdyż wartość doświadczalnemu poznaniu gwarantuje jedynie podmiotowa aprioryczna kategoria, umożliwiającą poznanie racjonalne.

Współcześnie koncepcja doświadczenia uwyrażnia się głównie w analizach metod naukowych przyrodoznawstwa i empirycznych nauk społecznych. Odwołanie się do „doświadczenia” jawi się jako ogólna zasada pozwalająca sprawdzić i ocenić metody poznania i zdania, które nie należą do tzw. nauk formalnych. Jeśli wcześniejszy logiczny empiryzm uznawał doświadczeniowe zdania jako zdania bazowe nam czysto dane, to po krytycznym racjonalizmie Poppera koncepcja czysto empirycznych zdań bazowych została uznana za niemożliwą. Każdy bowiem termin obserwacyjny w mniejszym lub większym stopniu jest zależny od teorii.

Krótkie przyjrzenie się ważniejszym koncepcjom doświadczenia, jakie wystąpiły w historii myśli ludzkiej wskazuje, że oddzielenie poznania zmysłowego i uznanie jego pierwotności w jakiejś czystej i wydestylowanej postaci jest zabiegiem daremnym i naukowo bezpłodnym, jak również bezpłodnym poznawczo jest czysty intelektualizm oderwany od bazy empirycznego poznania. Zresztą najwybitniejsi teoretycy usiłowali zawsze wiązać i jakoś syntetyzować empiryzm z racjonalizmem.

II

Metafizyka ludzkiego poznania; będąca ostatecznym racjonalnym i koniecznościowym wyjaśnieniem bytu bardzo skomplikowanego, jakim jest poznanie ludzkie, wskazuje na pierwotne i zasadnicze w tej dziedzinie bytowej akty poznania. [A] jeśli w poznaniu następuje swoiste związanie się podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, to sytuacja pierwotna poznania postuluje zarówno obecność podmiotu poznającego, jak i przedmiotu poznawanego, jak wreszcie prosty (nierefleksywny!) akt poznania dosięgający obecny przedmiot, który krańcuje tenże akt poznawczy. [A] więc poznanie dotyczące wprost obecnego przedmiotu (aktualnie istniejącego) stanowi bazę wszelkiego innego poznania i jego epistemiczną rację. Dotyczy to zarówno aktu poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. I chociaż w poznaniu ludzkim nie ma odizolowanych aktów poznania zmysłowego i intelektualnego, to jednak zwykło się mówić i o poznaniu zmysłowym i intelektualnym oddzielnie ze względu na różnaitość jednych i drugich struktur poznawczych. Odmienność jednak struktur poznawczych nie może przekreślić jednej funkcji poznawczej człowieka; to człowiek jest tym, kto dokonuje poznania poprzez swe „narzędzia” zmysłowe i intelektualne. Rezultat poznawczy cały jest dla jednego człowieka. Bardziej zatem adekwatnie można mówić o jednym akcie poznawczym człowieka dokonującym się w różnych strukturach. Ten sam akt poznawczy może być bardziej nasycony w różnych jego etapach momentami zmysłowymi oraz intelektualnymi. Rozdzielenie jednych momentów poznawczych od drugich w akcie

realnego poznania i uzyskanie jakichś jakości czystych już to zmysłowych, już to intelektualnych nie jest możliwe, jeśli człowiek jest bytem materialnym i duchowym. A ponadto należy podkreślić, że w akcie realnego poznania istniejącego i obecnego przedmiotu — tym, co krańcuje nasze poznanie jest właśnie obecny przedmiot. To treści przedmiotowe są nam dane w akcie poznania, a nie jakości zmysłowe czy intelektualne. O nich można mówić w poznaniu refleksyjnym, w jakimś odpowiedniego rzędu metapoznaniu, nie zaś w poznaniu dotyczącym wprost obecnego przedmiotu.

Przedstawiony tu podstawowy i pierwotny akt poznania bywał nazywany dwojako: intuicją poznawczą, w jej rozumieniu klasycznym, lub też doświadczeniem — *experientia*, zwłaszcza wówczas, gdy w owym akcie poznania dominowały cechy zmysłowego poznania, a więc gdy akt był zasadniczo intuicją zmysłową, dokonującą się wobec aktualnie istniejącego, obecnego, materialnego przedmiotu. Pod wpływem empiryzmu angielskiego związane pojęcie doświadczenia zasadniczo z poznaniem zmysłowym, chociaż jak widzieliśmy, nawet Arystoteles nie zacieśniał doświadczenia do poznania wyłącznie zmysłowego, ale w nim (doświadczeniu) szukał wyjaśnienia *heurezy* naszego poznania intelektualnego.

Warto zwrócić uwagę, że i u innego wybitnego klasyka filozofii — św. Tomasza z Akwinu — występuje wyrażenie „doświadczenie” — „*experientia*” na oznaczenie podstawowych aktów poznawczych także i intelektualnych. A oto niektóre ważne teksty, które uchodzą uwagi historykom filozofii: „*Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit...*” (I, 76, 1). „*Ipsa idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire*” (tamże). „*Illa, quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentaliter experientia; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo et vitam in operibus vitae*” (I-II, 112, 5, 1m). „*Effectus experientiae duplex est: certitudo intellectus et securitas affectus...*” (In Ps 35; *De Malo* 7).

Teksty te świadczą, że już u św. Tomasza występowała koncepcja doświadczenia w stosunku do poznawanego obecnego przedmiotu duchowego, a nie tylko materialnego; oraz na oznaczenie świadomości poznawania tego przedmiotu, a więc na oznaczenie przeżywania aktu poznania, co można by sprowadzić do poznawania „in actu exercito”.

Intuicyjne poznanie, zarówno zmysłowe jak i intelektualne — ściślej akt poznania obecnego przedmiotu, nasycony momentami zmysłowymi lub intelektualnymi — może być poznaniem bądź pośrednim, bądź też bezpośrednim. Oczywiście tylko poznanie bezpośrednie może być sytuacją podstawową — „macierzystą” wszelkiego uzasadnionego poznania. Poznanie ściśle bezpośrednie jest ostateczną epistemiczną racją prawdziwości dalszych poznawczych ujęć. Dlatego charakter bezpośredniego poznania przyciąga szczególną uwagę metafizyka.

Co to jednak znaczy poznanie bezpośrednie? Ograniczymy się tu do wyliczenia istotnych warunków bezpośredniego poznania, pomijając wtórne cechy tzw. „bepośredniości”. W pierwotnym znaczeniu poznanie „bepośrednie” wyklucza

właśnie rozmaite „pośredniki” naszego racjonalnego poznania. Pośredniki te sprowadzają się bądź do subiektywnych stanów emocjonalnych, bądź do obiektywnych systemów znakowych, organicznie związanych z naszym ludzkim poznaniem.

We wszelkim racjonalnym poznaniu — zwłaszcza zaś poznaniu naukowym — staramy się unikać pośredników emocjonalnych, albowiem one w dużej mierze uniemożliwiają obiektywizm poznawczy. Dlatego też nastawienia emocjonalne, gdy stają się pośrednikami poznania, czynią to ostatnie stronnictwym, dostosowanym do apriorycznych, pozapoznawczych nastawień.

Obok jednak pośredników emocjonalnych występują w naszym poznaniu pośredniki typu znakowego. Jak wiadomo znaki ze swej natury wiążą się z naszym poznaniem, zwłaszcza zaś z jego komunikowalnością. Dlatego też podstawowa sytuacja poznawcza człowieka jest zarazem sytuacją znakotwórczą, gdyż znak umożliwia nam uświadomienie sobie samemu — powiedzenie samemu sobie czegoś o czymś. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez znaki naturalne, a także poprzez znaki umowne, zwane (w scholastyce) instrumentalnymi. Do takich właśnie znaków umownych, instrumentalnych należy nasz język mówiony i pisany; trzeba go uprzednio poznać, aby można się było nim posługiwać, zwłaszcza zaś komunikować drugiemu człowiekowi swe treści poznawcze. W dziedzinie znaków umownych pośredniczących w poznaniu człowieka szczególną rolę odgrywa pośredniczenie systemowe, doktrynalne, którego symbolem są przesłanki sylogistyczne w stosunku do konkluzji. Mając właśnie na uwadze rolę sylogizmu pośredniczącego w uzyskiwaniu nowych twierdzeń, zwykło się nazywać ten typ pośredniczenia poznania „ex quo”. Trzeba uprzednio poznać przesłanki (system, teorię), by można było poznać i uznać twierdzenia „zawieszone” na tle owego systemu czy teorii. W dziedzinie naukowego poznania tego rodzaju pośredniczenie ma nieustannie swe miejsce, albowiem szereg twierdzeń posiada swój sens jedynie na bazie odpowiedniej teorii, systemu, założenia warunkującego uznawanie odpowiedniego twierdzenia.

W poznaniu obok pośredniczenia typu „ex quo” nieustannie spotykamy się z pośredniczeniem znakowym, zwanym krótko „per quod”, a więc takim, które postuluje uprzednie rozumienie i poznanie odpowiedniego umownego znaku, który umożliwia nam zrozumienie sensu znaczonego. Przede wszystkim sam język jakiegoś narodu jest tego typu pośrednikiem; szereg symboli używanych w jakimś kulturowym kręgu spełnia tę samą rolę pośrednika poznania. I to jest sprawa zrozumiała. Chcąc dotrzeć do zrozumienia treści jakiejś książki, muszę wprawdzie poznać język, w którym książka jest napisana. Język zatrzymuje wprost naszą uwagę i jest racją poznania znaczonego sensu. Podobnie też używanie symboli jest wyraźnym pośredniczeniem w przekazywaniu treści poznawczych. I chociaż używanie języka czy symboli może być niezwykle usprawnione, to jednak zawsze poznanie charakteru znakowego języka czy symboli umożliwia poznanie i zrozumienie sensu znaczonego. Dlatego mamy tu zawsze do czynienia z pośredniczeniem typu „per quod”, albowiem poznanie znaku jest racją poznania znaczonego sensu.

d) I wreszcie jawi się przed nami pośredniczenie, zwane „quod”, znaków naturalnych, przezroczystych. Z tego typu pośrednictwa w poznaniu rzadko zdajemy sobie sprawę, a jednak ono i w procesie poznania i w jego wartości poznawczej spełnia istotną rolę. Znaczy to, że bez tego pośrednictwa nie byłoby możliwe dokonanie poznania ludzkiego. Jeśli bowiem nasze poznanie dotyczy bytu, tego co jest, to zdajemy sobie sprawę, że poznanie takie może dokonać się tylko aspektownie i za pośrednictwem urabianego pojęcia. Nie możemy bowiem całej rzeczy na raz komprehenzywnie ująć, gdyż ona jest niezwykle bogata w treść i możliwość komprehenzywnego ujęcia rzeczy przekracza nasze zdolności poznawcze. Ujęcie zatem aspektowne jest koniecznościowo związane ze sposobem ludzkiego poznania. Widząc przed sobą realnego psa, konia, człowieka mogą go poznawać ze względu na jakieś moje zainteresowanie (lub też „narzucenie” się mnie tego oto przedmiotu). Wybieram wówczas niektóre tylko cechy przedmiotu i z nich konstruuje sobie odpowiedni „sens”, który uświadomiony staje się pojęciem jakiejś rzeczy. I trzeba szeregu pojęć dla różnoaspektownego poznania danej rzeczy. Wytworzone w umyśle pojęcie pośredniczy mi zatem w rzeczywistym poznaniu przedmiotu. Pośredniczenie to jednak jest tak spontaniczne i istotnie związane z charakterem naszego poznania, że normalnie nasza uwaga poznawcza nie pada na pośredniki przezroczyste tego poznania, lecz na samą rzecz poznawaną. Jest to zresztą naturalny porządek rzeczy, gdyż nie chodzi nam o konstrukcję pojęć, ale o poznanie samej rzeczy. Niemniej jednak owo pośredniczenie istnieje i możemy je zawsze sobie uświadomić, gdy zreflektujemy nasze poznanie i za jego przedmiot weźmiemy sam nasz akt poznawczy. Wówczas dostrzegamy, że ten właśnie akt poznawczy zazwyczaj znajduje swe ujęcie w produkcji pojęcia, będącego racją poznania rzeczy w uwzględnionym przez owo pojęcie aspekcie. Pośredniczenie pojęć w poznawaniu rzeczy jest tak powszechne i naturalne, że istniały teorie o niemożliwości dokonania aktu poznania bez pośrednictwa naturalnego pojęć.

Mając na uwadze przedstawione typy pośredników naszego poznania trzeba jeszcze i to zauważyć, że jest to wyliczenie kompletne jakiegokolwiek możliwego pośredniczenia, albowiem dotyczy tego, co jest istotnie z poznaniem związane — pośrednictwa znakowego; oraz tego, co jest związane z poznaniem towarzysząco jako bodziec poznania i jego zarazem hamulec. Wszystkie zatem typy pośredniczenia dadzą się sprowadzić do jednego z tu wymienionych.

Zauważyć należy wreszcie, że koncepcja doświadczenia, jaka jawiła się u różnych myślicieli, nie wykluczała wszelkiego typu pośredniczenia w poznaniu, ale jedynie pośredniczenie emocjonalne oraz pierwszego typu pośredniczenie znakowe „ex quo”, a więc pośredniczenie jakiejś teorii, doktryny, systemu. W żadnym wypadku jednak nie wykluczała znakowego pośredniczenia języka, a tym mniej pośrednictwa sensów. I tak ujmowane doświadczenie uchodziło za bazę naszego poznania oraz za element rozstrzygający o jego wartości. Tymczasem jakiegokolwiek pośrednictwo wprowadza ze sobą możliwość błędu, albowiem wówczas zachodzi możliwość dobrania nieadekwatnego do naszych zamiarów poznawczych pośrednika, choćby

to był tylko pośrednik naturalny, przezroczysty. Za dobór, nawet spontaniczny, pośrednika poznania jest zawsze „odpowiedzialny” podmiot poznający. W tym też przejawia się właśnie osobowy charakter poznania, a nie tylko bierny, „odbitkowy”, bezosobowy proces. I właśnie ze względu na zastosowanie w poznaniu odpowiedniego pośrednika jest możliwa prawda poznawcza, która zawsze posiada charakter osobowy, prawdy człowieka poznającego. Nie znaczy to, by była ona — prawda — czymś subiektywnym, moim „widzimiś”, gdyż jest ona zarazem prawdą przedmiotu poznawanego i jako taka jest intersubiektywnie sprawdzalna. Niemniej jednak zawsze prawda jest prawdą czyjąś, jakiegoś intelektu, który ją dojrzał, dobierając odpowiednie pośredniki poznania.

Proponuję jednak radykalizować koncepcję doświadczenia, wiążąc je wyłącznie z poznaniem bezpośrednim, wykluczającym wszelkie pośrednictwa, jako bazę dla poznania typu zasadniczego — poznania bazowego metafizyki realistycznej. Taki typ doświadczenia będzie wykluczał możliwość i błędu, i zarazem prawdy w jej potocznym rozumieniu. Będzie on bowiem epistemiczną racją prawdziwościowego poznania i jako taki będzie poznaniem „nadprawdziwościowym” — „surintelligible”, jak Maritain mówił o intuicji bytu. Oczywiście tego typu poznanie z natury będzie bardzo wąskie, a jego akty bardzo nieliczne. Niemniej taki typ poznania jest konieczny, gdyż jego nieobecność w ludzkim poznaniu w ogóle uniemożliwiłaby realne, świadome zetknięcie się z bytem, z rzeczą, a przeciwnie postulowałaby konieczny idealizm.

Czy taki typ poznania istnieje? Tak! — w poznaniu świata zewnętrznego, wówczas gdy afirmujemy rzeczywistość w naszych bezpośrednich sądach egzystencjalnych, oraz w poznaniu siebie samego, gdy afirmujemy „ja” obecne w aktach „moich”.

Problematyka sądów egzystencjalnych, jako punktu wyjścia w metafizyce, była już kilkakrotnie i formułowana i przedstawiana. W zasadzie jest ona znana w polskiej literaturze filozoficznej. Należy tu jednak zwrócić uwagę, że poznanie rzeczywistości, które dokonuje się w sądach egzystencjalnych, jest punktem wyjścia w wyodrębnianiu przedmiotu metafizyki oraz zaczątkowym — zarówno w sensie genetycznym, jak i uzasadnień epistemicznych — poznaniem człowieka w jego poznaniu potocznym i naturalnym. Będąc bowiem „zanurzonymi w świecie” wprawdzie poznajemy, że coś jest, że coś istnieje jako realne, zanim poznajemy, mniej lub bardziej dokładnie, treść tego, co istnieje. Dzieje się to zarówno w genezie ludzkiej świadomości, jak i w genezie i procesie późniejszych aktów poznawczych. Dziecko najpierw reaguje na obecność czy nieobecność matki, „zanim” zacznie się zajmować „obróbką” obecnych — ISTNIEJĄCYCH treści. Podobnie w akcie poznawczym uderza nas rzeczywistość ostrzem swego istnienia i to właśnie jest racją naszych natychmiastowych ustosunkowań się do dostarczonych nam „pod aktualnym istnieniem” treści działającego na nas bytu. Jest to zrozumiałe, albowiem inaczej byłyby przekreślone warunki realnej ludzkiej egzystencji jako ludzkiej, wyrażającej się zasadniczo w poznaniu i poznawczej „obróbce” świata.

Oczywiście sądy egzystencjalne nie występują w naszym życiu w jakiejś „czystej”

i „wydestylowanej” postaci logicznej. Posiadają one (proces sądzenia!) swoje natężenia i fazy wyrażania. Od prostego reagowania (właśnie ludzkiego poznawczego!) na obecny wobec nas, czyli istniejący realnie przedmiot, do uwyrażnionej afirmacji aktu istnienia i sformułowania tego w sądzie „A istnieje” jest długa droga. Niemniej mamy tu zawsze do czynienia z afirmacją istniejącego świata i to jest podstawą naszych dalszych czynności poznawczych, oraz czynności ugruntowanych na poznaniu. Nie znaczy to, że percepcja treści jest oddzielona od afirmacji istnienia. Przeciwnie, jest ona nieustannie na niej zawieszona, gdyż nie ma bez „czegoś” istnienia; i owe „coś”, jakaś treść stanowiąca przedmiot naszych realnych życiowych reakcji, jest zawsze treścią istniejącą.

Ważne jest tu także uświadomienie sobie, że w sądach egzystencjalnych afirmujemy poznawczo rzecz ze względu na istnienie. Nasz akt poznawczy styka się bezpośrednio z bytem, a nie z wrażeniem poznawczym, jakkolwiek pojętym i przedstawianym. Filozofowie i teoretycy poznania w „doświadczeniu” szukali pierwotnych wrażeń treściowych. Tymczasem wszelkie wrażenia treściowe dane są nam pośrednio poprzez różnego rodzaju bodźce typu fizjologicznego i poznawczego. Tymczasem w poznaniu bezpośrednim w sądach egzystencjalnych stykamy się z istnieniem bytu, a istnienie bytu nie wywołuje żadnej — nawet transparentnej — odbitki, będącej naturalnym znakiem rzeczy. I nie możemy nigdy, nawet przy usilnej refleksji, wykręcić „znaku” afirmacji istnienia, podczas gdy ta sama refleksja ujawnia nam charakter „znakowy” naszych percepcji zmysłowych lub intelektualnych treści rzeczy. Sądy egzystencjalne, czyli ludzka poznawcza afirmacja istnienia jest więc poznaniem bezpośrednim rzeczy działającej na nas ze względu na swe istnienie. I dlatego afirmacja bytu istniejącego, ze względu na istnienie, jest poznaniem ponadprawdziwościowym. Jest ono racją poznania prawdziwościowego, które jest i późniejsze, i podległe pomyłkom. Afirmacja — w sądach egzystencjalnych — bytu realnego jest zatem najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem prerrefleksyjnym, doświadczeniem nie podległym błędowi (chyba chorobie!), jest poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym i realne życie, i to wszystko, co w realnym życiu człowiek w poznaniu i w następstwie poznania czyni.

Jeśli poznawcze ujęcie bytu istniejącego w sądach egzystencjalnych jest podstawowym ludzkim doświadczeniem świata realnego, to uzupełnia się ono w bezpośrednim wewnętrznym doświadczeniu siebie samego, gdy bezpośrednio poznajemy „ja” obecne w aktach „moich”, a więc gdy nieustannie doświadczamy, że to „ja” poznaję, chcę, kocham, nienawidzę, cierpię, raduję się, pracuję. Wszystkie akty „moje” tryskają z „ja” jako z podmiotu, który jest immanentny we wszystkich aktach tryskających z „ja” — a zarazem w stosunku do tych aktów „moich” jest transcendentny, gdyż nieustannie doświadczam, że żadne z aktów „moich” nie utożsamia się z „ja”, ani też „ja” nie jest sumą wszystkich aktów „moich”. Słowem, „ja” jest i immanentne, i transcendentne w stosunku do aktów moich, będąc podmiotem w akcie podmiotowania tychże aktów. I to jest sytuacja macierzysta bycia człowiekiem — doświadczenie siebie samego. Jest to doświadczenie będące

również poznaniem bezpośrednim; doświadczenie dane nam nieustannie jako podstawowy „fakt poznawczy”, który musi być wyjaśniony. A wszelkie wyjaśnienia, jako poznania typu pośredniego, przekreślające pierwotny fakt poznawczy, sytuację macierzystą bycia człowiekiem, przekreślają się jako ewentualna teoria człowieka.

Owo bezpośrednie doświadczenie samego siebie jest poznaniem bytu w sytuacji szczególnej, bo bytu ujrzanego „od wewnątrz”, od strony podmiotu, a nie tylko od strony przedmiotu. Doświadczając własnej jaźni, doświadczamy zarazem transcendencji strony egzystencjalnej bytu względem strony esencjalnej. Zawsze bowiem wiem, że jestem, że istnieję, ale nie znam swej treści; nie wiem kim jestem. Aby zdobyć wiedzę o sobie samym, muszę na drodze okrzęnej, na drodze analiz struktury aktów „moich” powoli dochodzić do odkrywania własnej natury, własnej istoty, jako źródła działania.

*

Przedstawione tu w zarysie dwa typy doświadczenia jako poznania bezpośredniego, stanowią bazę ludzkiego poznania w ogóle, albowiem wszelkie dalsze poznanie już posługuje się pośrednikami, przynajmniej tymi, które są produktem ludzkiej natury poznającej — a więc znakami transparentnymi, ujętymi poznawczo sensami rzeczy. Dane poznania bezpośrednio nie są podważalne: one stanowią rację epistemiczną dalszego poznania, one są ponadprawdziwościowe. Dane też bezpośrednie ludzkiego poznania stanowią bazę poznania metafizycznego. Wprawdzie rezultaty poznania uzyskane w bezpośrednich sądach egzystencjalnych wystarczają dla procesów poznawczych wyodrębniających byt jako byt (istniejący!), to jednak dane bezpośrednie poznania wewnętrznego uzupełniają w sposób istotny rozumienie bytu, albowiem ustawiają nas w sytuacji wyjątkowej, w której możemy „widzieć” byt „od wewnątrz”, albowiem poznając „ja” podmiotujące akty „moje” ujmujemy byt nie tylko jako przedmiot, ale właśnie jako podmiot i to w akcie podmiotowania. Ujęcie zaś bytu jako podmiotu w sobie i dla siebie jest ujęciem bytu w sytuacji naczelnej.

ERFAHRUNG UND METAPHYSIK

Zusammenfassung

Die hier in Umrissen dargestellten zwei Erfahrungstypen der unmittelbaren Erkenntnis, bilden die Grundlage der menschlichen Erkenntnis überhaupt, denn alle folgenden Erkenntnisse sind schon mittelbar. Hauptsächlich geht es um die Erkenntnis als Transparentzeichen, das den Gehalt des Dinges widerspiegelt. Die Resultate der Erkenntnis sind unbestritten. Sie bilden Voraussetzungen für folgende Erkenntnisse und bleiben somit ausser Wahrheitsqualifikation. Die Ergebnisse der unmittelbaren menschlichen Erkenntnis stellen die Grundlage der metaphysischen Erkenntnis dar. Die in den unmittelbaren existenziellen Urteilen gewonnenen Erkenntnisresultate genügen zwar für die Erkenntnisprozesse, die ens ut ens unterscheiden. Jedoch die Resultate der unmittelbaren inneren Erkenntnis vervollständigen wesentlich den Seinsbegriff, weil wir das Sein „von innen her” auffassen. In so einer Erkenntnis fassen wir unser „Ich” als Objekt und Subjekt der Erkenntnisakte auf. Die Auffassung des Seins als Subjekt in sich und für sich stellt die Auffassung des Seins als Fundamentalerkenntnis dar.