

Stanisław Kowalczyk

O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 153-184

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK

O WŁAŚCIWĄ INTERPRETACJĘ DOŚWIADCZENIA W FILOZOFII BOGA

1. Koncepcje doświadczenia — a. skrajny empiryzm, b. tomizm, c. nurt fenomenologiczno-intuicyjny. 2. Uwagi oceniające. 3. Pojęcie i typy doświadczenia. 4. Formy doświadczenia użyteczne w filozofii Boga — a. doświadczenia kosmologiczne, b. doświadczenie antropologiczne, c. doświadczenie sytuacji granicznych. 5. Wnioski końcowe.

Węzłowa rola doświadczenia na terenie filozofii jest akceptowana przez przeważającą część nurtów filozoficznych. Równocześnie jednak bardzo różnorodnie rozumiana jest idea doświadczenia, jego typów, statusu epistemologicznego w filozofii. Dlatego pojawiają się postulaty „uzdrowienia doświadczenia”, rozumiane jako „uwolnienie doświadczenia z wypaczeń, które go dotknęły, i rozwinięcie teorii doświadczenia, które właściwie określi jego naturę i należne mu miejsce w ogólnym układzie rzeczywistości”¹. Właściwe rozumienie doświadczenia jest istotne między innymi dla filozofii Boga: zawężone koncepcje doświadczenia — inspirowane skrajnym empiryzmem — prowadzą do zakwestionowania teodycei, zbyt szerokie rozumienie doświadczenia łączy się z irracjonalizmem.

1. KONCEPCJE DOŚWIADCZENIA

Nie chodzi o pełne przedstawienie, tak historycznie jak merytorycznie, różnych koncepcji doświadczenia. Szczupłe ramy artykułu zmuszają do syntetycznego zarysowania niektórych, bardziej charakterystycznych koncepcji doświadczenia. Na szczególną uwagę zasługują trzy czołowe interpretacje doświadczenia, związane ze skrajnym empiryzmem neopozytywizmu, tomizmem egzystencjalnym i nurtem filozofii fenomenologiczno-intuicyjnym.

¹ John E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, 26.

a. Skrajny empiryzm

Zawężanie idei doświadczenia jest dziełem angielskiego empiryzmu, którego czołowym przedstawicielem był Dawid Hume (+ 1776). Za jedyne kryterium wszelkiej wiedzy naukowej uznał on doświadczenie, przez które rozumiał wyłącznie percepcję zmysłową. Dlatego wnioskował: „Jeśli badaniem naszym sięgniemy poza to, jak ukazują się rzeczy naszym zmysłom, to obawiam się, że większość naszych wniosków będzie pełna sceptycyzmu i niepewności”². Doświadczenie, rozumiane w duchu sensualizmu, nie dawało żadnych racjonalnych podstaw dla filozoficznego poznania Boga.

Współczesną wersję skrajnego empiryzmu jest neopozytywizm, zwany także logicznym empiryzmem³. Jego integralnym elementem jest postulat jedności metody naukowej. Charakter wzorcowy mają nauki przyrodnicze, oparte na obserwacji i eksperymencie. Metoda, przez nie stosowana, ma być obowiązująca i wyłączna we wszystkich dyscyplinach — w tym także na terenie naukowo uprawianej filozofii. Naukowy status posiadać mają jedynie te sądy, które są przekładalne na język nauk fizykalnych. Tego rodzaju poglądy głosili twórcy angielskiej filozofii analitycznej: Russell, Wittgenstein i Ayser.

Bertrand Russell początkowo uznawał potrzebę stosowania różnych metod poznawczych na terenie filozofii, zaliczając do nich poznanie zmysłowe, introspekcję, pamięć, a nawet intuicję⁴. Później przeszedł na pozycję „neutralnego monizmu”, kwestionując istnienie różnicy jakościowej między rzeczami materialnymi a świadomością człowieka. W jego przekonaniu „jest możliwe uważać zarówno umysł, jak kawałek materii martwej za konstrukcje logiczne uformowane z nie różniących się istotnie lub wręcz identycznych składników”⁵. Realizm został tu utożsamiony z ontologicznym i epistemologicznym monizmem, które w sposób aprioryczny i apodyktyczny wykluczały możliwość istnienia Boga jako bytu duchowo-transcendentnego. Scjentyistycznie pojmowana filozofia nie dawała żadnych podstaw dla teizmu jako postawy racjonalnej. „Neutral-

² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. II, 474. Por. tamże, 487—488; t. I, 118, 179—180.

³ S. Kowalczyk, *Współczesna filozofia Boga. Zagadnienie wybrane*, Lublin 1970, 45—58.

⁴ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, London 1957, 111—118.

⁵ B. Russell, *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Kraheńska i Cz. Znamierowski, Warszawa 1971, 153—154. Por. tamże, 149—160.

ny monizm” Russella, poprzez materialistyczną koncepcję człowieka, wykluczał odnalezienie Boga w kręgu ludzkich doświadczeń. Całe doświadczenie człowieka, łącznie z domeną życia psychicznego, zostało zinterpretowane jako funkcjonowanie elementów materialno-neurologicznych.

Drugi czołowy przedstawiciel filozofii analitycznej, Ludwik Wittgenstein (†1951), w Traktacie logiczno-filozoficznym odzegnał się od tradycyjnej metafizyki jako zespołu sądów pozbawionych sensu poznawczo-informacyjnego. Sam opowiedział za programem minimum na terenie filozofii, uznając za istotny jej przedmiot język. Jego credo zawarte jest w tezie: „Granice mego języka wskazują na granice mego świata”⁶. Do sądów sensownych zaliczył sądy analityczne i sądy opisowe. Pierwsze wyjaśniają sens zawartych w zdaniu wyrażań, drugie rejestrują dostrzeżone przez władze zmysłowe fakty. Wittgenstein rzeczywistość pojmował jako zespół faktów, których strukturalno-językowymi odpowiednikami są zdania opisowe. Sądy sensowne dotyczą wyłącznie faktów „atomowych”, nigdy zaś całości świata, jego genezy, natury, sensu itp. W końcowym etapie życia Wittgenstein, pisząc Dociekania filozoficzne, w sposób istotny zmienił swe poglądy. W miejsce zasady weryfikacji empirycznej wprowadził zasadę użycia języka w określonych sytuacjach. Empiryzujące kryterium sensu zarzucił, przyjmując kryterium pragmatyczne⁷.

Skrajnie empiryzującą koncepcję doświadczenia przyjmuje również Alfred J. Ayer, który sensowność sądów naukowych utożsamiał z ich redukowalnością do sądów spostrzeżeniowych i empiryczną weryfikowalnością. Sąd „Bóg istnieje”, nie poddający się weryfikacji empirycznej, uznany został za bezsensowny⁸. W ostatnim okresie Ayer, choć nie akcentuje tak wyraźnie bezsensu twierdzenia „Bóg istnieje”, to w dalszym ciągu odmawia mu funkcji poznawczej⁹.

Antymetafizyczne tendencje filozofii analitycznej kontynuowało Koło Wiedeńskie, którego przedstawiciele — zgodnie z za-

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, 67.

⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne* § 23, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, 20; § 43, 34.

⁸ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York (1936) wyd. II, 114—115.

⁹ A. J. Ayer, *On the Literal Significance of Religious Sentences*, w: *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. by E. R. Santoni, London 1973, 129—135; tenże, *The Central Questions of Philosophy*, New York — Chicago 1974, 211—222.

łożeniami empiryzmu — akceptowali radykalną dychotomię sądów analitycznych i sądów syntetycznych. Te ostatnie to sądy spostrzeżeniowe lub wszelkie sądy do nich redukowalne. Przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, zgodnie z zasadą weryfikacji empirycznej, do sądów naukowych zaliczyli jedynie te „wypowiedzi, które wypowiedane zostają w naukach empirycznych, ich sens da się stwierdzić za pomocą analizy logicznej, czyli mówiąc ściślej przez sprowadzenie ich do najprostszych wypowiedzi o tym, co jest empirycznie dane”¹⁰. Zdania protokolarne, stanowiące podstawę wszelkiej nauki, są wypowiedziane w języku fenomenalistycznym, gdyż mówią bezpośrednio o wrażeniach („widzę czerwień”, „czuję zimno”) a nie o rzeczach.

Rudolf Carnap (†1970), czołowy teoretyk Koła, rozróżniał dwojaką funkcję języka: asertywną i ekspresywną. W jego interpretacji tezy nauk przyrodniczych, doświadczalnie sprawdzalne, posiadają określony sens poznawczy i pełnią funkcję informacyjną. Natomiast „zdania metafizyczne — tak jak wiersze liryczne — pełnią funkcję jedynie ekspresywną, nie pełnią natomiast funkcji asertywnej. Zdania metafizyczne nie są ani prawdziwe ani fałszywe, ponieważ niczego nie stwierdzają, nie zawierają wiedzy ani błędu, leżą poza dziedziną poznania, teorii, poza dyskusją o prawdzie i fałszu. Mają natomiast — tak jak śmiech, liryka, muzyka — wartość ekspresywną. Wyrażają nie tyle chwilowe uczucia, ile trwałe dyspozycje emocjonalne i wolicjonalne”¹¹. Skrajnie empiryzujące pojmowanie doświadczenia ludzkiego w neopozytywizmie osiągnęło swój kres: funkcja poznawcza została ograniczona do domeny poznania zmysłowego, pojmowanego zresztą jako prosta rejestracja faktów. W ten sposób walor kognitywny został zawężony do tego kręgu aktywności człowieka, gdzie brak jeszcze czynnika autentycznie ludzkiego — myśli refleksyjnej. Minimalizacja domeny ludzkich doświadczeń doprowadziła do minimalistycznej koncepcji filozofii, w ramach której brak miejsca dla sensownego mówienia o Bogu.

b. Tomizm

Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, opowiadając się za umiarkowanym empiryzmem, wielką rolę przypisuje doświad-

¹⁰ Praca zbiorowa, *Wissenschaftliche Weltauffassung*, r. II. Cyt. za: H. Buczyńska, Warszawa 1960, 165.

¹¹ R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, 20. Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966.

czeniu na terenie metafizyki. Reprezentatywne w tym względzie stanowisko zajmuje tomizm egzystencjalny. Jego czołowy przedstawiciel, E. Gilson (†1978), jest autorem pracy pt. *Jedność doświadczenia*¹². Píše w nim wiele o doświadczeniu filozoficznym, pojmowanym jako określony typ filozofii, np. matematyzm Kartezjusza, socjologizm Comte'a, mistycyzm Plotyna itd. Autor nie definiuje doświadczenia, choć niewątpliwie rozumie je jako doświadczenie zmysłowe stanowiące istotną podstawę twierdzeń filozofii¹³. Gilson opowiada się za jednością doświadczenia, którą rozumie jako jedność doświadczenia bytu — podstawowej kategorii filozoficznej. Koncepcja doświadczenia w ramach tomizmu egzystencjalnego łączy się integralnie z zagadnieniem formowania pojęcia bytu jako bytu. W procesie formowania idei bytu występują sądy egzystencjalne i tzw. sąd separacji. Szczególnie istotną rolę przypisuje się sądowi egzystencjalnym, uznanym za punkt wyjścia metafizyki: pierwotny, bezpośrednio oparty na doświadczeniu, wolny od jakichkolwiek założeń teoretycznych¹⁴. Problematyka sądów egzystencjalnych jest ciągle przedmiotem dyskusji toczonych przez zwolenników tego nurtu. Dotyczą one między innymi przedmiotu takich sądów: zdaniem jednych jest nim akt istnienia, według innych fakt istnienia (realność)¹⁵. Różnie jest także pojmowany stosunek sądów egzystencjalnych do doświadczenia. Mianowicie wyróżnia się „doświadczenie rozumiejące” i „doświadczenie nierozumiejące”¹⁶. Pierwsza zawiera element refleksji i łączy się ze świadomą klasyfikacją teoretyczną obserwowanych bytów, drugie jest prostym stwierdzeniem typu „widzę czerwień”. Jedni tomisci formowanie pojęcia bytu łączą wyraźnie z doświadczeniem rozumiejącym, inni z doświadczeniem nierozumiejącym¹⁷.

¹² Gilson, *Jedność doświadczenia*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, 7—205.

¹³ Tamże, s. 212—217.

¹⁴ Problematykę sądów egzystencjalnych omawiają: E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 225—245; M.A. Krapiec, *Metafizyka, zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, 87—88; B. Bakies, *Sądy egzystencjalne a punkt wyjścia metafizyki*, *Studia Philosophiae Christianae* 14(1978) 1, 5—24.

¹⁵ B. Bakies, *Przedmiot afirmacji sądu egzystencjalnego*, *Studia Philosophiae Christianae* 14(1978) 1, 25—30.

¹⁶ A. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, *Zeszyty Naukowe KUL* 27(1974) 4, zwłaszcza 34—36.

¹⁷ Pierwsze stanowisko jest typowe dla M. A. Krapca, drugie dla A. Stępnia. Pośrednie stanowisko zdaje się zajmować E. Morawiec; por. *O genetycznej bazie metafizyki ogólnej*, *Studia Philosophiae Christianae* 16(1980) 2, zwłaszcza 85—86, 90.

Niektórzy tomiści wprost piszą o roli doświadczenia w metafizyce. Antoni Stępień jest autorem artykułu pt. *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*¹⁸. Doświadczenie rozumie jako „poznanie bezpośrednie i naoczne (naocznością spoprzeżeniową, quasi-spoprzeżeniową lub wyobrazeniową) czegoś jednostkowego, danego (zastanego) jako aktualnie lub niegdyś istniejącego. Jest to doświadczenie sensu largo. Pojęcie doświadczenia sensu stricto otrzymujemy przez dodanie warunku, że przedmiot doświadczenia musi być dany jako realnie (teraz lub niegdyś) istniejący, jako zajmujący określoną pozycję w czasoprzestrzeni otaczającego nas, rzeczywistego świata”¹⁹. Autor mianem doświadczenia obejmuje poznanie bytu jednostkowego, realizowane poprzez władze poznawczo-zmysłowe bądź przez wyobraźnię. Doświadczeniem w sensie ścisłym nazywa ujęcie poznawcze bytu materialnego, istniejącego w czasoprzestrzeni. Jest to niewątpliwie dość zawężona koncepcja doświadczenia, zogniskowana na poznaniu zmysłowym. Tym samym wykluczone zostały z kręgu doświadczenia wartości. W ramach tej interpretacji trudno mówić o doświadczeniu etycznym, estetycznym, religijnym, interpersonalnym itp.²⁰ Referowany autor intelektualną percepcję przedmiotu ogólnego, ujmowanego czysto myślowo, wyklucza zasadniczo z pojęcia doświadczenia. Stępień doświadczenie opisuje jako poznanie bezpośrednie i naoczne. Bezpośredniość rozumie jako poznanie obywające się bez sądów, rozumowań, czy różnego rodzaju pośredników (symboliki, znaków). Naoczność (oglądowość) doświadczenia nie utożsamia ze zmysłowością, ale równocześnie rezygnuje z naoczności czysto umysłowej²¹. W zakończeniu autor konkluduje, że rola doświadczenia w metafizyce polega na dostarczeniu informacji, w oparciu o które formujemy sądy egzystencjalne i klasyfikujące „o istniejących przedmiotach”²².

Na temat doświadczenia wypowiedział się również M. A. Krąpiec, między innymi w artykule pt. *Doświadczenie i metafizyka*²³. W pierwszej historycznej części autor, korzystając z tekstów filozofów zamieszczonych w *Historische Wörterbuch der*

¹⁸ A. Stępień, art. cyt., 29—37.

¹⁹ Tamże, 30.

²⁰ Autor robi wyjątek dla doświadczenia estetycznego, choć tego bliżej nie uzasadnia. Tamże.

²¹ Tamże, 31—33.

²² Tamże, 36.

²³ A. Krąpiec, *Doświadczenie i metafizyka*, *Roczniki Filozoficzne* 24(1976) 1, 5—16.

Philosophie, omawia ewolucję pojęcia doświadczenia. W drugiej systematycznej części znajdujemy wyróżnienie dwu typów doświadczenia ludzkiego: percepcji zmysłowej i poznania wewnętrznego „ja”²⁴. Prezentowana koncepcja doświadczenia jest wyraźnie zawężona wobec koncepcji proponowanej przez A. Stępnia²⁵.

Zwolennicy egzystencjalnego tomizmu, mimo pewnych dzielących ich różnic, doświadczenie rozumieją stosunkowo w sposób zawężony. Najczęściej łączą je z sądami egzystencjalnymi, których głównym zadaniem jest stwierdzenie realności rzeczy jako wstępny etap formowania idei bytu. Mianem doświadczenia obejmuje się poznanie zmysłowe oraz poznawcze ujęcie naszej jaźni. W ramach tej interpretacji nie mówi się o doświadczeniu w odniesieniu do świata wartości: moralnych, estetycznych, religijnych, osobowospołecznych.

c. Nurt fenomenologiczno-intuicyjny

Inną, bardziej poszerzoną koncepcję doświadczenia znajdujemy w nurcie fenomenologiczno-intuicyjnym. Swymi korzeniami sięga on św. Augustyna (†430), opowiadającego się za swoiście rozumianym egzystencjalizmem. Interesowały go konkretny człowiek i bogaty świat jego przeżyć. Jego realizm jest niewątpliwy, nie kwestionował bowiem potrzeby i waloru poznania zmysłowego. Był to jednak realizm aksjologiczny, akcentujący w poznawczoegzystencjalnej drodze do Boga rolę wartości: prawdy, piękna, miłości²⁶. Augustyn, mówiąc o poznawalności Boga, odwoływał się głównie do różnych form doświadczenia wewnętrznego.

Fenomenologiczna koncepcja doświadczenia zainicjowana została przez Edmunda Husserla (†1938), który mimo niewątpliwego trendu idealistycznego stwierdził: „Naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem i pozostaje w obrębie doświadczenia”²⁷. Wyróżnił on, zgodnie z tradycją, doświadczenie wewnętrzne i doświadczenie zewnętrzne. Pierwsze dotyczy świata materialnego, drugie świata ludzkiej osoby. Wewnętrzny świat innych ludzi poznajemy za pośrednictwem spostrzeżeń zachowań ich. Husserl, uznając nieodzowność doświadczenia tak w filozofii jak naukach szczegółowych, dy-

²⁴ Tamże, 14.

²⁵ Tamże, 5, przypis nr 2.

²⁶ Por. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 88—111.

²⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, 13.

stansował się od skrajnego empiryzmu. Wskazywał na jego wewnętrzne niekonsekwencje: sensualizm uznaje wycinkowy charakter doświadczenia, ale równocześnie formułuje generalne tezy. Błędem jego jest także odrywanie pojedynczych momentów doświadczenia od całości ludzkiej osoby, w tym jej psychicznego zaplecza²⁸. Husserl, przeciwstawiając się nawykowemu bezrefleksyjnemu realizmowi, zaproponował radykalne zawieszenie naszego przekonania o istnieniu świata realnego. Nie chodziło mu jednak o rzeczywiste wątplenie w dane doświadczenia, lecz pełne uświadomienie sobie faktu, iż istnienie poznawanych przedmiotów jest zawsze istnieniem ich w naszej świadomości²⁹. Husserlowska koncepcja doświadczenia została w ten sposób organicznie powiązana ze świadomością człowieka. Niewątpliwie występuje w tej interpretacji doświadczenia element idealizmu, tym niemniej zainicjowany został proces bardziej wszechstronnego rozumienia tego fenomenu.

Fenomenologowie, odwołując się do doświadczenia, zaznaczają, że powinno być ono wolne od wcześniejszych założeń, to jest ateoretyczne i oparte na oglądzie naocznym tego, co dane. Poznanie takie jest bezpośrednim całościowym oglądem idealnych jakości rzeczy, czyli ich istoty (eidos). Jest to intuicyjny ogląd istoty rzeczy, Wesenschau, zwany także oglądem ejdetycznym. Jego efektem jest poznanie tego, co istotne i koniecznościowe. Takim celem służy redukcja fenomenologiczna, biorąca w „nawias” cechy przygodne i istnienie badanego przedmiotu. W interpretacji Husserla poznanie fenomenologiczne ujmuje idealne Sosein, pomijając realne Dasein. Istotna zmiana koncepcji poznania fenomenologicznego nastąpiła u Maxa Schelera (†1928), który odszedł od immanentyzmu Husserla uznając w sposób wyraźny realny świat rzeczy i wartości³⁰. Scheler, wbrew dotychczasowej tradycji filozoficznej, funkcję kognitywną przyznał domenon emocjonalnej i wolicjonalnej, nakierowanych na poznanie sfery wartości. Emocjonalna intuicja wartości, niezależna od poznania intelektualnego, jest poznaniem oczywistym, i pewnym. „Czucie, prefero-

²⁸ Tamże, 63 nn. Por. R.A. Mall, *Experience and Reason*, The Hague 1973, 94—110.

²⁹ Zob. Th. Langan, E. Gilson, A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1977, 96—97, 103.

³⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Fenomenologia uczuć Maxa Schelera*, *Archiwum historii filozofii i myśli współczesnej*, 21(1975), 105—106.

wanie, miłość i nienawiść ducha posiada swą własną aprioryczną treść, która jest równie niezależna od indukcyjnego doświadczenia jak czyste prawa myśli. I tu, podobnie jak tam, istnieje wgląd w istotę aktów i ich materii, ich podstaw i ich związków. Tak i tu istnieje 'oczywistość' i ścisła dokładność fenomenologicznych stwierdzeń"³¹, Intuicja emocjonalna Schelera, mimo niebezpieczeństwa irracjonalizmu, stanowi cenne poszerzenie koncepcji doświadczenia na teren wartości. Jego zasługą jest rewaloryzacja doświadczenia aksjologicznego.

Szerokie rozumienie doświadczenia występuje również u Henri Bergsona (†1941). Pojawiło się ono już w jego pracy doktorskiej. O bezpośrednich danych świadomości, gdzie mianem doświadczenia obejmuje następujące fenomeny psychiczne: spostrzeżenia, emocje (radość, smutek), uczucia estetyczne, uczucia etyczne (dobroć, litość), pragnienia, namiętności, świadomość, przeżycia powstałe w relacjach interpersonalnych³². Autor rozróżnia „uczucia wzruszeniowe” i akty „postrzegawcze”, ale sugeruje zarazem ich wzajemne powiązanie w jedności ludzkiej osoby³³. Akty poznawcze wywołują przeżycia emocjonalne, a te mogą również łączyć się z elementem poznania. Bergson obszernie omawia doświadczenie wewnętrzne, mianowicie różne formy świadomości człowieka: świadomość jednostkową i społeczną, refleksyjną i prerefleksyjną, widząc w nich źródła informacji o osobowości człowieka. Wiele również pisze o doświadczeniu związanym z przeżyciem wolności. W jego przekonaniu „nie ma innego źródła poznania jak doświadczenie”³⁴. Nawet teizm opierał nie na motywacji filozoficzno-spekulatywnej, lecz na doświadczeniu etycznym i religijnym. Poznaniu intelektualnemu zarzucał „niezrozumienie życia”³⁵, dlatego preferował poznanie intuicyjno-instynktowe. Nie deprecjonował globalnie wartości poznawczej ludzkiego umysłu, lecz tylko wskazywał na granice poznania. Sugestywnie przypominał, że aktywności ludzkiego umysłu nie można zawężać do funkcji konceptualno-dyskur-

³¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921, 61.

³² H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1913, 5—16.

³³ Tamże, 24 nn.

³⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1961, 263.

³⁵ H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, tłum. K. Bieszyński, Kraków — Warszawa 1912, 61; tenże, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957, 139—140, 150.

sywnych, gdyż intuicja jest integralnym elementem ludzkiego poznania. Bergson, odwołując się do szeroko rozumianego doświadczenia, przeciwstawił się zarówno sensualizmowi jak przerostom spekulatywnej metafizyki.

2. UWAGI OCENIAJĄCE

Zarysowane koncepcje doświadczenia, obok wielu trafnych elementów, ujawniają dwa niebezpieczeństwa doktrynalne: skrajnego empiryzmu względnie skrajnego irracjonalizmu.

Trend empiryzujący w formie jaskrawej występuje w neopozytywizmie, w ramach którego doświadczenie zostało utożsamione wyłącznie z poznaniem zmysłowym. Nie daje ono podstaw dla idei Boga, bytu niematerialnego i transcendentnego, dlatego tezy teizmu zostały uznane za pozbawione wszelkiego sensu poznawczego. Ten pogląd przejęli przedstawiciele teologii „śmierci Boga” (m.in. Paul van Buren, Thomas J. Altizer, Gabriel Vahanian), w przekonaniu których dotychczasowy język teizmu jest naukowo nieweryfikowalny, a psychologicznie i kulturowo niefunkcjonalny. Teizm stał się anachronizmem, a idea Boga zbędną hipotezą.

Logiczny empiryzm niewątpliwie zawiera wiele słusznych postulatów: uwzględnianie dorobku nauk przyrodniczych, stosowanie logistyki na terenie filozofii, a przede wszystkim uznanie realizmu epistemologicznego i przeciwdziałanie przerostom spekulacji. Realizm gnozeologiczny nie jest jednak równoznaczny z akceptacją skrajnego empiryzmu, sensualizmu, a tym więcej ontologicznego materializmu. Z tego tytułu neopozytywistyczna koncepcja doświadczenia jest kontrowersyjna. Gabriel Marcel (†1973) słusznie zauważył: „Studiowanie empirystów wskazuje nam, jak bardzo to słowo 'doświadczenie' jest niedokładne i różnoznaczne. Filozofia jest niewątpliwie pewnym sposobem, za pomocą którego doświadczenie daje się poznać i pojąć — ale na jakim poziomie?”³⁶ Otóż doświadczenie człowieka jest doświadczeniem o s o b y, jest włączone w całość psychofizycznego bytu ludzkiego. Integralna koncepcja doświadczenia winna uwzględniać jego wymiar personalistyczny. Zubożona interpretacja doświadczenia, głoszona przez zwolenników empiryzmu logicznego, była konsekwencją jednostronnej redukcjonistycznej koncepcji człowieka. Błędna teoria ontologiczno-antropologiczna prowadziła do uproszczeń

³⁶ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, 23.

w zakresie domeny epistemologiczno-metodologicznej³⁷. Doświadczenie człowieka nie rozgrywa się wyłącznie na poziomie materialnym i biologiczno-fizjologicznym, lecz obejmuje również wewnętrzny świat: świadomości, myśli, wolności, wartości duchowych. Dopiero na tym poziomie doświadczenia pojawia się problem Boga.

Neopozytywiści słusznie odwołali się do doświadczenia, widząc w nim ostateczne źródło wiedzy człowieka, lecz bezzasadnie ograniczyli pojęcie doświadczenia do jednej jego formy — percepcji zmysłowej. Doświadczenie człowieka jest przecież wielowymiarową jego obecnością w świecie: rzeczy materialnych, osób, różnorodnych wartości. Ludzki świat nie jest wyłącznie światem rzeczy — przedmiotów, tym mniej światem bytów materialnych. Człowiek istnieje w świecie wartości ekonomicznych, witalno-emocjonalnych, umysłowo-poznawczych, etycznych, estetycznych, religijnych. W konsekwencji tego istnieje wiele form ludzkiego doświadczenia: poznanie zmysłowe, samoświadomość, przeżycia emocjonalne, doświadczenie etyczne i estetyczne, wiara religijna, kontakty międzyludzkie. Nie ma racjonalnego powodu, aby jedną formę doświadczenia traktować jako jedynie naukowotwórczą, a inne całkowicie pomijać. Filozofia augustyńska i fenomenologiczno-intuicyjna słusznie rewaloryzują doświadczenie aksjologiczne. Zwolennicy skrajnego empiryzmu zawężają krąg doświadczenia do sfery zmysłowego poznania, widząc w materii jedyną formę rzeczywistości. Człowiek w swym doświadczeniu transcenduje płaszczyznę materii, przeżywając np. wartości moralne, artystyczne, sakralno-religijne. Integralna koncepcja doświadczenia, chcąc utrzymać się w ramach realizmu, winna obejmować wszystkie formy ludzkiego doświadczenia.

Kontrowersyjny jest nie tylko zakres pojęcia doświadczenia neopozytywistów, lecz również sposób jego rozumienia. Zostało ono przez zwolenników logicznego empiryzmu zinterpretowane w sposób zbyt mechaniczno-pasywny. Takie ujęcie odbiega od realiów: doświadczenie człowieka nie jest mechanicznym działaniem robota — maszyny, lecz realizuje się na sposób ludzki. Doświadczenie, jako proces dokonujący się w sposób świadomy (przynajmniej w jego etapie finalnym), łączy się z przewidywaniem, aktywnym reagowaniem na zaistniałą sytuację, wyborem itp. Doświadczenie nie jest wyłącznie pasywnym „kopiowaniem” rzeczywistości, samym tylko

³⁷ J. E. Smith, dz. cyt., 26—51; W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, 107—109.

odbiorem bodźców zewnętrznych, samoodzwierciedleniem świata zewnętrznego. Struktura ludzkiego doświadczenia zawiera elementy różnorodne: pasywne i aktywne, zmysłowe i umysłowe, jednostkowe i społeczne. Konkretny akt doświadczenia nie jest rozgrywany w absolutnej próżni, lecz sytuuje się w kontekście dotychczasowego życia człowieka: jego wiedzy, sumy przeżyć emocjonalnych, postawy wewnętrznoduchowej. Doświadczenie nie ogranicza się do samego przyjęcia i „zapisu”, lecz jest aktywną postawą, świadomie kierowanym kontaktem ze światem zewnętrznym.

Do ważnych mankamentów neopozytywistycznej koncepcji doświadczenia należy pominięcie jego społecznego wymiaru. Nie chodzi aktualnie o doświadczenie związane z kontaktami pomiędzy ludźmi, lecz o społeczne zaplecze doświadczeń jednostki. Każdy człowiek korzysta z doświadczeń i dorobku innych ludzi, zwykle świadomie nawiązując do nich. Dlatego jego doświadczenie przekracza ramy życia osobistego, stanowiąc kolejno ogniwo doświadczeń społeczeństwa. Osmoza idei sprawia, że doświadczenie człowieka posiada wymiar ponadindywidualny. Człowiek i jego doświadczenie nie są wyizolowane z życia wspólnoty, lecz są przez nie stymulowane i kształtowane. Ze swej strony człowiek ubogaca doświadczenie społeczeństwa: rodziny, narodu, wspólnoty religijnej, ludzkości. Ten społeczny wymiar doświadczenia został podważony w teorii neopozytywizmu, gdzie status naukowy przyznany został wyłącznie sądom opisowym (sprawozdawczym)³⁸. Były one oparte z konieczności na doświadczeniu indywidualnym i subiektywnym, co prowadziło do psychologizmu i epistemologicznego immanentyzmu. W ten sposób gnozeologia Hume'a i logicznego empiryzmu zbliżała się do idealizmu immanentnego Berkeley'a. W celu przewyciężenia perspektywy psychologizmu neopozytywiści postulowali zasadę weryfikacji empirycznej wszelkich sądów naukowych, która by miała gwarantować intersubiektywny charakter twierdzeń naukowych. Wówczas język naukowy przestawał być językiem jednostkowych „wrażeń” i osobistych impresji. Przyjęcie kryterium weryfikacji empirycznej, jako kryterium jedynie naukowego, prowadziło jednak nieuchronnie do fizykalizmu i metafizycznego materializmu. Język fizykalistyczny jest adekwatny tylko do opisu świata materii, dlatego wszelkie sądy na temat wartości

³⁸ E. Morawiec, *O neopozytywistycznej krytyce metafizyki*, *Studia Philosophiae Christianae* 13(1977) 1, 101—138, zwłaszcza 134 nn.

duchowych — łącznie z Bogiem — zostały uznane jako pozbawione sensu.

Koncepcja doświadczenia tomizmu egzystencjalnego, w swych zasadniczych rysach daleka od jednostronnej interpretacji logicznego empiryzmu, zawiera jednak pewne elementy niejasne czy nawet kontrowersyjne. Przede wszystkim wydaje się wysoce dyskusyjne zawężenie pojęcia doświadczenia do dwu jego form: poznania zmysłowego i samoświadomości. W tym względzie stanowisko tomizmu egzystencjalnego winno być ubogacone elementami aksjologii Schelera i innych autorów nurtu fenomenologicznego. Tomistyczna antropologia, opisująca człowieka przy pomocy terminologii głównie arystotelesowskiej (akt — możność, materia — forma, istota — istnienie), nie oddaje w sposób adekwatny specyfiki jako podmiotu³⁹. Rezultatem tego jest między innymi zubożona teoria doświadczenia, ogniskująca się na percepcji zmysłowej. Uznanie waloru wiedzotwórczego doświadczenia wewnętrznego nie wyczerpuje zakresu doświadczenia personalnego, gdyż jego integralnym elementem jest przeżycie różnego typu wartości — w tym także wyższych wartości duchowych. Doświadczenie człowieka, wyrosłe w kontakcie ze światem osób i wartości, pełni funkcję kognitywną w nie mniejszym stopniu aniżeli doświadczenie świata rzeczy.

Innym elementem dyskusyjnym tomizmu egzystencjalnego jest zagadnienie sądów egzystencjalnych. Mają one pełnić istotną funkcję w zapewnieniu realizmu poznania filozoficznego, gdyż bezpośrednio ujmują istnienie rzeczy, posiadają profil nierefleksyjny, oraz nie zawierają żadnych założeń teoretycznych. Struktura sądów egzystencjalnych i ich stosunek do doświadczenia nie są jednolicie pojmowane przez samych tomistów. Jedni sądy egzystencjalne opierają na „doświadczeniu rozumiejącym”, gdyż za ich podmioty przyjmują nazwy rzeczy o określonych cechach gatunkowo-rodzajowych, np. człowiek, myśl, dobro itp. Inni tomiści sądy egzystencjalne łączą z „doświadczeniem nierozumiejącym”, formułując zdania typu: odczuwam ciepło, widzę zieleń itp. Sądy egzystencjalne pierwszego typu trudno uznać za neutralne ontologicznie i pozbawione założeń teoretycznych, gdyż w sposób istotny wykraczają one poza teren poznania zmysłowego.⁴⁰ Sądy egzy-

³⁹ Zwracają na to uwagę przedstawiciele fenomenologii, zarzucając tomistom stosowanie języka przedmiotowego w opisie osoby ludzkiej.

⁴⁰ Odmiennie stanowisko w tej sprawie zajmuje E. Morawiec (*Genezyjna baza metafizyki*, art. cyt., 86), stwierdzając, że „te niekiedy

stencjalne drugiego typu trudno uznać za wystarczającą podstawę filozofii: choć rzeczywiście nie zawierają założeń doktrynalnych, to jednak wyraźnie proponowane rozwiązanie ześlizguje się na pozycje fenomenalizmu. Źródłem sygnalizowanych trudności, w jakie wikła się tradycyjna interpretacja sądów egzystencjalnych, jest zawężona koncepcja doświadczenia. Jeśli za jego przedmiot uzna się wyłącznie jednostkowy byt materialny, to taka interpretacja doświadczenia nie daje wystarczającej podstawy dla filozoficznych uzasadnień istnienia Boga. Teoria sądów egzystencjalnych w tradycyjnej wykładni, obok sygnalizowanych trudności epistemologicznych, w przekonaniu niektórych autorów zawiera również trudności natury ontologicznej⁴¹. To wszystko przemawia więc za poszerzeniem koncepcji doświadczenia: nie może ono być wyłącznie ujmowane w kategoriach ontologicznych, lecz również w kategoriach antropologicznych i aksjologicznych.

Minimalistyczna koncepcja doświadczenia, krytycznie dotąd oceniana, nie jest ani zasadna metodologicznie ani potwierdzana realiami życia psychicznego człowieka. U jej podstaw kryje się niejednokrotnie redukcjonizm metafizyczny, typowy między innymi dla logicznego empiryzmu. Jeśli błędne jest ułożenie zakresu ludzkich doświadczeń, to nie do przyjęcia jest również skrajny irracjonalizm i emocjonalizm w interpretacji doświadczenia. Niebezpieczeństwa takie pojawiają się u przedstawicieli fenomenologii, współczesnej aksjologii, sentymentalizmu i intuicjonizmu. Kontrowersyjny do pewnego stopnia jest intuicjonizm emocjonalny Maxa Schelera, związany z przyjmowanym przez niego dualizmem ontologicznym i dualizmem epistemologicznym. Rolę poznania intelektualnego odnosił do świata rzeczy, natomiast świat wartości łączył z domeną przeżyć emocjonalnych. To schematyczne rozdzielanie poznania intelektualnego i intuicji emocjonalnej budzi zastrzeżenia. Akty uczuć i woli łączył niewątpliwie z umysłową stroną ludzkiej natury, ale dalej pozostaje otwarte pytanie: czy uczucia mogą pełnić funkcję poznawczą? Emocje są egzystencjalnym przeżywaniem, wnoszą cenne elementy do ludzkiego

wysoce wyrażnione treści, brane są (wykorzystywane) w operacji tworzenia się pojęcia bytu, jako bliżej nieokreślone". Wypowiedź wydaje się kontrowersyjna, gdyż — orzekając transcendentny charakter pojęcia bytu — tym samym w sądach egzystencjalnych ujmujemy treści określone gatunkowo.

⁴¹ Zwraca na to uwagę M. Kur, *W poszukiwaniu tomistycznej teorii sądów egzystencjalnych*, *Studia Philosophiae Christianae* 16(1980) 1, 10²—140

życia, ale czy zdolne są wyręczyć intelekt z jego naturalnej funkcji kognitywnej? Życie emocjonalne wydaje się zbyt zindywidualizowane i subiektywne, co kontrastuje z obiektywno-uniwiersalnym profilem poznania. Skrajny intuicjonizm zorientowany antyintelektualnie wikła się w wyraźne sprzeczności: akcentuje jednostkość i неповtarzalność przeżyć człowieka, ale zarazem pretenduje do posiadania generalnych kryteriów poznania. Głosi pochwałę subiektywności, lecz własne stanowisko i tezy uważa za obiektywną prawdę o świecie. Wydaje się, że Scheler nie solidaryzował się ze skrajnym sentymentalizmem i intuicjonizmem irracjonalnym. Wiele elementów jego epistemologii jest niewątpliwie dyskusyjnych, między innymi dychotomia rzeczy i wartości, poznania intelektualnego i emocjonalno-intuicyjnego. Po Schelerze trudno jednak kwestionować doświadczenia wartości, w czym istotną rolę odgrywają właśnie przeżycia emocjonalne i wola⁴². W jego interpretacji wartości, choć podległe intuicji emocjonalnej, nie są tworzone przez człowieka, lecz przez niego rozpoznawane. Prawdą jest niewątpliwie, że intuicja wartości — będąca odmianą ludzkiego doświadczenia, jest często uprzednia i niezależna od poznania dyskursywno-umysłowego. Rewaloryzacja domeny emocjonalno-wolicjonalnej, dokonana przez Schelera, posiada bogaty i dawny rodowód filozoficzny. Obejmuje on woluntaryzm św. Augustyna, „logikę serca” Pascala i psychologię Brentano.

Istotną rolę doświadczenia aksjologicznego w uzasadnianiu teizmu akcentował również H. Bergson. Jego krytyka poznawczo-naukowego waloru pojęć i myślenia dyskursywnego jest często przesadna i niesprawiedliwa, lecz trudno ją utożsamiać z doktrynalnym antyintelektualizmem⁴³. Taka postawa jest wewnętrznie sprzeczna: krytyka globalna intelektu w oparciu o intelekt. U Bergsona występuje raczej preferowanie poznania intuicyjno-instynktowego, połączone z deprecjonowaniem poznania dyskursywno-pojęciowego. Jest to oczywiście stanowisko dyskusyjne, jako zbyt jednostronne i grawitujące w kierunku subiektywizmu. Francuski myśliciel trafnie jednak wskazywał na granice poznania noetyczno-konceptualnego, dlatego odwoływał się — mówiąc o Bogu — do doświadczenia etycznego i religijno-mistycznego. Nurt fenomenologiczno-intuicyjny filozofii, mimo wielu kontrowersyjnych tez, słusznie

⁴² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, dz. cyt., 16 nn.

⁴³ Por. M. Husson, *L'intellectualisme du Bergson*, Paris 1947, zwłaszcza 97—105, 122—124, 222—225.

zwrócił uwagę na bogactwo ludzkich doświadczeń. Wykraczają one poza ramy percepcji zmysłowej i świadomość własnego „ja”.

3. POJĘCIE I TYPY DOŚWIADCZENIA

Na wstępie warto przypomnieć etymologiczny sens terminu „doświadczenie”. Łaciński termin „*experientia*” oznacza: umiejętność nabytą doświadczeniem, doświadczenie, biegłość, znajomość czegoś⁴⁴. Czasownik „*experior*” oznacza: doświadczać, próbować, doznawać czegoś, przekonać się o czymś, poznać coś z doświadczenia. Odpowiednikami łacińskiego terminu są: niemieckie *Erfahrung*, francuskie *expérience*, angielskie *experience*, polskie doświadczenie. Grecki termin „*empeiria*”, przeciwstawny do „*episteme*”, akcentuje moment, że doświadczenie jest tym, co dane⁴⁵.

Pojęcie doświadczenia jest pojęciem wieloznacznym, co związane jest między innymi z wielkością koncepcji teorii poznania, metodologii, czy nawet antropologii i metafizyki. Mówią o tym słowniki filozoficzne. Autor jednego z nich, Paul Foulquié, rozgranicza następujące znaczenia terminu „doświadczenie”: 1. wiedza nabyta poprzez kontakt z realnym światem (przeciwstawna do wiedzy wrodzonej); 2. czynność dowodzenia związana z faktem eksperymentowania, obserwacji; 3. wszelkie działanie umysłowe, racjonalne lub ponadracjonalne, uczucie oczywistości, intuicja itp.⁴⁶ Doświadczenie, rozumiane w ostatnim szerokim znaczeniu, obejmuje m.in. doświadczenie logiczne, metafizyczne, etyczne, mistyczne. Tomista, F. Grégoire, wyróżnił następujące znaczenia terminu „doświadczenie”: 1. konstatowanie czegoś (niemieckie *Erfahrung*), 2. przeżycie (niemieckie *Erlebnis*), 3. proces eksperymentowania, uzasadniania, próbowania, 4. rodzaj poznania habitualnego opartego na oglądzie realnego świata⁴⁷. A. Lalande doświadczenie opisuje jako fundamentalny środek nabywania wiedzy o świecie⁴⁸. H. P. Owen przez doświadczenie rozumie „aktual-

⁴⁴ *Słownik łacińsko-polski*. Praca zbiorowa pod red. M. Plezi, Warszawa 1962, t. II, 435—436.

⁴⁵ Greckie „*peria*” oznacza doświadczenie, dowód.

⁴⁶ P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, 257—260.

⁴⁷ Grégoire, *Notes sur les termes „intuition” et „experience”*, *Revue philosophique de Louvain* 44(1946), 411—415.

⁴⁸ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, 321—323.

ną obserwację faktów czy wydarzeń, oraz wiedzę stąd płynącą”⁴⁹. Autor wymienia trzy istotne elementy związane z pojęciem doświadczenia: a. fakty, wydarzenia i rzeczy — czyli to, co jest „dane” w momencie poznania; b. zwykle chodzi o poznanie zmysłowe, ale ono nie jest jedynie możliwym terenem doświadczenia; c. fakt przeżywania, odczuwania, np. bólu, cierpienia, radości. Zwykle wyróżnia się, jak zresztą uprzednio stwierdzono, doświadczenie w sensie zawężonym czyli ścisłym i w sensie szerokim. Po tej linii idzie Antoni Stępień, który pisze: „Doświadczenie — 1. w węższym sensie: spostrzeżenie zewnętrzne lub wewnętrzne; 2. w szerszym sensie: bezpośredni, naoczny (oglądowy) — choć niekoniecznie tylko zmysłowy — kontakt poznawczy z jakimś przedmiotem czy sytuacją przedmiotową”⁵⁰.

Referowane bądź cytowane opisy doświadczenia, obok elementów zbieżnych, zawierają wyraźne różnice w pojmowaniu tego fenomenu. Różnice są związane z faktem opisu różnych typów i aspektów doświadczenia, albo też wynikają z odmiennych założeń epistemologicznych i ontologicznych. Wielu autorów pojęcie doświadczenia, szczególnie rozumianego w sensie właściwym, ogranicza do prostego faktu konstataowania czegoś zachodzącego na terenie percepcji zmysłowej lub psychicznej samoświadomości. Wydaje się, że tak zawężona koncepcja doświadczenia (odpowiadająca niemieckiemu terminowi *Erfahrung*) nie jest zasadna, płynie zaś z założeń związanych ze skrajnym empiryzmem. W naszym przekonaniu nie narusza realizmu epistemologicznego szerokie rozumienie doświadczenia, dlatego tym terminem można objąć całość przeżyć (niemieckie *Erlebnis*) człowieka, związanych zarówno z somatyczną jak psychiczną stroną osobowości. Tak pojmowanym doświadczeniem jest wszelkie bezpośrednio dochodzenie do wiedzy o rzeczywistości przedmiotowej i podmiotowej, będące konsekwencją poznawczego kontaktu człowieka wobec świata bądź związane z bogatą skalą jego wewnętrznych przeżyć.

Obiektywizm i realizm teoriopoznawczy nie wymagają, aby cedować z integralno-personalnego profilu poznania człowieka. Takie niebezpieczeństwo w ramach nadmiernie empiryzującej interpretacji doświadczenia jest jednak realne. Empiryści redukują doświadczenie do faktu mechanicznego pasywnego przyjmowania tego, co jest „dane” w ramach poznania

⁴⁹ Owen, *The Christian Knowledge of God*, London 1969, 178 nn.

⁵⁰ A. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 216; tenże, *Doświadczenie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV (w druku).

zmysłowego lub poprzez introspekcję. Jest to wycinkowa, zużożona, niejednokrotnie odpersonalizowana koncepcja doświadczenia. Doświadczeniem człowieka, jako osoby, jest przecież całość jego spontanicznych aktów poznawczych, doznań, przeżyć. „Doświadczenie, w zasadniczym tego słowa znaczeniu, jest wielostronnym produktem złożonym z kontaktów między rzeczywistością a istotą zdolną do przeżycia, doznawania, rejestrowania tej rzeczywistości, reagowania na nią i wyrażania jej w jakiejś formie. Jako produkt doświadczenie jest rezultatem trwającego procesu, który mierzy się czasem i ma strukturę czasową. W doświadczeniu mogą wystąpić momenty zrozumienia czy intuicji, które zdają się skracać proces do jednej chwili czy czystej teraźniejszości, tak że wydaje się 'pozbawione trwania' czy 'natychmiastowe'”⁵¹. Doświadczenie zawiera elementy subiektywne i obiektywne. Jest ono nam „dane”, ale zarazem nie ma „czystego” doświadczenia. Doświadczenie, jego przebieg, struktura i efekty poznawcze, uzależnione są od szeregu czynników podmiotowych: wiedzy posiadanej, zainteresowań, dotychczasowych przeżyć, wykonywanego zawodu itp. Taka interpretacja doświadczenia nie jest równoznaczna ze skrajnym subiektywizmem i idealizmem, które opowiadają się za immanentyzmem teoriopoznawczym. Obie skrajne koncepcje doświadczenia, tak sensualistyczno-empiryzująca jak idealistyczno-subiektywna, nie ujmują tego fenomenu w całej jego pełni i bogactwie. Doświadczenie nie jest ani zespołem subiektywnych impresji (odczuć) człowieka, ani też mechanicznym efektem oddziaływania świata na istotę ludzką. Doświadczenie człowieka posiada profil aktywno-osobowy, obejmując bogaty zespół przeżyć związanych z jego sytuacją ontyczną i aksjologiczną.

Doświadczenie człowieka jest zróżnicowane. Trudno byłoby podać całościową klasyfikację wszystkich odmian doświadczenia, gdyż można stosować różne kryteria oceny. Tradycyjnie odróżnia się doświadczenie wewnętrzne i zewnętrzne: pierwsze ujmuje poznawczo otaczającą nas rzeczywistość, drugie nastawione jest na uchwycenie wewnętrznego świata ludzkiego. Tradycyjne jest również rozróżnianie doświadczenia zmysłowego i ponadzmysłowego. Doświadczenie zmysłowe to domena percepcji zmysłowej, obejmująca tak zewnętrzny świat materialny jako materialno-somatyczny element człowieczeństwa. Formą doświadczenia zmysłowego jest np. uczucie bólu, sytości itp. Doświadczenie ponadzmysłowe jest różnorodne, np.

⁵¹ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, dz. cyt., 28.

moralne czy artystyczne. Niejednokrotnie rozgranicza się doświadczenie potoczne i naukowe: pierwsze jest spontaniczne, drugie planowane i realizowane z zastosowaniem odpowiedniej metody. Można mówić o doświadczeniu codziennym i doświadczeniu zachodzącym w tzw. sytuacjach granicznych człowieka. To ostatnie odnosi się do przeżyć wyjątkowo silnych emocjonalnie, kiedy człowiek staje na „granicy” swojej egzystencji: w momentach zagrożenia, wobec fenomenomowi jawiącego się życia, w chwili zachwytu wobec piękna przyrody czy piękna sztuki, przeżywając decydujące wybory swego życia itp. Można także rozgraniczać doświadczenie naturalnoziemskie i doświadczenie religijnosakralne. Oba typy, choć zasadniczo posiadają odmienny przedmiot, zwykle się wzajemnie przenikają. Kiedy mamy na uwadze zawód i teren pracy człowieka, odróżnia się np. doświadczenie przyrodnicze, techniczne, artystyczne, czy pedagogiczne.

Uwzględniając problematykę filozofii Boga, można rozgraniczyć trojaki doświadczenie: kosmologiczne, antropologiczne i aksjologiczne. Doświadczenie kosmologiczne łączy się z percepcją poznawczozmysłową świata materialnego, w którym dostrzegamy: zmienność, relacje przyczynowe, przygodność, hierarchię wartości i celowość. Św. Tomasz z Akwinu, dowodząc istnienia Boga, odwoływał się w swych drogach wyłącznie do tego typu doświadczenia. Istnieje również doświadczenie antropologiczne, związany z przeżywaniem bytu ludzkiego jako podmiotu — osoby, różnego istotnie od świata rzeczy czyli przedmiotów. Konsekwencją bytowego statusu człowieka jest doświadczenie aksjologiczne, występujące w różnych odmianach: jako doświadczenie logiczno-poznawcze, moralne, estetyczne, religijne, interpersonalne, emocjonalne, organiczno-zmysłowe. Doświadczenie antropologiczne i doświadczenie aksjologiczne wzajemnie dopełniają się w jedną organiczną całość, różniąc się istotnie od doświadczenia ontyczno-kosmologicznego. Współczesna filozofia Boga, nie pomijając doświadczenia kosmologicznego, nie powinna pomijać doświadczenia antropologiczno-aksjologicznego.

1. FORMY DOŚWIADCZENIA UŻYTECZNE W FILOZOFII BOGA

a. Doświadczenie kosmologiczne

Kosmologiczne doświadczenie, jako podstawa spontaniczno-prefilozoficznego i filozoficznego poznania rzeczywistości Boga, sięga niemal samych początków myśli filozoficznej. Wszechświat,

jego wielkość i potęga, harmonia, piękno, a zarazem nieubłagane piętno przemijalności, naprowadzały ludzi na myśl o istnieniu Stwórcy. Doświadczenie kosmologiczne było żywe np. w szkole Pitagorejczyków, którzy wszechświat określili jako „kosmos”, w przeciwieństwie do chaosu nieuporządkowanego. Tego typu doświadczenie było podstawą dla Arystotelesa, który zmienność świata wyjaśniał w powiązaniu z teorią Absolutu jako pierwszego nieporuszonego motoru. „We fragmencie zaginionego dzieła Arystoteles zauważa, że człowiek czerpie swe pojęcie z dwu źródeł, mianowicie z własnej duszy oraz z uporządkowanego ruchu gwiazd”⁵². Doświadczenie kosmologiczne na terenie myśli chrześcijańskiej także stanowi podstawę dla racjonalnej motywacji za istnieniem Boga. Św. Augustyn, dostrzegając bytową heteronomiczność świata, pisał: „Oto są niebo i ziemia. Wołają, że są stworzone; ulegają bowiem zmianom i przekształceniom. Cokolwiek zaś nie jest stworzone, a jednak jest, nie ma w sobie nic, czego by dawniej nie miało; a na tym polega zmiana i przybieranie nowych kształtów. Wołają również, że się same nie uczyniły: dlatego jesteśmy, ponieważ jesteśmy stworzone; nie było nas przeto, zanim zaczęliśmy istnieć, byśmy się same mogły uczynić. A głosem wołających jest sama oczywistość”⁵³. Augustyn, widząc uniwersalne prawo przemijalności świata materialnego, uznał potrzebę istnienia Bytu Niezmiennego czyli Boga.

Św. Tomasz z Akwinu, formułując swoje drogi, również odwołał się do różnych form doświadczenia kosmologicznego: ruchu, przyczynowości, przygodności, gradualizmu wartości i celowości. Również filozofia nowożytna niejednokrotnie odwoływała się, mówiąc o realności Boga, do doświadczenia otaczającego nas świata. Błażej Pascal (†1662) stwierdza, że Bóg ujawnia się poprzez świat, choć ciągle pozostaje ukryty w swej istocie. Bóg „dał widzialne oznaki swego istnienia tym, którzy Go szukają, owym zaś, którzy Go nie szukają, nie. Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu”⁵⁴. Gdyby istnienie Boga było faktem ewidentnym, asercja Jego obecności nie byłaby już wiarą. Tak więc doświadczenie świata jest „doświadczeniem Boga” jedynie pośrednim, i pozostawiającym

⁵² E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, 45.

⁵³ *Confessiones* 11, 4, 6 PL 32, 811.

⁵⁴ B. Pascal, *Myśli* nr 430, tłum. T. Zelenki (Boy), Warszawa 1952, 146.

miejsce dla osobistego wyboru egzystencjalnego związanego z wiarą religijną.⁵⁵ Filozofia nowożytna i współczesna, mówiąc o Bogu, zwykle odwołuje się do osoby ludzkiej i świata jej wartości. Wielu jednak myślicieli nowożytnych także odwołuje się do doświadczenia kosmologicznego. I. Kant, znany jako zwolennik etycznej motywacji za potrzebą Absolutu, widzi również Boga poprzez „niebo gwiazdziste nad nami”⁵⁶. We współczesnej chrześcijańskiej filozofii Boga, nawiązującej do dróg Tomasza z Akwinu, doświadczenie kosmologiczne jest trwałym elementem. Wszechświat, poprzez swoją potęgę a zarazem przygodność, pozwala wnioskować o konieczności Boga jako przyczyny sprawczo-stwórczej.

Charakterystyczne, że wielu historyków i fenomenologów religii również odwołuje się do doświadczenia świata jako podstawy religii. Przykładem tego jest Mircea Eliade, piszący obszernie o hierofaniach kosmicznych. Religijny kult minerałów, wody, roślin, zwierząt czy ziemi stanowi różne odmiany hierofanii kosmicznych. W interpretacji wielu religii „kosmos w całości jest organizmem rzeczywistym, żywym i świętym: odsłania zarazem modalności bytu i sakralności. Ontofania wespół z hierofanią”⁵⁷. Elementy kosmosu, jego rytmika i surowe piękno wskazują na istnienie rzeczywistości transcendentno-boskiej. Sakralny wymiar materialnej rzeczywistości Eliade nazywa „praobjawieniem”⁵⁸.

Na rolę doświadczenia kosmologicznego zwraca uwagę m.in. Henri de Lubac, pisząc: „A więc wszędzie, poprzez cały świat, to Bóg przychodzi do nas, Jego Byt nas nawołuje. Wszędzie powinniśmy móc Go spotkać, wszędzie powinniśmy Go rozpoznawać. Czy będziemy rozpatrywać 'wielki świat' czy 'mały świat', czy otaczający nas kosmos, czy własny umysł, cała rzeczywistość, która nam się przedstawia sama przez się, a zwłaszcza przez swe istnienie, jest symbolem lub znakiem Boga”⁵⁹. Tak makrokosmos jak mikrokosmos może być miejscem przeżycia obecności Boga. Człowiek, przeżywając — jakże nieraz dramatycznie — kruchość swego istnienia, odczuwa

⁵⁵ Ph. Roqueplo, *Experience du monde experience de Dieu?* Paris 1968, passim.

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Berstein, Warszawa 1911, 198.

⁵⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1974, 123—124.

⁵⁸ Tamże, 140—141.

⁵⁹ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, 83.

potrzebę oparcia bytowego na Bogu. Ten motyw nie pojawiał się w pismach Akwinaty, natomiast często stanowił przedmiot rozważań św. Augustyna. „Te dni — pisał — nie mają prawdziwego istnienia; właściwie już ich nie ma, zanim nadejdą; a kiedy przyjdą, nie mogą trwać; popędzają się nawzajem, następują jeden po drugim i nie mogą się zatrzymać w swoim biegu. Z przeszłości nic już nie powraca; to, co jeszcze ma nadejść, jest czymś, co znowu przeminie; nie ma tego dopóty, dopóki nie przyjdzie; nie może być zatrzymane, kiedy już przyjdzie”⁶⁰. Wypowiedź w sposób merytorycznie trafny i psychologicznie niezwykle sugestywny wskazuje na przygodność bytu ludzkiego. To, co śmiertelne i przemijalne, nie tłumaczy genezy swego istnienia. Dlatego człowiek, doświadczając skończoności i nietrwałości własnego bytu, uświadamia sobie potrzebę istnienia granicy i podstawy wszelkiego bytu⁶¹. W doświadczeniu przygodności świata i człowieka jawi się świadomość obecności Boga, wyczuwalnego na horyzoncie widzialnej rzeczywistości.

Drugą istotną formą doświadczenia kosmologicznego, obok przeżycia przygodności bytu, jest dojrzewanie jego sensowności. Doświadczenie tego typu jest podstawą klasycznego argumentu teleologicznego. Aktualnie pominięte zostają szczegółowe opisy różnych form celowości świata nieorganicznego i bioskosmosu, związane z doświadczeniem przednaukowym i doświadczeniem nauk przyrodniczych (głównie biologicznych). Chodzi nam o tzw. inteligibilność bytu. Jest to fakt bezsprzeczny i zarazem uniwersalny: rzeczywistość jest poznawalna w swej naturze, rządzących nią prawach, rozwoju ukierunkowanym itp. Intelktualna penetracja świata wskazuje, że nie jest on absurdalny, lecz zawiera zakodowany w nim sens. Ukryty sens świata nie byłby możliwy bez sensu transcendentno-absolutnego. „To, co realne, nie może być całkowicie inteligibilne, jeśli całkowicie rozumne jest nierealne”⁶². Sensowność bytu, jaką dostrzegamy, jest sensem nadanym czyli heteronomicznym. Dlatego doświadczenie sensowności świata jest rozpoznaniem obecności dawcy wszelkiego sensu, Boga.

Niektórzy współcześni myśliciele chrześcijańscy, szukając racjonalnych podstaw teizmu, odwołują się do nauk przyrodniczych. Klasycznym przykładem takiej postawy jest francuski

⁶⁰ Enar. in ps. 38,7 PL 36, 419.

⁶¹ G. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris 1975, 76 nn.

⁶² B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1967, 676.

jezuity, Pierre Teilhard de Chardin (†1955), który starał się wypracować dynamiczną wizję rzeczywistości. Dlatego ideę Boga łączył z fenomenem kosmoewolucji. Kierunkowość przemian ewolucyjnych, oraz progresywny profil ich rozwoju, wskazuje na współudział Absolutu jako transcendentnego Animatora.⁶³

b. Doświadczenie antropologiczne i aksjologiczne

Doświadczenie antropologiczne i doświadczenie aksjologiczne, związane z podmiotowo-osobowym profilem bytu ludzkiego, jest powszechnie uznawane na terenie filozofii nowożytnej oraz współczesnej. Dlatego charakteryzuje się człowieka jako *ens cogitans*, *ens volens*, *ens amans* itp. Człowiek doświadcza relatywną transcendencję własnej osoby wobec świata materii, szczególnie na terenie domeny myśli i domeny wewnętrznej wolności. Na bazie życia umysłowo-duchowego pojawiają się wyższe wartości: poznawcze, moralne, artystyczne i religijne, w kontekście których narasta świadomość o obecności Boga jako fundamentu ontycznego i aksjologicznego człowieka. Doświadczenie aksjologiczno-antropologiczne zamiera wówczas, kiedy akceptuje się jednowymiarowy model natury ludzkiej⁶⁴. Silny dziś trend sekularyzmu i ateistycznego naturalizmu wywołuje atrofie obu wspomnianych typów doświadczenia. Przykładem takiej postawy są teorie Z. Freuda i Cl. Lévi-Straussa, którzy zinterpretowali człowieka jako splot działań instynktowo-mechanicznych. W naturalistycznej koncepcji człowieka zanika świadomość jakiegokolwiek transcendencji, łącznie z ideą Boga.

Doświadczenie antropologiczno-aksjologiczne obejmuje wiele form. Dla filozofii Boga szczególnie istotną rolę odgrywają: doświadczenie myśli i wartości prawdy, doświadczenie wolności i dobra, oraz przeżywanie sensu życia. Słusznie stwierdza kardynał Franz König: „Boga można doświadczyć tylko w przeżyciach wartości. [...] Boga można przeto doświadczyć, tak jak doświadcza się miłości”⁶⁵.

„Człowiek, jak zauważył Pascal, to najwątlesza trzcina w przyrodzie, ale trzcina myśląca”⁶⁶. Myśl i poznanie inte-

⁶³ L. Wciórka, *Problem Boga w ewolucyjnej wizji świata Teilharda de Chardin*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*. Praca zb. pod red. bp B. Bejze, t. I: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 95—106.

⁶⁴ Taki właśnie model człowieka uznaje H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris 1968.

⁶⁵ F. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, 50.

⁶⁶ B. Pascal, *Myśli* nr 346, dz. cyt., 124.

ktualne jest tym czynnikiem, dzięki któremu człowiek transcenduje otaczający go świat materii. Różne są interpretacje roli ludzkiego logosu: jedni go absolutyzują — posuwając się niejednokrotnie aż go głoszenia religii rozumu, inni degradują rolę myśli — widząc w niej chwilowy refleks procesów neurologicznych. Klasyczna teologia i filozofia chrześcijańska uznają niezbywalny walor myśli w życiu człowieka, czego wyrazem jest stwierdzenie św. Augustyna: „*Intellectum valde ama*”⁶⁷. Również św. Tomasz z Akwinu niejednokrotnie przyznawał, że doświadczenie myśli jest doświadczeniem wewnętrznej natury człowieka⁶⁸. Ludzka myśl, choć organicznie złączona z somatycznym aspektem osoby, to jednak nie jest wobec niej redukowalna. Logos nie jest funkcją bios. Ludzki logos, mimo jego ograniczeń, jest otwarty na nieskończoność i transcendencję. Taką funkcję myśli akcentował M. Blondel (†1949), pisząc: „Każdy akt prawdziwego poznania, każda myśl godna swej nazwy — choćbyśmy ją uważali za elementarną — niezachwianie zakłada pewną transcendencję umysłu wobec immanentnego porządku rzeczy, pozornie danych i znoszonych. A więc przed wszelką refleksją krytyczną i po to, by taka refleksja była możliwa, istnieje w nas przeżyte stwierdzenie rzeczywistości wyższej od wszelkiego faktu, od wszelkiej myśli, która by się do samej siebie ograniczała”⁶⁹. Blondel, jako zwolennik intuicjonizmu, zbyt pośpiesznie przechodzi od fenomenowi myśli do konkluzji o istnieniu Boga. Trafnie jednak wyakcentował to, że myśl — będąc relatywną transcendencją — pełne wyjaśnienie znajduje w absolutnej Transcendencji, tj. Bogu.

Przejawem transcendencji myśli jest jej nakierowanie na prawdę. Choć wiele nurtów filozoficznych opowiada się za agnostycyzmem czy relatywizmem teoriopoznawczym, to ogół ludzi poszukuje prawdy obiektywnej i trwałej. Prawda jest wartością, która transcenduje uwarunkowania psychologiczne, historyczne, ekonomiczno-społeczne i kulturowe. Tym samym można mówić o transcendencji prawdy wobec samego człowie-

⁶⁷ Epist. 120, 3, 13 PL 33, 459.

⁶⁸ „*Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. [...] Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire*”. S. th. I, q. 76, a. 1, c; „*Illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae*”. I—II, g. 112, a. 5, ad 1.

⁶⁹ M. Blondel, *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris 1928, 53. Cyt. za H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, dz. cyt., 202.

ka, co z kolei naprowadza na myśl o istnieniu prawdy absolutnej czyli Boga. Właśnie z doświadczenia prawdy wyszedł św. Augustyn na swej drodze ku Bogu, formułując argument z „prawd wiekuiстых”. Wskazywał on na uniwersalność, konieczność i normatywność fundamentalnych prawd logicznych, etycznych i estetycznych, co nie znajduje pełnego wyjaśnienia w porządku naturalno-immanentnym. Jego słowa „gdzie znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga, samą prawdę”⁷⁰, mimo niewątpliwych uwarunkowań platońskich, trafnie wyrażają drogę ku Bogu wielu ludzi. Poszukiwanie prawdy i wierność wobec niej są nieodzownym klimatem egzystencjalno-osobowym, na fundamencie którego człowiek odnajduje Boga jako najgłębszą prawdę swego bytu.

Trwałym sektorem ludzkiego doświadczenia jest doświadczenie etyczne, będące konsekwencją bytowej wolności człowieka. Człowiek jest zdolny do samostanowienia i samopanowania, samotworzenia i twórczego przekształcania. Dzięki temu przekracza ramy determinizmu materii, życia biologicznego i popędowego. Wolność organicznie łączy się z odpowiedzialnością, co uwidacznia się wyraziście w fenomienie sumienia. Sumienie, stanowiące element niezbywalny ludzkiej natury, jest egzystencjalnym przeżyciem więzi wobec ludzi. Ale nie tylko wobec nich, gdyż — jak słusznie zauważył kardynał H. Newman⁷¹ — reaguje ono w zakresie spraw obojętnych czy też nieznanymi dla ludzi. Sumienie jest doświadczeniem wewnętrznej radości lub obawy wobec Istoty Najwyższej, wszechwiedzącej, wszechmocnej i świętej. Jest ono odczytywaniem granic między dobrem i złem w świetle transcendentnego Logosu i Etosu. Człowiek, łamiąc nawet normy moralne, świadomy jest zwykle ich mocy zobowiązującej.

Cząstką ludzkiego doświadczenia aksjologicznego jest doświadczenie miłości. Jest to wartość stanowiąca w pewnym sensie syntezę ludzkiego życia. Miłość jest pierwszym poruszeniem woli nakierowanej na dobro⁷². Poznanie dobra wywołuje w sposób spontaniczny odruch zdobycia go czy też realizacji, dlatego akty poznawcze człowieka finalizują się w akcie woli — miłości. Miłość jest wychodzeniem poza granice własnego ja, mianowicie nawiązywaniem relacji interpersonalnych.

⁷⁰ *Confessiones* 10, 24, PL 32, 236.

⁷¹ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, 107—111.

⁷² Św. Tomasz z Akwinu, *S. th.* I, q. 20, a. 1, c; por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, 223—242.

Ten dialogiczny i responsoryczny charakter ludzkiej osoby akcentują między innymi G. Marcel i M. Buber (†1965). Człowiek przeżywa siebie jako „ja”, to jest podmiot, osobę, transcendującą płaszczyznę rzeczy — przedmiotów. Dostrzega zarazem granice bytowe własnego „ja”, dlatego zwraca się ku „ty” innych osób. W ten sposób doświadczenie interpersonalne łączy się z doświadczeniem miłości różnorodnie pojmowanej. Przeżycie miłości prowadzi do komunii interpersonalnej, konsekwencją czego jest duchowe ubogacenie obopólne. Fenomen miłości, angażując całość ludzkiej osoby, jest zarazem przeżywaniem wartości absolutno-transcendentnych. Ten aspekt doświadczenia dobrze ujmuje Marcel, pisząc: „Nie ma ludzkiej miłości godnej tego miana, która w oczach tego, kto ją pojmuje, nie stanowiłaby rękojmi i ziarna nieśmiertelności; z drugiej zaś strony bez wątpienia nie można pojąć tej miłości, nie zdając sobie sprawy z faktu, że nie może ona stanowić zamkniętego systemu, że przekracza ona siebie we wszystkich kierunkach, że w istocie rzeczy, aby być w pełni sobą wymaga ona powszechnej komunii, poza którą nie może znaleźć zaspokojenia i w rezultacie zostaje skazana na rozkład i zagładę, a ta powszechna komunია jako taka może się jedynie opierać na absolutnym Ty”⁷³. Francuski egzystencjalista katolicki, łącząc doświadczenie miłości z uświadomieniem sobie obecności Boga, doskonale oddał wewnętrzznopsychiczny klimat przeżyć wielu ludzi. Miłość przerasta naturalno-ziemski wymiar bytu ludzkiego, dlatego często łączy się z wewnętrznym odkrywaniem istnienia Transcendencji.

Do kręgu ludzkich doświadczeń należy pragnienie szczęścia oraz poszukiwanie sensu życia. Człowiek jest włączony w uniwersalne prawo świata — dynamiki dążeń i pragnień, choć zarazem ujawnia i w tej dziedzinie specyfikę swego bytu⁷⁴. W życiu człowieka należy mianowicie odróżnić „pragnienie” od „potrzeby”. Szczęście autentycznie ludzkie nie zawsze synchronizuje się z rytmem „potrzeba — zaspokojenie”, gdyż zaspokojenie potrzeb ekonomicznych, emocjonalnych, poznawczych itp. nie zawsze prowadzi do szczęścia. Potrzeby człowieka, tak materialne jak psychiczne, mogą w zasadzie być zaspokojone. Natomiast pragnienie szczęścia nie da się trwale i adekwatnie zaspokoić, w egzystencjalnym odczuciu wielu lu-

⁷³ G. Marcel, *Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, 223—224.

⁷⁴ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., 243—261.

dzi, w wymiarze naturalno-immanentnym. Człowiek, zakorzeniony wielu aspektami swego bytu w ziemi, znajduje szczęście naturalne poprzez realizację wartości ekonomicznych, witalno-emocjonalnych, poznawczych, artystycznych i moralnych. Zarazem jednak egzystencjalnie uświadamia sobie granice zawężone posiadanego szczęścia, kontrastującego z nieskończoną skalą pragnień i możliwości w tej dziedzinie. Człowiek poszukuje wartości wyższych (prawdy, dobra, piękna, sacrum) w skali absolutnej, dlatego pragnienie szczęścia jest „miarą” i znakiem nieskończoności, to jest Boga ⁷⁵.

Doświadczenie szczęścia łączy się organicznie z poszukiwaniem sensu życia. Człowiek sens swego życia ujmuje zwykle w dwojakim wymiarze: naturalno-immanentnym i absolutno-transcendentnym. Ten ostatni pojawia się w przeżyciach nawet ludzi formalnie niewierzących. L. Wittgenstein, mimo swego skrajnego empiryzmu w początkowym okresie życia, przyznał, że „sens świata musi leżeć poza nim” ⁷⁶. Świat materii nie może zapewnić pełni sensu życia ludzkiego, gdyż materia nie zna sensu i nie może kształtować go sama. Stąd tak wielu ludzi doświadczalnie przeżywa sens swego życia, otwierając się na wartości logosu, etosu i sacrum. Na tej drodze odkrywają oni rzeczywistość transcendentno-absolutną.

d. Doświadczenie „sytuacji granicznych”

Karl Jaspers, mówiąc o człowieku jako rodzaju szyfru Transcendencji, wyakcentował rolę tzw. sytuacji granicznych ⁷⁷. Są to momenty szczególnego znaczenia dla człowieka, wywołujące silne przeżycia wewnętrzne, w wyniku których „dotyka” on jakby granicy swego bytu i zarazem odkrywa wyższy wymiar rzeczywistości. Jednym z takich sytuacji granicznych jest podziw dla cudu życia ludzkiego, wywołany narodzeniem się dziecka. Rumuński historyk religii i etnolog stwierdził, że w wielu religiach — między innymi religiach Indii — narodziny człowieka traktowane są jako hierofania Absolutu ⁷⁸. Konsekwencją jest przenikanie się w tego rodzaju wierzeniach elementów religijnego i seksualnego, czczona jest kobieta jako symbol płodności i życia, a fakt narodzin interpretowany jest jako doświadczenie ostatecznego praźródła wszelkiego życia.

⁷⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1961, 281.

⁷⁶ *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., 84.

⁷⁷ K. Jaspers, *Philosophie*. Bd. III. *Metaphysik*, Berlin 1932, 173—191.

⁷⁸ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1963, 244 nn, 261 nn.

„W szczególnych 'hierofaniach' narodzin nasza przypadkowość ukazuje się nam jako medium czy symbol tego, co sakralne; albo, innymi słowy, jest to całkiem nieoczekiwane doświadczenie horyzontu ostateczności i nieskończoności, a następnie jako medium czy symbolu ostatecznego bytu, który w nas działa, przez nas pulsuje i twórczo realizuje się w naszych siłach i działaniach”⁷⁹.

Innym momentem granicznym doświadczenia ludzkiego jest realna bliska perspektywa utraty życia: własnego lub cudzego. Właściwie całe życie jest nakierowaniem ludzkiego bytu przynajmniej ku śmierci: św. Augustyn nazwał to „*cursus ad mortem*” a M. Heidegger „*Sein-zum-Tode*”⁸⁰. Śmierć jest zawsze realną alternatywą człowieka, ale w przeżyciu egzystencjalnym ze szczególną siłą uwidacznia się to podczas wojny, rozbicia okrętu, różnego rodzaju katastrof, w czasie przebywania w obozach kaźni itp. W takich momentach bliska realna perspektywa śmierci wielokrotnie łączy się z doświadczaniem bliskości Boga, dojrzewaniem Jego obecności poprzez „wzrok wewnętrzny”. Eschatologiczno-transcendentny wymiar doświadczenia bliskości śmierci potwierdzają pamiętniki osób przebywających kiedyś w obozach koncentracyjnych⁸¹, pamiętniki kapelanów szpitali i kapelanów więziennych⁸², obserwacje osób skazanych na śmierć, czy relacje osób odratowanych podczas różnego rodzaju wypadków (utonięcia, wypadki drogowe). W momentach bezpośredniego zagrożenia życia ludzie dokonują zwykle błyskawicznego wewnętrznego bilansu swego życia, przeżywając często także bliskość Boga. R. Moody, w słynnej książce *Życie po życiu*, opisuje zwierzenia osób odratowanych ze śmierci klinicznej⁸³. Stwierdzają oni dość powszechnie nasilenie się wewnętrznego kontaktu z Bogiem, ujmowanego w kategoriach życziwej jasności, promieniującego ciepła, miłości itp. Nawet niektórzy niewierzący mówili o spotkaniu jakiejś apersonalnej siły życziwej. Choć wspomniana praca budzi zastrzeżenia,

⁷⁹ L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, 327.

⁸⁰ Św. Augustyn, *Sermones* 97, 3 PL 38, 590; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1941, 234, 245—247.

⁸¹ Abp A. Kozłowiecki, *Ucisk i utrapienie. Pamiętnik więźnia 1939—1945*, Kraków 1967; H. M. Malak, *Klechy w obozach śmierci*, t. I—II, Londyn 1960—1961.

⁸² Por. fragmenty Pamiętnika ks. T. Gorczycy, kapelana Instytutu Onkologii, publikowane w *Ateneum Kapłańskim* 72(1980) t. 95, 183, 198, 207, 216.

⁸³ Moody, *Life after Life*, New York 1975, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Warszawa 1979; tenże, *Reflections on Life after Life*, New York 1977.

głównie metodologiczne, to jednak słusznie sygnalizuje egzystencjalne przeżycie bliskości Boga u ludzi stających wprost w obliczu własnej śmierci. Doświadczenie śmierci jest przecież unaocznieniem własnej przygodności, co pozwala człowiekowi „dotknąć” wymiaru transcendentnego.

Do sytuacji granicznych człowieka należy zaliczyć także chwile wahań, rozterek, wątpliwości, przeżywane załamania, doświadczanie wewnętrznej pustki, różnego rodzaju próby życiowe. Niekiedy sytuacje życiowe stawiają człowieka na granicy nadziei i rozpacz, wiary i bluźnierstwa. Doświadczył tego Abraham, który na górze Moria miał ofiarować swego syna. Znajdował się wówczas na granicy zwątpienia w Boga, przeżywanej rozpacz, może nawet nienawiści czy niewiary. Lecz aktem heroicznego zaufania, przełamując własną słabość, pozostał wierny Bogu. Postawę Abrahama gloryfikuje S. Kierkegaard (†1855), stwierdzając, że „wierzył siłą absurdu, gdyż wszystkie ludzkie wyrachowania musiał porzucić od dawna”. Dzięki takiej postawie wewnętrznej dokonał „skoku z trampoliny, dzięki któremu przeszedł do nieskończoności”⁸⁴. Egzystencjalne chwile załamania człowieka, przejmująco wyrażone w słowach Chrystusa „Boże, czemuś mnie opuścił”, niejednokrotnie inicjują etap oczyszczenia wewnętrznego i odrodzenia.

Wspomniane wyżej sytuacje graniczne nie są jedynymi, na fundamencie których człowiek egzystencjalnie przeżywa obecność Boga. Do tego rodzaju sytuacji należą między innymi: zachwyt pięknem przyrody, kontakt z genialnymi dziełami sztuki (architektura, malarstwo, rzeźba), odnalezienie sensu życia, napotkanie autentycznej przyjaźni, dokonane odkrycie naukowe, wierność głosowi sumienia w trudnych sytuacjach. Przeżywanie życia i jego tajemnic staje się wówczas przeżyciem obecności Boga.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Rozważania dotychczasowe skłaniają do kilku końcowych wniosków. Rola doświadczenia na terenie nauk przyrodniczych i filozofii jest oceniana różnorodnie: maksymalistycznie, minimalistycznie, oraz w sposób wypośrodkowany. Logiczny empiryzm opowiada się za maksymalistyczną interpretacją, proponując jako kryterium prawdy redukowalność sądów naukowych do sądów spostrzeżeńowych. Proponowana koncepcja

⁸⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, 31.

doświadczenia, stanowiąc apodyktyczne zawężenie doświadczenia człowieka do percepcji zmysłowej, podważa sensowność jakiegokolwiek motywacji za istnieniem Boga. W historii filozofii europejskiej, nie wyłączając filozofii chrześcijańskiej, pojawiał się niejednokrotnie trend nadmiernie spekulatywny. Przejawem tego była minimalizacja roli doświadczenia w filozofii Boga, w wyniku czego np. odsyłacze do rzeczywistości pełniły jedynie rolę ilustracyjną w analizach metafizycznych. Wielu przedstawicieli tomizmu, teoretycznie uznając doniosłą rolę doświadczenia w realistycznej motywacji Absolutu, faktycznie uznaje niektóre tylko formy doświadczenia jako podstawę filozofii Boga. Konsekwencją tego jest globalna rezygnacja z argumentacji antropologicznej za istnieniem bóstwa.

Oba stanowiska ekstremalne, to jest opieranie filozofii wyłącznie na doświadczeniu empirycznym oraz pomniejszanie roli doświadczenia, są wysoce kontrowersyjne. Bóg nie jest nigdy przedmiotem bezpośredniego doświadczenia człowieka, stanowi bowiem rzeczywistość wyłącznie duchową i transcendentną. Równocześnie doświadczenie jest nieodzownym punktem wyjścia umysłu ludzkiego, jego „kotwicą” chroniącą przed oderwaniem od realiów ontycznych.⁸⁵ Bóg jawi się człowiekowi na „krawędzi” szeroko rozumianego doświadczenia, dzięki czemu jawi się nieodzowność pytania o Boga. John E. Smith, polemizując ze skrajnym empiryzmem i dystansując się od teizmu spekulatywnego, opowiada się za *tertia via*, „w której uniknie się trudności obu poprzednich poglądów. Jeśli stanowisko empiryczne nie oznacza, iż Bóg musi być treścią absolutnie bezpośredniego doświadczenia, jakaś trzecia ewentualność w formie interpretowanego doświadczenia może dostarczyć właściwej odpowiedzi. Musi być jakaś droga poza i między absolutną bezpośredniością a wnioskowaniem. Absolutna bezpośredniość nigdy nie jest w stanie dostarczyć tego, co przyrzeka, gdyż zawsze włączają się pewne formy pośredniczenia — pojęcia, język, symbole — które uniemożliwiają przejście od doświadczenia do rzeczywistości Boga”. Autor ostatecznie opowiada się za „doświadczeniem pośrednim czy interpretacyjnym, w którym doświadczenie przeplata się z interpretacją”⁸⁶. Proponowana reinterpretacja w pojmowaniu roli doświadczenia w teodycei wydaje się słuszna. Chodzi mianowicie o organiczną więź racjonalno-dyskursywnej motywa-

⁸⁵ Por. Ph. Roqueplo, *Experience du monde experience de Dieu?* dz cyt., 93—94.

⁸⁶ J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, dz. cyt., 58—59.

cji za istnieniem Boga z szeroko rozumianym doświadczeniem człowieka jako osoby. „Żywy rozum”, nawiązujący ustawicznie do doświadczenia, nie ulega dewiacjom abstrakcyjnej spekulacji.

Innym wnioskiem, jaki nasuwa się z przeprowadzonych rozważań, jest konieczność oparcia współczesnej filozofii Boga na doświadczeniu antropologiczno-personalnym i aksjologicznym. Tradycyjne nurty tomizmu, między innymi w wersji egzystencjalnej, zwykle pomijały — niestety — tego rodzaju doświadczenie. Stanowi to istotne zubożenie tak uzasadnień istnienia Boga, jak analiz związanych z wyjaśnieniem Jego natury. Doświadczenie kosmologiczne, zogniskowane na przeżyciu przygodności i sensowności bytu, stanowi niewątpliwie trwałe element teologii naturalnej. Jej punktem wyjścia winien być jednak także człowiek, w którego duchowym obliczu można — jeśli się naprawdę chce — dojrzeć odbicie „Innego” czyli manifestację obecności Boga⁸⁷. Człowiek, przeżywając doświadczalnie transcendencję swego osobowego bytu, jego działań i wartości, odkrywa w swoim „ja” wewnętrznym „inteligibilny wzór”⁸⁸. Rola dyskursywnego intelektu w filozofii Boga, której nie należy oczywiście w żadnej mierze pomijać czy pomniejszać, polega głównie na artykularyzacji różnych form własnego doświadczenia. Zapoznanie tego faktu w przeważającej części publikacji z zakresu filozofii Boga jest powodem, że stała się mało czytelna dla ludzi współczesnych ceniących konkret i doświadczenie. Z tego względu niezbędna jest rewaloryzacja doświadczenia na terenie teodycei, połączona zarazem z reinterpretacją koncepcji doświadczenia.

TOWARD A PROPER INTERPRETATION OF EXPERIENCE IN THE PHILOSOPHY OF GOD

(Summary)

This article deals with a problem of the role of experience in the contemporary philosophy of God. The author considers three conceptions of experience: a. in the logical empiricism experience is identified with a sensitive reception, b. in thomism, experience is

⁸⁷ P. Masset, *Comment croire?* Paris 1973, 122.

⁸⁸ Ten motyw jest typowy dla myśli filozoficzno-teologicznej św. Augustyna. Por. L. Krupa, *Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna*, Lublin 1948.

understood as the existential statement, c. the phenomenology and the intuitive philosophy (Scheler, Bergson) accepts experience of values. The next part of the article is an attempt to critique: neopositivism's conception of experience as connected with ontological and epistemological monism, thomism's interpretation of experience is too narrow, the intuitive philosophy conceives experience as personal feeling. All conceptions have the elements true and controversial. The author, in part III of article, gives a description of experience and distinguishes some kinds of it. The next part treats various forms of cosmological experience (contingence of things and sensibleness of the nature), of anthropological and axiological experience (experience of reflection and truth, experience of freedom and love, recovering of sense of life). The author came to the conclusion that contemporary philosophy of God ought to be very closely connected with many kinds of experience, including the experience of values.