

Marcin Poręba
Uniwersytet Warszawski

Doświadczenie estetyczne a doświadczenie filozoficzne

Wenn wir an die Zukunft der Welt denken,
so meinen wir immer den Ort, wo sie sein
wird, wenn sie so weiter läuft, wie wir sie
jetzt laufen sehen, und denken nicht, *dass sie
nicht gerade läuft, sondern in einer Kurve, und
ihre Richtung sich konstant ändert*¹.

L. Wittgenstein

Doświadczenie i myślenie to dwa pojęcia, które od różnych stron odnoszą się do tej samej klasy zdarzeń. Nazywa się je dziś najczęściej procesami poznawczymi, ale zwyczaj ten świadczy głównie o tym, jak dalece perspektywa myśli współczesnej została jednostronnie zdominowana przez problematykę epistemologiczną. Z równą, a może i większą dozą zasadności można by ją nazwać po prostu życiem. Potrzeba szerszego, wykraczającego poza epistemologię spojrzenia zaznacza się szczególnie wtedy, gdy próbujemy zrozumieć doświadczenie, a co za tym idzie – myślenie: estetyczne i filozoficzne. W rozważaniach tych będę pod pewnymi względami podążał tropem Kantowskiej wykładni doświadczenia estetycznego i estetyczności w ogóle, zarazem jednak w pewnych istotnych punktach odejdę od niektórych założeń jego filozofii, zwłaszcza jeśli idzie o epistemologię. To, co nastąpi, można więc czytać również jako drobny przyczynek do dyskusji nad tym, jak Kant prowadzi nas poza Kanta.

¹ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, red. G.H. von Wright & H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford 1980, s. 3.

Przez doświadczenie, w najogólniejszym sensie tego słowa, proponuję rozumieć dowolną zmianę stanu umysłu, którą można interpretować jako odpowiedź na stany rzeczy występujące w środowisku, zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Jest to bardzo nieprecyzyjne określenie, którego nie zamierzam jednak ulepszać do postaci ścisłej definicji. Nie sądzę zresztą, by definicja taka była w tym przypadku możliwa, doświadczenie bowiem, jak będę niejednokrotnie wskazywał w tekście, posiada strukturę zasadniczo otwartą, której nie sposób zamknąć w jakiegokolwiek skończonej formule. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na kilka kwestii zawartych w powyższym określeniu, które będą istotne dla moich rozważań.

Po pierwsze, stany umysłu, o których zmianach mówimy, proponuję rozumieć jak najszerszej, tj. jako obejmujące zarówno stany o przeważająco poznawczym charakterze, np. spostrzeżenia, sądy i przekonania (od potocznych po naukowe i filozoficzne), jak i stany wolicjonalne (a więc pragnienia, projekty, plany), a wreszcie uczucia i emocje, które trudno jednoznacznie umiejscowić w obrębie podziału na to, co poznawcze i co praktyczne. Doświadczenie, kontakt ze światem na zewnątrz i wewnątrz nas może wpływać – a właściwie z konieczności wpływa – na nie wszystkie i z tej właśnie racji miejsce, jakie doświadczenie zajmuje w większości nowożytnych i współczesnych koncepcji epistemologicznych, nawet tych o zdecydowanie empirystycznym nachyleniu, prowadzi do jego drastycznie zawężonego rozumienia. Jest tu ono bowiem traktowane przede wszystkim jako swego rodzaju kanał, którym płynie informacja, nie zaś jako coś, co w istotny sposób może zmieniać nas samych. Transcendentalizm, będący pod wieloma względami kwintesencją tego zdominowanego przez epistemologię sposobu myślenia o doświadczeniu, najlepiej ilustruje to jego zawężone rozumienie: choć doświadczenie jest tu najważniejszym, być może wręcz jedynym źródłem wiedzy o świecie, to jednak jest ono możliwe jedynie dzięki istnieniu pewnych niezmiennych, apriorycznych struktur percepcji (naoczności) i myślenia. Te zaś w najmniejszym stopniu nie ulegają zmianie pod jego wpływem – a przecież to właśnie one, bardziej niż cokolwiek innego, zasługują na miano tego, czym jesteśmy w naszej istocie. W przeciwieństwie do transcendentalizmu proponuję myśleć o doświadczeniu jako o procesie, w którym nic nie pozostaje niezmiennione – ani treść naszych poznawczych reprezentacji świata, ani ich forma, ani wreszcie sposoby, w jakie owe reprezentacje organizujemy,

porządkujemy i przetwarzamy. Uważam jednak, że takie rozumienie doświadczenia, jako totalnego procesu zmiany **wszystkich** parametrów naszej sytuacji poznawczej, nie jest po prostu odrzuceniem Kartezjańskiego, Kantowskiego i Husserlowskiego transcendentalizmu, lecz raczej radykalizacją tkwiącego w nim *implicite* pojmowania doświadczenia jako struktury zasadniczo otwartej: jako procesu, w którym zarówno świat, jak i my, którzy go doświadczamy, dopiero powstajemy.

Po drugie, kiedy mówię o doświadczeniu jako obejmującym każdorazowo pewną odpowiedź na stany rzeczy w świecie, odwołuję się do skojarzeń związanych z językiem i komunikacją, z dialogiem między nami a rzeczywistością wokół nas i w nas samych, z procesem, w którym wydarza się coś, na co chcemy, na co wypadałoby lub na co musimy odpowiedzieć. Myśląc o czynności odpowiadania jako akcie nieredukowalnie językowym, mamy zazwyczaj na myśli także – a może przede wszystkim – to, iż jest to akt z istoty swej pojęciowy. Tak właśnie przedstawia się rzecz z punktu widzenia nowożytnego pojęcia doświadczenia, które można wręcz interpretować jako postępującą krytykę i eliminację wszelkiej bezpośredniości, rozumianej jako to, co dane, niezależnie od wszelkiej konceptualizacji. Zgodnie z takim rozumieniem doświadczenia jest ono dokonaniem zasadniczo pojęciowym – czymś, co **robia** pojęcia, a w każdym razie, co my robimy za ich pomocą. Tutaj przeciwnie – proponuję spojrzeć na doświadczenie jako na coś, co dzieje się z pojęciami, jako na coś, co świat z nimi robi. To prawda, że i tutaj pojęcia stanowią konieczny, rzecz można – transcendentalny warunek możliwości doświadczenia. Dopóki jednak owo transcendentalne warunkowanie doświadczenia przez pojęcia rozumiemy jako jego determinujące określanie, projektowanie i z góry organizowanie jego możliwej struktury, dopóty istota doświadczenia właśnie nam umyka, a pod jego nazwą myślimy o czymś, co jest jedynie jego bardzo szczególnym, a do tego niezbyt interesującym filozoficznie przypadkiem. Myślimy wtedy bowiem o sytuacji, w której doświadczenie, np. percepcja zmysłowa, ukazuje nam wyłącznie coś, co mieści się w pewnych z góry wytyczonych granicach tego, co możliwe; inaczej mówiąc, w granicach posiadanych przez nas pojęć. Tymczasem pojęcia są warunkiem możliwości doświadczenia, głównie w tym sensie, że bez nich nie miałyby ono czego zmieniać. Trafiałoby w próżnię, albo – co chyba jeszcze lepiej oddaje ową ewentualność – odciśkałoby się (na modłę archaicznego, przednowożytnego empiryzmu), w plastycznej jak wosk substancji, w której z racji braku jakiegokolwiek

struktury każdy kolejny stan jest równoważny poprzedniemu i w ten sposób nigdy nie wydarza się nic nowego.

Ten sam proces pojęciowej zmiany, który – rozważany z uwagi na jego zakotwiczenie w świecie – nazywamy doświadczeniem, można też, patrząc od strony jego immanentnej struktury i dynamiki, nazwać myśleniem. Jednak właśnie odmiennosc obu perspektyw jest główną przyczyną trudności w zrozumieniu tego, że oba pojęcia – doświadczenie i myślenie – odnoszą się do tego samego. Gdy patrzymy na zmiany naszych pojęć przez pryzmat pojęcia myślenia, trudno nam przyjąć do wiadomości, że mogłyby one nie posiadać racji czy uzasadnień wyrażalnych za pomocą pojęć już przez nas posiadanych, co jednak z zasady uniemożliwia nam zgodę na to, że w toku owych przemian mogą się pojawiać całkiem nowe pojęcia, niedefiniowalne za pomocą pojęć wcześniejszych. Mamy tendencję, by dokonujące się w przebiegu ludzkiego doświadczenia zmiany pojęć interpretować według następującego modelu:

- (1) Posiadamy każdorazowo pewien zbiór przekonań, w których strukturze występują pewne pojęcia, a zatem posiadamy również pewien zbiór pojęć.
- (2) Pod wpływem różnych zdarzeń nasze przekonania ulegają zmianom.
- (3) W przypadku dalej idących zmian przekonań zmianie ulegają również występujące w ich strukturze pojęcia.
- (4) Jednak te zmiany pojęć polegają wyłącznie na zmianach relacji między pojęciami, ewentualnie między pojęciami a pewnymi różnymi od nich przedmiotami. Możliwe są tu bowiem dwa przypadki:
 - (a) Jakies pojęcie ulega zmianie znajdującej wyraz w pewnej nowej definicji, przy czym pojęcia, za pomocą których ta nowa definicja jest sformułowana, były już wcześniej w naszym posiadaniu. Przykład: wyobraźmy sobie sytuację (skrajnie nieprawdopodobną), w której okazałoby się, że kolibry nie są ptakami, tylko szczególną odmianą owadów łudząco pod pewnymi względami przypominającą ptaki. W rezultacie nasze pojęcie kolibra uległoby oczywiście zmianie, z bycia kolibrem nie wynikałoby już bowiem nic takiego jak bycie ptakiem, bycie kręgowcem, bycie zwierzęciem stałocieplnym itd., wynikałby za to szereg rzeczy, które wcześniej z niego nie wynikały. Zarazem jednak ta zmiana w pojęciu kolibra nie oznaczałaby powstania żadnego

zasadniczo nowego pojęcia, niesprowadzalnego do pojęć dotychczasowych.

- (b) Niekiedy zmiana polega na powstawaniu nowych pojęć empirycznych, np. nowych pojęć obserwacyjnych lub percepcyjnych. Przykładowo, można sobie wyobrazić sytuację, w której w naszym otoczeniu pojawiłby się jakiś nowy kolor, różny od wszystkich, które umiemy klasyfikować za pomocą dotychczas używanych przez nas pojęć barw². Ucząc się stopniowo rozpoznawać ten kolor i być może znalazłszy dla niego jakąś nazwę, weszlibyśmy, jak się zdaje, w posiadanie pewnego całkowitemu nowego pojęcia: pojęcia tej właśnie barwy. Zauważmy jednak, że byłaby to w gruncie rzeczy bardzo drobna zmiana z punktu widzenia naszej aparatury pojęciowej, polegająca jedynie na rozszerzeniu dotychczasowego ogólnego pojęcia barwy o pewną kolejną klasę próbek (próbek tego nowego koloru), a więc tym razem byłoby to po prostu ustanowienie pewnej nowej relacji między pojęciem a czymś należącym do świata poza naszymi pojęciami.

Trudno dziwić się tej tendencji do zawężania zakresu możliwych zmian pojęciowych do takich, które nie wyprowadzają nas w istotnej mierze poza pewien z góry dany, aprioryczny zestaw pojęć. Wynika ona z chęci uchronienia naszej racjonalności przed przypadkowością i nieprzewidywalnością, wkradającymi się w nią wraz z radykalnie nowymi sposobami myślenia. Ten konserwatywny rys z całą pewnością obecny jest w klasycznym transcendentalizmie, np. u Kanta, dla którego wszelkie pojęciowe innowacje muszą pozostawać w sztywnych ramach wyznaczanych przez kategorie intelektu. To, jak sztywne są te Kantowskie ramy pojęciowe, widać szczególnie dobrze z perspektywy późniejszego, dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego rozwoju takich dyscyplin jak matematyka czy fizyka, ale także nauk humanistycznych. Z tej perspektywy właściwie żadna z tzw. kategorii intelektu nie zachowała tej konieczności i uniwersalności, jakie przypisywał im Kant, nazywając je apriorycznymi, transcendentalnymi warunkami możliwości doświadczenia. Dla kogoś, czyjemu sercu bliski jest duch filozofii

² Sytuację taką sugestywnie opisują A. Bierce w opowiadaniu *Przeklęta rzecz* (*The Damned Thing*) i H.P. Lovecraft w opowiadaniu *Kolor z przestworzy* (*The Colour out of Space*).