



Patryk Filipowicz

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Antropologia jako doświadczenie człowieka

Doświadczenie człowieka jest podstawowym doświadczeniem antropologii. Antropologia wyrasta z zainteresowania człowiekiem. Przede wszystkim tym jednostkowym, ale i wspólnotowym. Niezależnie czy antropocentrycznie czy sytuując człowieka jako kontekst rozważań, ta dziedzina myśli ludzkiej stawia sobie za cel co najmniej podjęcie refleksji na temat człowieka i jego rzeczywistości. Antropologiczną podstawą doświadczenia w pierwszej kolejności jest człowiek. Innymi słowy można powiedzieć, że doświadczenie człowieka jest podstawowym aktem antropologii i jej odłamów.

Doświadczenie antropologiczne wiąże się z doświadczaniem przez człowieka siebie samego i rzeczywistości. Ciągłe życie jednostki w ruchomym, przez co zmiennym, kontekście (na który składają się między innymi: inni ludzie, zróżnicowane znaczenia zachowań, różnorodne sposoby rozumienia świata, oddziaływanie sił przyrodniczych i duchowych), domaga się stałej, na nowo, pisanej opowieści o sobie samym i świecie. Ilość opowieści generowanych przez pojedyncze osoby pokazuje, iż tłumaczenie sobie świata na swój język jest typowym doświadczeniem wielu jednostek i społeczeństw, natomiast w antropologii znajduje to jedynie bardziej uniwersalny charakter. Takie spojrzenie czyni z antropologii „naukową tłumaczkę” tego, czym jest człowiek i w jaki sposób żyją (żyli) inni ludzie. Jako wiedza teoretyczna, staje się wiedzą o człowieku oraz jego działaniach i wytworach, stanowiąc o symbolicznej (opisowej) reprezentacji zastanej rzeczywistości. Wiedza antropologiczna to jednak nie tylko teoria. Wzbogacona o sferę praktyczną (zalecenia pedagogiczne, wizję człowieka), odślania się nam jako nauka ludzkiego życia, w tym obliczu jest podobna (poprzez obrany cel)

do filozofii życia. Tak dwoiście rozumiana antropologia „pisze” słowniki i przewodniki po kulturze. Kolejne pokolenia mają swoich „antropologów tłumaczy” (badaczy) i „antropologów przewodników” po życiu (pedagogów, wychowawców). Obydwa sposoby uprawiania antropologii pozwalają wskazywać sens ludzkiego życia i ludzkiej rzeczywistości.

Fakt, iż człowiek doświadcza innych ludzi, miejsca oraz czasu wskazuje co najmniej na to, iż człowiek kulturowy nie żyje sam, jest umiejscowiony oraz jest istotą historyczną. Już od narodzin, wrzucony w ludzką rzeczywistość i będąc człowiekiem między ludźmi, doświadcza kultury, stając się równolegle istotą społeczną¹. Oddzielając siebie od innych, potrafi wskazać granice siebie, znajdując także swoje miejsce. Przyjście na świat jest także równoznaczne z „wrzuceniem” w pewien porządek czasowy. W niniejszym artykule zastanowimy się nad tym, na czym polega doświadczenie człowieka.

Doświadczenie

Clifford Geertz, w podsumowaniu antologii *Antropologia doświadczenia* pisze o doświadczeniu jako o „nieuchwytnym pojęciu”, które było przewodnim tematem całego zbioru. Zauważa także, iż pojęcie doświadczenia – w jego odczuciu – raczej nie odpowiadało autorom tekstów, a jednocześnie nie mogli się oni bez niego obejść². W literaturze można napotkać zróżnicowane wyjaśnienia doświadczenia. W ujęciu słownikowym, doświadczenie jest wyjaśniane na najwyższym stopniu uogólnienia jako „spontaniczne poznanie czegoś, co istnieje; rezultat aktu poznania, wyrażony w sądzie (sądach, zdaniach) empirycznym; stan psychiczny będący następstwem aktów doświadczenia”³. Doświadczenie jest kojarzone jako „świadoma czynność uzyskiwania informacji o jakimś przedmiocie przez jego bezpośrednie i naoczne ujęcie, a także rezultat poznawczy tej czynności, sformułowany w postaci sądu lub zdania empirycznego; potocznie – doznawanie, przeżywanie czegoś lub podleganie próbom i ich następstwa (w postaci np. wiedzy i sprawności), a także uczestniczenie w czymś”⁴. Często w pierwszej kolejności wskazuje się na istotną rolę zmysłów, następnie na „percepcję wewnętrzną”

¹ Por. A. Balandynowicz, *Świat dziecka w zmieniającej się przestrzeni życia z perspektywy tożsamości osobowej, społecznej i kulturowo-cywilizacyjnej*, [w:] *Dziecko w rodzinie. Nadzieje i zagrożenia*, pod red. T. Sakowicza, K. Gałsiora, B. Zawadzkiej, Wydawnictwo UJK, Kielce 2011, s. 29.

² Por. C. Geertz, *Zdobywając doświadczenia, autoryzując siebie*, w: *Antropologia doświadczenia*, pod red. Victora W. Turnera, Edwarda M. Brunera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s.394.

³ M. A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. Andrzeja Maryniarczyka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s.673.

⁴ A. B. Stępień, *Doświadczenie*, w: *Leksykon Filozofii Klasycznej*, pod red. Józefa Herbuta, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, hasło s.119-120, cytat: s.119.

kojarzoną z „poznawaniem własnych stanów świadomości”⁵. Dążąc do jak najlepszego poznania i kierując się przekonaniem o możliwości zniesienia odległości pomiędzy poznającym a poznawanym przedmiotem, opisy akcentują również bezpośredniość jako istotną cechę doświadczenia, dodając przy tym aspekt psychologiczny, w postaci wrażeń towarzyszących aktowi poznawania⁶. Celem tak pojmowanego doświadczenia zmysłowego jest wiedza teoretyczna, której towarzyszy refleksja⁷. Ukazane tu próby, starają się w jednej definicji pogodzić zmysłowy i intelektualny charakter doświadczenia. Na tym tle interesująca wydaje się być oderwana od wprost epistemologicznego rozumienia doświadczenia definicja z *Oxfordzkiego słownika filozoficznego*, która wyjaśnia doświadczenie (ang. *experience*) jako: „Zasadnicze – obok świadomości – ognisko zainteresowań filozofii umysłu. Doświadczenie skłonni jesteśmy ujmować jako strumień prywatnych przeżyć, wiadomych jedynie przeżywającemu podmiotowi, a w najlepszym razie – luźno związanych z jakimikolwiek zdarzeniami występującymi w świecie zewnętrznym czy w doświadczeniu innych”⁸. Warto jednak zauważyć, że próba ta podkreśla, iż doświadczenie jest „moje”. Prywatność doświadczenia oraz skupienie się na umyśle pokazuje, iż to ujęcie dotyczy tylko tego, co niezależne od zewnętrznego świata.

Aleksandra Kunce zauważa, że doświadczenie można wiązać z metodycznym badaniem drogą indukcji, na wzór Bacona, wychodząc od empirii do wznoszenia teorii (doświadczenie rozumowe). Może być także kumulowaniem wrażeń, a zatem doświadczeniem empirycznym bez metodologii (Hume). Także może być strumieniem świadomości rozumianym jako strumień przeżyć (na podstawie oksfordzkiego słownika filozoficznego). Na tej podstawie doświadczenie jest swoistym dopuszczaniem do świadomości i prowadzi do jedności z samym sobą i uświadamia swoje horyzonty doświadczenia prowadząc do tego co całościowe, absolutne (Hegel). Doświadczenie może także przywoływać to, co jest źródłowe, czyste i pewne (Husserl). Jest też doświadczenie uchwyceniem zakorzeniania się w świecie, bycia „w”, bycia „tu”, bycia „oto”, bycia „teraz” (Heidegger). Doświadczenie może także dotyczyć tradycji i być językiem mówiącym samym siebie (Gadamer). Może wiązać się z autentycznością, posmakiem wiecznej prawdy, ubóstwem

⁵ M. Czarnocka, *Doświadczenie*, [w:] *Słownik Pojęć Filozoficznych*, pod red. W. Krajewskiego, Wydawnictwo Naukowe „SCHOLAR”, Warszawa 1996, s. 36-37, cytata s. 36.

⁶ Por. *Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań 1998, s. 160-161, cytata s. 160.

⁷ Por. *Słownik filozofii*, pod red. A. Aduszkiewicz, Świat Książki, Warszawa 2004, s. 138.

⁸ S. Blackburn, *Doświadczenie*, [w:] *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowy wydania polskiego J. Woleński, tłum. C. Cieśliński, P. Dziłiński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 90-91.

współczesnego doświadczania (Benjamin). Doświadczenie może być wpisaniem się w porządek relacji społecznych, które wyznaczają ramy identyfikacyjne, a zatem doświadczenie społeczne (Laing). Z drugiej strony może być doświadczeniem mistycznym (Bataille). Doświadczenie może być także ujęte w ramach filozofii spotkania i doświadczenia Innego (Levinas). Nie musi pozostawać bierne, na przykład w sytuacji spotkania, doświadczenie może być dawaniem świadectwa (Tischner)⁹. Można powiedzieć, iż wskazana w ten sposób różnorodność rozumienia doświadczenia dopuszcza płynne przejście pomiędzy tym, co rozumiane jako doświadczenie zewnętrzne, a tym co jest doświadczeniem wewnętrznym. Przyjmuje się, iż doświadczenie wewnętrzne jest źródłem informacji o przeżyciach „ja”. Wpisując się w dorobek myśli Diltheya, który wprowadził kategorię rozumienia¹⁰, doświadczenie wewnętrzne jest czasem utożsamiane z rozumieniem i jako takie bywa traktowane jako podstawa nauk humanistycznych¹¹. W tym znaczeniu doświadczenie człowieka oznaczać będzie rozumienie człowieka.

Doświadczenie człowieka jako doświadczenie relacji „Ja-Inny”

Doświadczenie człowieka to doświadczenie zarówno tego co „moje”, a także tego, co należy do drugiego człowieka oraz tego, co jest nam wspólne. Jest to rodzaj doświadczenia w oparciu o dotyk, rozmowę, ale i kontakt bez słów, milczącą obecność i napięcia z nią związane. Doświadczenie człowieka wiąże się z doświadczeniem spotkania z Innym. Chociaż spotkanie z drugim człowiekiem należy do pierwotnych i bodaj najczęstszych doświadczeń w życiu, zjawisko spotkania stało się przedmiotem bardziej wnikliwej refleksji dopiero w dwudziestym wieku. Miało to miejsce przede wszystkim za sprawą między innymi takich filozofów jak Rosenzweig, Buber, Ebner, Levinas, Stein, Tischner. Prowadzona w tym nurcie refleksja stała się także inspiracją dla rozwoju pedagogiki opartej o dialog¹². Wśród rozważań podejmujących zagadnienie spotkania odnajdujemy także

⁹ A. Kunce, *Jak bywa rozumiane doświadczenie?*, [w:] *Doświadczenie i obraz*, pod red. A. Kuncce, A. Węgrzyniak, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2010, s. 5-9.

¹⁰ Por. W. Dilthey, *Rozumienie*, [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 187-189.

¹¹ Por. T. Buksiński, *Przemiany doświadczenia*, [w:] *Doświadczenie*, pod red. T. Buksińskiego, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2001, s. 9.

¹² W literaturze odnajdujemy także pojęcie „inkontrologii” odnoszące się bezpośrednio do tych dziedzin wiedzy, które zajmują się zjawiskiem dialogu, spotkania oraz tego co intersubiektywne. Inkontrologia obejmowałaby zatem zarówno filozofię spotkania jak i wyrastające z niej rozmaite dziedziny wiedzy. Por. K. Skurjat, *Znaczenie i wartość. Studia z polskiej filozofii kultury XX wieku*, Wrocław 2002, s. 15.

koncepcję Andrzeja Nowickiego, który jest autorem teorii spotkania w rzeczach¹³. Warto zauważyć, że także zapoczątkowana przez Edwarda Halla proksemika, zajmując się badaniem dystansów personalnych, otworzyła w dwudziestym wieku nowy rozdział w humanistyce związany ze zjawiskiem „przestrzenności” spotkania, wskazując na zależność jakości spotkania od uwarunkowań przestrzennych¹⁴. Dochodzi tu już do charakterystycznego dla wąskich dyscyplin badawczych urzeczowienia sytuacji spotkania i szukania powtarzalności oraz wymierności w badanym przedmiocie.

Według Emmanuela Levinasa spotkanie jest możliwe ponieważ jest związane z ruchem i ukierunkowaniem bytu, który zawsze zmierza „od siebie” ku „Innemu” w stronę Nieskończoności. Dodaje przy tym, że różnice pomiędzy Ja a Innym nie zależą od żadnych właściwości ani dyspozycji psychologicznych ujawniających się w trakcie spotkania. Ukierunkowanie bytu w stronę Nieskończonego, jako podstawowa orientacja, to główna teza jego rozprawy *Całość i nieskończoność*¹⁵. Sytuacji wyjścia ku Innemu towarzyszy ukryte założenie, że Ja oraz Inny to dwa odseparowane od siebie byty, które nie tworzą ze sobą całości. Drugie założenie mówi nam, że Ja, jako tożsamość, w tym co Toż-Same nie posiadam Innego. Tym samym Inny nie jest w mojej mocy: „Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym; Obcym, który zakłóca moje <u siebie>. W stosunku do niego nie mogę *móc*, nie mogę mieć żadnej władzy. Wymyka się on mojemu panowaniu w istotny sposób, nawet jeżeli nim dysponuję”¹⁶. Na tej podstawie wydaje się, że spotkanie opisane przez Levinasa, najprościej sprowadzić do sytuacji, w której Ja oraz Inny nie tworzymy całości i nie posiadamy siebie. Chociaż nie jesteśmy całością, to nie jest to apologia granicy oraz dystansu i zupełnego rozproszenia ponieważ w sytuacji spotkania jest także pewna wspólna przestrzeń, miejsce wspólnego obcowania czyli miejsce wspólnoty. Wspólnota obcowania jednak nie jest całością, by to zrozumieć warto wyjść od omówienia stron spotkania.

Co to znaczy być Ja? Kim jest Ja? Jak pisze Levinas „Być Ja – to mieć za swą treść tożsamość, niezależnie od indywidualności, jaką można czerpać z pewnego systemu odniesień. Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, ale bytem, którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdywaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza. Jest tożsamością we właściwym sensie, źródłowym dziełem identyfikacji.

¹³ A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, PWN, Warszawa 1974; *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991.

¹⁴ Por. E. Hall, *Ukryty wymiar*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2009.

¹⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, PWN, Warszawa 2002, s. 256.

¹⁶ Tamże, s. 26.

Ja jest tożsame nawet w swoich przemianach. Przedstawia je sobie i myśli o nich. Uniwersalna tożsamość, zdolna ogarnąć wszelką różnorodność, wspiera się na tożsamości podmiotu, pierwszej osoby¹⁷.

Oto Ja staje wobec Innego. Kim jest Inny? Jako przykład Absolutnie Innego Levinas podaje drugiego człowieka¹⁸. Natomiast w najbardziej radykalnej postaci refleksja dotycząca Innego zakłada, że Absolutnie Inny to ten, który jest w pełni odseparowanym bytem. Jedyna relacja jaka może zaistnieć pomiędzy Ja a Innym to relacja mowy. Od tego momentu refleksja odsłaniająca metafizykę doświadczenia człowieka daje się przełożyć na sferę przydatną antropologii. Spotkanie „człowiek – człowiek” może być spotkaniem z tym co „absolutnie Inne”, można powiedzieć, że na tej podstawie jest spotkaniem absolutnym szczególnie, gdy drugi człowiek nie mieści się „na tej samej płaszczyźnie” co Ja¹⁹. Wydaje się także, że doświadczenie drugiego człowieka jest wpisane w naturę ludzką już od momentu narodzin, ale jego jakość może być wynikiem czynników kulturowych. Spostrzeżenia dostarczone przez Levinasa bardzo czytelnie podjęte zostały przez Józefa Tischnera i przełożone na opis relacji międzyosobowego dialogu. Otworzyło to autorowi *Filozofii dramatu* drzwi do dalszej refleksji na temat pola obcowania człowieka z drugim człowiekiem.

Pola obcowania człowieka z człowiekiem

Tischner wskazuje, iż doświadczenie człowieka zachodzi w określonym polu obcowania – rzeczowym oraz intencjonalnym²⁰. W polu rzeczowym człowiek jest doświadczany podobnie jak przedmioty badań w naukach przyrodniczych. Innymi słowy można powiedzieć, że człowiek staje się „przedmiotem wiedzy”. W polu rzeczowym możemy uzyskać wiedzę na przykład na temat odległości pomiędzy mną a drugim człowiekiem (proksemika), wiedzę na temat budowy ciała (anatomia, morfologia), wiedzę na temat wybranych determinantów zachowań (psychologia, psychiatria). W polu rzeczowym poszczególne przedmioty są „obok” siebie²¹. Ponieważ wiedza o człowieku, uzyskana w polu rzeczowym, jest mierzalna, występują tu zjawiska o charakterze ilościowym, brak natomiast na przykład zjawiska wzajemności, które – rozpatrywane poza czystą sferą zachowania – przynależy do różnic jakościowych, niemierzalnych. Doświadczenie jakościowe można ująć tylko w polu intencjonalnym, które umożliwia rozumienie

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ Tamże, s. 26-27.

¹⁹ Tamże, s. 110.

²⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 291-295.

²¹ Tamże, s. 292.

intencjonalności człowieka, na przykład dlaczego tu jest; co czuje; dlaczego cierpi; jakie są jego pragnienia²², bądź – używając określenia upowszechnianego przez Levinasa – jaką wyraża *nędzę*²³. Tischner dopuszcza pola intencjonalne, na których – jak zauważa – mogą *spotkać się* z Innym jako współpracownikiem, przeciwnikiem, władcą lub podwładnym. Mogę także oddać mu prawo bytu, uznając po prostu jego obecność w danym miejscu²⁴. Co jest warte podkreślenia, człowiek może przebywać w kilku polach jednocześnie. Nic nie stoi na przeszkodzie by być w tym co mierzalne i ilościowe a jednocześnie przebywać w jednym bądź kilku polach intencjonalnych wobec innych ludzi. Podobnie nic nie stoi na przeszkodzie bym potrafił określić jak daleko jest ode mnie drugi człowiek w tym samym pokoju, a jednocześnie by łączyła nas wzajemność. Od obrania pola obcowania zależy, czym *spotkanie* (jako przedmiot opisu) jest. Spotkanie, w ujęciu filozofów dialogu, zawsze dotyka problemu wartości, tego co ma związek z polem intencjonalnym i chociaż jest znacznym obszarem, który nadaje sens temu pojęciu, to nie wyczerpuje w pełni możliwości opisu zjawiska.

Myśl Levinasa usytuowana jest w nurcie filozofii dialogu. Tu można zauważyć różne rozmieszczenie akcentów pośród jej przedstawicieli. Levinas sytuuje swoją refleksję na poziomie mocno metafizycznym, ogólnym, wpisując rozważania w perspektywę Nieskończoności, wyjścia „ku”. Jest to także linia Rosenzweiga, myślenia szerokiego, dotykającego wszechświata. Nieco inaczej, bardziej „pragmatycznie” można powiedzieć, prowadził swą myśl Martin Buber. Jego wydzielenie sytuacji „ja-Ty” jako osobnej jakości wprowadza na tory myślenia o Drugim (w domyśle człowieku): „Jeśli postrzegasz w sobie indywiduum, wtedy niejako widzisz tyle z człowieka, ile widzimy Księżycy; dopiero człowiek z człowiekiem tworzą kompletny obraz. Jeśli postrzegasz w sobie zbiorowość, wtedy niejako tyle widzisz z człowieka, ile widzimy Drogi Mlecznej; dopiero człowiek z człowiekiem tworzą określoną formę”²⁵. Ukazane sposoby myślenia o doświadczeniu drugiego człowieka wskazują na moment wyjścia, kierowania się ku zewnętrżności, otwierania się.

Interesującą koncepcję doświadczenia człowieka wskazał także Karol Wojtyła. Jak podaje Jan Galarowicz „Wojtyła uznaje za punkt wyjścia antro-

²² Tamże, s. 293.

²³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...* dz. cyt., s. 256.

²⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu...* dz. cyt., s. 295.

²⁵ M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Fundacja „Alatheia” - Wydawnictwo „Spacja”, Warszawa 1993, s. 131.

pologii filozoficznej doświadczenie człowieka”²⁶. Doświadczenie człowieka wg Wojtyły obejmuje 4 typy doświadczeń: własnego wnętrza, siebie od zewnątrz, wnętrza drugiego człowieka, doświadczenie drugiego człowieka od zewnątrz. W takim „uchwyceniu” doświadczenia upatrywał on pełnię antropologii²⁷. Pisząc o doświadczeniu w ujęciu Wojtyły Galarowicz zauważa: „Człowiek jest pierwszym, najbliższym i najczęstszym przedmiotem doświadczenia. Doświadczenie człowieka zawsze współtowarzyszy innym doświadczeniom. Człowiek jest tego typu rzeczywistością, która jest podmiotem a zarazem przedmiotem doświadczenia”²⁸. Wojtyła – jak zauważa Galarowicz – jest bliższy filozofii świadomości niż filozofii bytu. Preferuje tym samym doświadczenie wewnętrzne. Doświadczam siebie od wewnątrz, z pozycji swojego centrum osobowego. Natomiast nie jestem w stanie doświadczać w ten sposób drugiego człowieka (z pozycji jego centrum osobowego)²⁹.

Doświadczenie człowieka kulturowego

Aby kontaktować się z drugim człowiekiem i by rozumieć drugiego człowieka nie potrzeba słów. Można drugiego zrozumieć również poprzez dzielenie z nim kontekstu kulturowego. Poprzez doświadczenie wspólne (wg niektórych stanowisk wystarczy współuczestnictwo w danej sytuacji, nie trzeba natomiast współodczuwać tego co inni). Rozumienie kultury może zależeć od tego, do kogo lub pomiędzy kim zachodzi badany komunikat, bo przecież teksty kultury mogą być wysokiego lub małego kontekstu. Jak zauważa Renato Rosaldo: „ludzie, których biografie w znacznym stopniu na siebie zachodzą, potrafią komunikować bardzo bogate treści w telegraficznym skrócie. Ludzie, których łączy podzielana, skomplikowana wiedza o własnym świecie, wychodząc od wspólnego kontekstu, potrafią mówić poprzez aluzje, podczas gdy pisarze we współczesnym świecie słowa drukowanego muszą jasno artykułować rzeczy na użytek stosunkowo słabo znanych sobie czytelników”³⁰. Dalej dodaje: „Natomiast powieści realistyczne i etnograficzne monografie muszą nieustannie stwarzać własny kontekst, opisując scenery, przedstawiając bohaterów, wyjaśniając techniki polowania”³¹. Wniosek – teksty tego typu, pełne aluzji, mówią jedynie „w kontekście podzie-

²⁶ J. Galarowicz, *Pozwolić mówić doświadczeniu. Doświadczenie człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*, w: „Przegląd powszechny” 1986, nr 7/8 (779-80/86), s. 66-75. s. 66.

²⁷ Por. tamże, s. 69.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 73.

³⁰ R. Rosaldo, *Łowy Ilongotów jako opowieść i doświadczenie*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, pod red. V. W. Turnera, E. M. Brunera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 119.

³¹ Tamże, s. 120.

lanej wiedzy³². Jest to przejaw doświadczenia człowieka we wspólnocie. Wspólnota doświadczeń wiąże się z jakością spotkania z drugim. Warto w tym miejscu odnieść się do Diltheya, który podkreślał, iż przeżycia mogą być wzajemnie zrozumiałe poprzez wspólnotę, która „uzewnętrznia się w tożsamości (*Selbigkeit*) rozumu, w uczuciach sympatii, we wzajemnych powiązaniach w zakresie praw i obowiązków, którym towarzyszy świadomość powinności³³”.

Uzewewnętrznianie doświadczenia

Doświadczenie człowieka jest możliwe także dlatego, iż jako ludzie wyrażamy się, potrafimy uzewnętrzniać swoje przeżycia oraz dzielić się swoimi doświadczeniami z innymi ludźmi. W jaki sposób jest możliwe uzewnętrznianie? Jak mogę pokazać siebie innym, dzięki czemu mogę dostrzec innych ludzi? Ja oraz inni ludzie mamy możliwość manifestowania swoich przeżyć na przykład w zewnętrzne – obecne w kulturze – dzieła. Mogę tego dokonać Ja, może tego dokonać Inny. Z tego samego powodu, dzięki wychodzeniu ku innym ludziom, kultura jest znakiem obecności, jest świadectwem doświadczenia człowieka. W pewnym sensie możemy powiedzieć, iż kultura jest sferą dostępną dla przekraczających siebie bytów; sferą uzewnętrzniania się naszych intencji, doświadczeń. To, co wewnętrzne (intencje jednostek), manifestując się w kulturze, staje się zewnętrznością człowieka i uzyskuje rzeczowy charakter. Sposoby uzewnętrzniania tego, co przeżywają jednostki są różne, mogą przebiegać zarówno w tym co materialne jak i niematerialne. Powróćmy zatem do pytania o manifestacje doświadczenia. W jaki sposób realizują się nasze ekspresje? W jaki sposób to, co wewnętrzne może zostać dostrzeżone? Podejmując problem doświadczenia wewnętrznego, Dilthey zauważył, iż w świecie zmysłów realizują się ekspresje życia, są one „wyrazem świata duchowego”. Dilthey dokonał podziału ekspresji na trzy klasy. Pierwsza – to pojęcia, sądy oraz większe, zgodne z normą logiczną, twory myślowe. Ten sposób uzewnętrzniania doświadczeń polega na rozumieniu i manifestowaniu treści myślowej. Można powiedzieć, że jest to pewna wiedza teoretyczna³⁴. Druga klasa ekspresji to działania. Czyny nie określają pełni życia i całego wnętrza człowieka, ponieważ w trakcie wykonywania danej czynności, pozostały potencjał człowieka jest jakby „uśpiony”. Idąc za Diltheyem można

³² Por. tamże, s. 120.

³³ Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1967, s. 181.

³⁴ Dilthey o tej formie ekspresji pisze, iż jest to część składowa nauki, a w dalszej części używa określenia „wiedza”, które odróżnia od działania i myślenia oraz sądów w oparciu o obserwacje. Por. tamże, s. 187-189.

powiedzieć, że działanie „odrywa się od całokształtu głębi życia”³⁵. Trzecią klasą ekspresji są ekspresje przeżycia. Wyrażają one to, co nieuświadomione, dziś możemy powiedzieć, że wyrażają to, co podświadome. Przeżycia uwidaczniają się w autentyczności zachowań. Maskowanie, kłamstwo, złudzenie – to zakłócenia pomiędzy ekspresją a tym, co duchowe (przeżyciem). Dilthey dodaje, że codzienność jest poddana chwilowemu interesowi, co ma wpływ na to, iż ludzie zmieniają stanowiska przez co w świecie możemy doświadczać złudzenia, zamiast autentycznej ekspresji przeżyć. Dalej Dilthey zauważa – dziś możemy powiedzieć, że jest to sąd romantyczny i romantyczna wizja sztuki – że gdy „w wielkich dziełach to, co duchowe, odłącza się od swego twórcy, poety, artysty, pisarza, wkraczamy w dziedzinę, w której kończy się złudzenie. Żadne naprawdę wielkie dzieło sztuki, na mocy relacji, o których jeszcze będzie mowa, nie może mieć obcą swemu autorowi treścią duchową, a nawet w ogóle nie chce niczego mówić o autorze. Prawdziwe samo w sobie, stoi ono – pewne, widoczne, trwałe. Dzięki temu możliwe jest jego pewne, zgodne z wymogami sztuki, rozumienie. Tak powstaje między wiedzą a działaniem sfera, w której życie ujawnia swoje głębie, niedostępne obserwacji, refleksji i teorii”³⁶.

Rozdzielenie jakiego dokonał Dilthey jest obrazem analitycznym, wydobywaniem trzech jakby osobnych fragmentów ekspresji doświadczenia. Wpisuje się tym samym w dziewiętnastowieczny sposób opisu zjawisk. Jednak przeżycie „nigdy nie jest izolowanym, statycznym tekstem. Zawsze łączy się z czynnością o charakterze procesualnym, formą czasownikową, działaniem osadzonym w konkretnej sytuacji społecznej, z żywymi ludźmi, w danej kulturze i epoce historycznej”. Słowo – czyn – przeżycie wiążą się ze sobą i odnaleźć je można w różnych tekstach kultury, w wytworach materialnych oraz zachowaniach poszczególnych ludzi. Utwór muzyczny należy odegrać, podobnie odprawić obrzęd, opowiedzieć bajkę lub historię, odegrać dramat. Te wszystkie czynności sprawiają, że teksty kultury zyskują zdolność przekształcania rzeczywistości i umożliwiają ludziom ponowne przeżycie swojego dziedzictwa kulturowego. Zatem ekspresje nie są abstrakcją, aktualizują one pewne teksty a co za tym idzie pewne znaczenia oraz powołują nowe³⁷.

Podobny ton można znaleźć w pismach Tadeusza Kotarbińskiego, który wskazuje na wagę czynu w manifestowaniu swojej podmiotowości: „Słowo starczy więc czasem za czyn. Ba, raczej prawda, że w ogóle słowo jest czynem – mówienie jest zachowaniem się aktywnym. Czynniej zachowuje się mówca niż bierni

³⁵ Tamże, s. 188.

³⁶ Tamże, s. 189.

³⁷ Por. E. M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, pod red. V. W. Turnera, E. M. Brunera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 15.

słuchacze”³⁸. A zatem czyn jest „procesem sprawczym”, jest „pewną akcją”. Kotarbiński znosi podział na czyn i myśli czyli podział na człowieka czynu (praktyka) oraz na człowieka myśli i słowa (teoretyka). Zauważa, że samo myślenie także jest swego rodzaju czynem. Nawet pisząc o doświadczeniu wewnętrznym zauważa: „Że zaś ten, kto «bije się z myślami», kto przeżywa «zmagania się wewnętrzne», też, jako taki właśnie, napręża się i odpręża (a przeto powściąga i wzbudza jakieś ruchy wewnątrz swego ciała przynajmniej) – tego tylko domyślać się można z objawów i z podobieństwa wyczuwanych w doświadczeniu osobistym stanów przy myśleniu i przy pracy, skierowanej na zewnątrz”³⁹. Przy okazji omawiania tematyki czynu Kotarbiński podejmuje także problem opozycji czynne – bierne, które to spostrzeżenie może stanowić komentarz do problemu tematyki doświadczenia biernego i czynnego opisane na początku rozdziału. Zauważa, że „bryła martwa jest skończenie bierna, dzielny człowiek – szczytowo aktywny”⁴⁰. Zdaje się, że to rozróżnienie czytelnie obrazuje ważność czynu z uwagi na bycie podmiotem. Dodaje także, że pomiędzy są zachowania pośrednie i to, gdzie w przyrodzie zaczyna się zachowanie czynne, ciężko stwierdzić, co tym bardziej przemawia za doświadczeniem jako czynem. Celem czytelności opisu Kotarbiński wprowadził kategorię sprawcy. Sprawca to ktoś, kto wysilił się umyślnie w jakimś celu⁴¹.

Do czynu odsyła także Wojtyła, pokazując, że doświadczenie czynu jest najważniejszym doświadczeniem, ponieważ w czyn angażuje się cały człowiek. Tak rozumiany czyn jest rzeczywistością fenomenologiczną. Poza tym czyn jest faktem i jednocześnie pozostaje w aksjologii. Dlatego też, jak zauważa Galarowicz, docenienie czynu w myśli humanistycznej, może pogodzić dwa stanowiska: nurt arystotelesowsko-tomistyczny, który patrzy na człowieka z zewnątrz oraz nurt fenomenologiczny, który patrzy z perspektywy „od wewnątrz”. Poza tym czyn to rzeczywistość na wskroś empiryczna, tzn. rzeczywistość dana⁴².

Integralność działania, myślenia oraz sfery przeżyć dostrzega także Roman Ingarden, który – co zostało zauważone przy omawianiu doświadczenia czasu – wskazał, iż to czyn jest tym, co ocala podmiot w obliczu siły jaką jest rozpraszająca zjawiska właściwość czasu. Można powiedzieć, że znaczenie czynu dokonuje się w teraźniejszości. Nie jest to uwolnienie znaczenia, które można utożsamić

³⁸ T. Kotarbiński, *Czyn*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1934, s. 6.

³⁹ Tamże, s. 8.

⁴⁰ Tamże, s. 10.

⁴¹ Kotarbiński wskazuje na cel podrzędny i nadrzędny oraz na cele jednostkowe i wspólne. W kontekście traktowania doświadczenia jako pewnej aktywności, przyjęcia ale i uzewnętrznienia „czegoś”, interesujące może się wydawać rozpatrzenie zagadnienia doświadczenia „podrzednego” i „nadrzednego”, z uwagi na cel jaki towarzyszy doświadczającemu.

⁴² J. Galarowicz, *Pozwolić mówić doświadczeniu...* dz. cyt., s. 73-74.

z historyczną genezą intencji autora. Tekst wykonywany staje się dopiero wtedy żywy i aktywny gdy „zabrmi”, gdy udzieli się mu głosu⁴³.

Antropologia doświadczenia wskazuje na doświadczenia typowe i „odświętne” (nietypowe), jednostkowe i społeczne. Można powiedzieć, że czyny – ze względu na treść i sposób manifestacji – mogą być standardowe, wpisane w przeszłość, a więc odtwórcze, bądź twórcze, nowatorskie, poszukujące nowych rozwiązań czyli skierowane w przyszłość. Można podkreślić, iż te ostatnie niosą ze sobą pewne ryzyko nieskuteczności, a nawet swoistej „anty kultury”. W praktyce mogą też pewne formy ekspresji okazać się nieczytelne dla odbiorcy.

Podkreślenie czynu dla kształtowania kultury zdaje się odbiegać od stanowiska Dilthey’a, który nieco inaczej rozmieścił akcenty swojego rozumienia kultury. Jak zauważa Zbigniew Kuderowicz, Dilthey interpretował wytwory kultury jako ekspresję psychicznych przeżyć i postaw twórców. Przywiązywał tym samym znaczną wagę do przeżyć i postaw, do sposobów przeżywania świata. Nie podkreślał wagi wiedzy o świecie i refleksji nad światem, tym samym w stanie przeżycia szukał głównych praw rządzących egzystencją człowieka⁴⁴.

Jednak w myśli Diltheya także można odnaleźć wagę czynu i jego integralny związek z przeżyciami. Można powiedzieć, że Dilthey rozumiał przeżycie jako postawę człowieka wobec świata, jako zaangażowania – aprobujący lub dezaprobuujący otoczenie, zależny jednak od działania. Otoczenie człowieka jest, według Diltheya, czymś obojętnym, neutralnym. Człowiek ustosunkowuje się do otoczenia w zależności od tego, czy zjawiska w otoczeniu (rzeczy i ludzie) sprzyjają jego działalności, czy też jego czyny hamują. Podsumowując, przeżycie powstaje wówczas, gdy człowiek zajmuje postawę wobec otoczenia, gdy wyraża swój stosunek do otoczenia⁴⁵. Ową rolę zaangażowania dostrzega też Abrahams, gdy pisze, iż intensywność doświadczenia, często świadczy o ocenie doświadczenia jakiegoś jako „Wielkie Wydarzenie”. Osoby angażujące się w działanie, bardziej skłonne są do przeżywania i skalowania zdarzeń w kategoriach głębokiego, ważnego doświadczenia. Jak dodaje Abrahams, wielkie wydarzenia to takie, w które ludzie są zaangażowani i oczekują po nich przemiany. Często przed nimi następują jakieś działania przygotowawcze. Na przykład obrzędy inicjacyjne⁴⁶. Manifestacje doświadczenia mogą przybierać także formy mniej lub bardziej inwazyjne wobec innych ludzi. O tym, jak manifestuje się doświadczenie może świadczyć także

⁴³ Por. E. M. Bruner, *Przeżycie i jego ekspresje...* dz. cyt., s. 19-20.

⁴⁴ Por. Z. Kuderowicz, *Dilthey...* dz. cyt., s. 25.

⁴⁵ Por. Tamże, s. 38-39.

⁴⁶ Por. R. D. Abrahams, *Doświadczenie zwyczajne i niezwykle*, w: *Antropologia doświadczenia*, pod red. V. W. Turnera, E. M. Brunera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 72-73.

stosunek do miejsca. Inne są manifestacje ludzi „zadomowionych”, doświadczających domu i zakorzenienia; te – bardziej wrastają w przeszłość; inne są manifestacje osób oderwanych, poszukujących, jakby skierowane w nieokreśloną przyszłość. Te ostatnie zachowania są charakterystyczne dla sztuki awangardowej.

Doświadczenie człowieka – powszechność antropologii?

Doświadczenie człowieka jest doświadczeniem typowym. Jako ludzie doświadczamy siebie nawzajem. Dlatego też doświadczenia antropologa, jako doświadczenia pewnej oczywistości, nie różnią się od doświadczeń innych ludzi, przez co każdy – w życiu prywatnym – w pewnym sensie może być „antropologiem” tłumaczącym sobie siebie samego i konteksty swojego życia, od narodzin po śmierć, a czasem nawet w szerszej perspektywie wieczności. Antropologia jako dziedzina naukowa przynosi wiedzę, która dotyka możliwie szerokiego kontekstu, dąży do tego, co ogólne i stara się przy tym unikać myślowych skrótów, przeskoków. Nie jest oczywiście w tych staraniach wolna od pomyłek. Dlatego przekonuje Frederick Turner, gdy pisze o uprawianiu antropologii na wzór bycia dzieckiem. Wskazując na sytuację poznawania zróżnicowanego i zmiennego świata przez dziecko oraz obcej kultury przez antropologa, pisze: „Tylko dlatego, że znaki są zmienne, a samo społeczeństwo nie decyduje raz na zawsze, co znaczą używane przezeń znaki, lecz nadal określa ich znaczenie za pomocą refleksyjnych gatunków ekspresji, takich jak obrzęd, karnawał, teatr, sztuka i tak dalej, w pancerzu kontekstualnych znaczeń pojawia się szczelina, przez którą może wpełznąć antropolog (albo dziecko). Potknięcia popełnione przez adepta mieszczą się w granicach błędu przewidzianych przez system, a podczas kolejnych poprawek i korekt zarówno adept, jak i społeczeństwo zmieniają się nawzajem”⁴⁷. Innymi słowy można powiedzieć, że ludzie dojrzewają razem, a wraz z nimi każdorazowo dojrzewa antropologia.

⁴⁷ F. Turner, *Refleksyjność jako ewolucja w książce Walden Thoreau*, w: *Antropologia doświadczenia*, pod red. V.W. Turnera, E.M. Brunera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 86.