

Fenomenologia doświadczenia granicznego w ujęciu Józefa Tischnera

Joachim PIECUCH
Opole

ABSTRACT

The author of the paper distinguishes four paradigms of phenomenological analysis that one can distinguish in Józef Tischner's philosophical writing. Each of these paradigms captures the issue of the genuine source of phenomenological experience. This genuine source can be provided with: transcendental 'I', axiological 'I', *Dasein*, or the relationship to another man. By developing the latter, i.e. the paradigm based on the experience of meeting (dialogue), Tischner makes the foundations for his *Philosophy of Drama* (in Polish: *Filozofia dramatu*) which should be interpreted, as Piecuch argues, in terms of the possible ways to conduct phenomenological analysis. The peculiarity of this way is that it aims at grasping various aspects of the border experience in which a man experiences the limits of one's own thinking, activity and sensing.

DOŚWIADCZENIE ŹRÓDŁOWE I SENS

Tischner był fenomenologiem. W zamęcie operowania różnymi pojęciami, częstokroć mętnymi i dowolnymi, w wirze tworzenia ustawicznie nowych pojęć i formuł nierzadko przekształcających się w czczą spekulację, fenomenologia miała przynieść otrzeźwienie. Sprawą kluczową w badaniach filozoficznych miało być doświadczenie. Tylko ono mogło zagwarantować dotarcie do rzeczy takich, jakimi naprawdę są. Twórca fenomenologii, Edmund Husserl, wyraził to zwięźle w hasle: „z powrotem do rzeczy” (*Zurück zu den Sachen*). Nie każde doświadczenie gwarantuje nam jednak oczekiwany dostęp do rzeczy. Chodzi o to, aby w badaniach danego przedmiotu poszukiwać takich doświadczeń, które stanowią podstawę jego poznania i są źródłem pewności, iż to poznanie jest w tym

przypadku prawdziwe. Dopiero z tych doświadczeń podstawowych może wywodzić się wszelka inna wiedza o badanym przedmiocie. Owe bezpośrednie doświadczenia, umożliwiające nam podstawowy dostęp do przedmiotu, fenomenologowie nazywają doświadczeniem źródłowym lub doświadczeniem pierwotnym.

Fenomenologia nie jest niczym innym jak właśnie poszukiwaniem takich doświadczeń źródłowych. Kto dotarł do ich sfery, może być pewny swej wiedzy, bo dopiero na tym poziomie przedmioty objawiają się takimi, jakimi w rzeczywistości są. Jednakże co to znaczy dotrzeć za pomocą źródłowej formy dostępu do przedmiotu? Co to znaczy pozwolić przedmiotowi objawić się takim, jakim jest? To znaczy: odkryć jego sensy. Każdy przedmiot posiada jakieś sensy, które zwykle są przed nami ukryte. Badanie fenomenologiczne polega na wydobywaniu ich na jaw i próbie dotarcia do sensu podstawowego, bez którego nie moglibyśmy w ogóle stwierdzić, czy mamy do czynienia z danym bytem, czy też z innym. Dopiero po dotarciu do sensu pierwotnego jesteśmy w stanie formułować zasadne i prawomocne sądy o przedmiotach. Poszukiwanie doświadczeń źródłowych jest więc w ostatecznym rozrachunku badaniem sensów poszczególnych bytów. Tischner powie, że fenomenologia „od początku do końca jest filozofią sensu”¹, bo „wszystko co jest, jest jako coś, co posiada sens przedmiotowy. Nie ma innego dostępu poznawczego do przedmiotu, jak poprzez sens” (Tischner 1982: 22).

CZTERY PARADYGMATY BADANIA POJĘCIA ŹRÓDŁOWOŚCI

Uwaga Tischnera jako fenomenologa skierowana była — jakżeż mogłoby być inaczej — na doświadczenia źródłowe. Jego poszukiwania idą zasadniczo w dwóch kierunkach. Pierwszy wyznaczony jest dokonywaniem opisu doświadczenia źródłowego określonych badanych fenomenów i ustalania ich sensów. Drugi z kolei związany jest z zapytywaniem o zasady prawomocności doświadczenia źródłowego, czyli z badaniem założeń i horyzontów, w ramach których owe źródłowe badania się przeprowadza. Jednym słowem, Tischner pyta, jak możemy w ogóle dotrzeć do poziomu źródłowości. Co umożliwi nam wgląd w tajniki sensów? Co trzeba założyć albo jakie warunki muszą być spełnione, aby sens badanego zjawiska do nas przemówił, nam się ujawnił?

W pierwszej kwestii, czyli w stosowaniu metody opisów fenomenologicznych i docierania do istoty zjawiska, dostarczenia jego oglądu kra-

¹ Por. Tischner, Osiatyński (2000).

kowski filozof okazuje się bezsprzecznie niedoścignionym mistrzem. Jest niemal coś zagadkowego i zadziwiającego w genialnym stosowaniu przez niego metody fenomenologicznej. Przedmiotem jego zainteresowania zaś był przede wszystkim człowiek. Interesuje go też sprawa Boga, ale zawsze w nawiązaniu do człowieka.

W drugiej kwestii myśl Tischnera ewoluuje. Zagadnienie wyjaśnienia, co może być miejscem genezy źródłowych sensów, ulega zmianie. Zmienność ta rzuca nam światło na rozumienie tego, jak Tischner dochodzi do odsłaniania coraz to nowych sensów badanych fenomenów. Obie kwestie: ustalenie tego, co może uchodzić za podstawę docierania do sensów, i sprawa tego, co nam się przy tej okazji odsłania, pozostają ze sobą ściśle związane. Przy czym musimy wiedzieć, że nigdy nie osiągniemy stanu pełnej prezentacji sensów. W zależności od tego, co uznamy za pierwotne „miejsce” ich generowania, pewne sensory staną się dla nas dostępne, inne zaś pozostaną zakryte.

Tischner niestrudzenie drażył sprawę odkrycia najbardziej pierwotnej przestrzeni, z której mogą się wyłonić sensory otaczającego nas świata, sensory bytu, sensory człowieka i sens Boga. Rozwój jego poglądów w tej podstawowej kwestii wyznaczony był spotkaniami z myślą filozofów, którzy na niego szczególnie oddziałali. Należą do nich w sposób paradygmataczny: Edmund Husserl i związany z nim spór o Ja transcendentalne, Max Scheler i myślenie według wartości, Martin Heidegger i odkrycie czasowego charakteru *Dasein* oraz Franz Rosenzweig i Emmanuel Lévinas, i ich koncepcja spotkania i dialogu. Każdemu z wymienionych filozofów przypada kluczowa rola w poszczególnych etapach formułowania się poglądów krakowskiego filozofa. Podkreślenia domaga się fakt, że mimo odmienności teorii recypowanych przez Tischnera droga rozwoju jego myśli naznaczona była konsekwencją i nie można w niej znaleźć żadnych cech niespójności. Późny Tischner nie przeczy poglądom wczesnego Tischnera. Raczej mamy tu do czynienia z ustawicznym pogłębianiem własnego stanowiska, jego precyzowaniem. Analizując poglądy zarówno kluczowych, jak i pozostałych filozofów, Tischner prowadził z nimi dialog, który raz to polegał na krytycznym przyjmowaniu ich teorii i ich pogłębianiu, innym razem zaś na ich kwestionowaniu.

Przyjrzyjmy się bliżej czterem paradygmatom wyznaczającym Tischnerowskie próby docierania do sfery źródłowości, czyli genezy sensów. Pierwszy paradygmat wyznacza idea Husserlowskiego Ja transcendentalnego. W pochodzącej od Husserla fenomenologii Tischner znalazł dogodne narzędzie opisu sensotwórczej relacji zachodzącej między podmiotem poznawczym a przedmiotem poznawanym. Przyjmując zaś, iż fenomenologia, zgodnie ze swoim założeniem, nie jest żadnym stanowiskiem on-

tologicznym, lecz metodą mówiącą, jak mamy badać zjawiska, Husserl zajął się analizą aktów spostrzeżeń. Nie gdzie indziej bowiem, lecz jedynie w spostrzeżeniach mamy do czynienia ze zjawiskami. Co w takim badaniu spostrzeżeń i zjawisk można uznać za sferę źródłową? Oczywiście świadomość. Z niej bowiem wytryskają akty spostrzeżenia. Poddając następnie refleksyjnej analizie samą świadomość, dochodzimy do wniosku, że musi ona posiadać charakter absolutny, mieć postać uniwersalnego ludzkiego podmiotu. Gdyby takiego charakteru nie miała, to — zdaniem Husserla — nie mielibyśmy podstaw do mówienia o poznaniu pewnym. Ta absolutna świadomość została przez twórcę fenomenologii nazwana Ja transcendentalnym. I to ona stanowi ową sferę źródłową powstawania wszelkich sensów.

Tischner w pewnej mierze przyjmował ten pogląd. Widoczne to jest głównie w jego dystansowaniu się do stanowiska Romana Ingardena, uznającego, że Husserl poprzez teorię Ja transcendentalnego popadł w idealizm metafizyczny. Tischner twierdził, że z chwilą kiedy przyjmujemy, iż do istoty poznania należy proces konstytuowania sensów przedmiotowych, sytuujemy się poza wszelkim sporem zachodzącym między idealizmem a realizmem². Nie istnienie bytów, lecz sens ich fenomenów zależy od Ja transcendentalnego. Aby je jednak wygenerować — podkreślał wczesny Tischner — świadomość musi wprawdzie w ruchu intencjonalnym skierować się ku przedmiotowi poznania. Za sprawą redukcji transcendentalnej to intencjonalne skierowanie się ku przedmiotowi przechodzi w doświadczenie jego sensu.

Wczesny Tischner zdaje się przyjmował koncepcję konstytucji sensów dokonywanych przez Ja transcendentalne, chociaż nigdy do końca ona go nie zadowalała. Nie widział wówczas jeszcze alternatywnej drogi, która pozwalałaby przejść z poziomu czystych spostrzeżeń bytu na poziom badania ich sensów. Jednym słowem, trudno było sobie wyobrazić spójność programu fenomenologicznego bez przyznania absolutnego charakteru świadomości. Na tym etapie rozważań fenomenologicznych odrzucenie idei Ja transcendentalnego byłoby równoważne odmówieniu rozumowi w ogóle zdolności odkrywania sensów w badanych przedmiotach.

Pozostaje sprawą otwartą i domagającą się osobnego przebadania, na ile fenomenologiczne analizy Tischnera milcząco zakładały istnienie Ja transcendentalnego, a w jakim stopniu dystansowały się od niego. Niemniej można stwierdzić, że w pierwszej fazie twórczości krakowskiego filozofa jego fenomenologiczne poszukiwania źródłowych doświadczeń prowadzą go przynajmniej do częściowej akceptacji teorii świadomości

² Por. Tischner (1982: 79).

transcendentalnej. Źródłowość pojmuje on tutaj jako genetyczno-konstrytutywny charakter świadomości.

Drugi etap refleksji nad ideą źródłowości wyznacza spotkanie z myślą Schelera. Od samego początku Husserlowska teoria Ja transcendentalnego niezupełnie Tischnera przekonywała. Szybko poznawał jej słabości i ograniczenia. Między innymi to, że gwarantując jednoznaczność i trwałość sensów, pozostawała ślepa na wszelkie okoliczności ich powstawania w indywidualnych kontekstach. Sensy konstytuowane przez Ja transcendentalne nie udzielały wystarczającego wglądu w to, jak podmiot doświadcza siebie samego i jaką rolę w tym doświadczeniu odgrywa moment przeżycia etycznego.

Na Ja transcendentalne Husserla Tischner odpowiada własną koncepcją Ja aksjologicznego. Dla sprawy źródłowości oznacza to, że nie od strony absolutnej świadomości jako sztucznego konstruktu, lecz od strony rzeczywistego przeżywania wartości należy szukać sfery źródłowych doświadczeń. Widać, że Tischnerowska koncepcja źródłowości już bardzo wcześnie kieruje się ku doświadczeniom natury etycznej. Już w tym miejscu, a nie dopiero po recepcji filozofii Lévinasa dochodzi do głosu — chociaż jeszcze niejasno sformułowany — prymat etyki nad ontologią.

Świadomość ludzka przeżywa siebie jako przenikniętą wartościami i jest to podstawowe przeżycie, z którego wyrastają wszelkie inne doświadczenia. Etyczna samoświadomość jest miejscem pierwotnego konstytuowania się sensów. W niej należy doszukiwać się najgłębszych pokładów źródłowości.

Teoria Ja aksjologicznego naznaczona jest pewnymi słabościami, które dzieli z ideą Ja transcendentalnego. Trudno określić status ontologiczny Ja aksjologicznego. Ono jest i zarazem nie jest. Nie jest ani substancją, ani przypadłością, ani formą. Stanowi wyraz idealnego życia duchowego, czyli przyjmuje postać projekcji realnego Ja³. Wprawdzie Tischner przypisuje owemu Ja skierowanie na świat zewnętrzny, ale zdaje się, że przeżywając siebie jako wartość absolutną, zdradza ono pewne cechy zamknięcia w sobie. Jego absolutność umieszcza je poza czasem i czyni czymś pośrednim między bytem realnym a idealnym, czyli czyni go bytem irrealnym⁴.

Sprawą otwartą pozostaje kwestia, czy źródłowe formy przeżywania Ja aksjologicznego potrafią je ochronić przed różnymi iluzjami aksjologicznymi. Niemniej trzeba pamiętać, że mimo pewnych niejasności,

³ Por. Tischner (1982: 76–77).

⁴ Por. Tischner (1975: 162).

źródłowość i jej fundamentalne sensy pojęte są tutaj jako wejście w świat wartości. Źródłowość niechybnie wprowadza nas w sferę etyczną.

Trzeci paradygmat poszukiwania sfery źródłowego dostępu do świata związany jest z Tischnerowską recepcją filozofii Heideggera. Czytając *Bycie i czas*, Tischner od razu pojął, na czym polega istota sporu Heideggera z Husserlem. Podczas gdy ten ostatni Ja transcendentalne umieścił, ze względu na jego absolutność, poza czasem i przestrzenią, Heidegger swoje *Dasein* nie tylko zlokalizował w czasie, ale na dodatek odsłonił jego na wskroś czasową strukturę. Jest ono „rzuczone” w świat, to znaczy, jest ono ukształtowane dziejowo, kulturowo i społecznie, wyrazić się może jedynie w zastanym języku. Miejsce Ja transcendentalnego, które samo nie będąc bytem, było jedynie założeniem istnienia sensów świata, zajęła faktyczna egzystencja, skończony byt ludzki, który się troszczy, trwoży i ucieka od śmierci, stoi wobec innych bytów i obok drugiego człowieka.

W kwestii źródłowości znaczy to, że nie ma już żadnych absolutnych punktów odniesień, nie ma żadnych absolutnych sensów, do których pracą naszej świadomości moglibyśmy dotrzeć. Sensy ustanawiają się wraz z naszymi relacjami do świata. Nie są one raz na zawsze ustalone, lecz zmienne. W zależności od tego, w jakiej relacji pozostajemy z badanym przedmiotem, odkrywa się nam coś z jego prawdy, a coś zawsze ukrywa. Sposoby podchodzenia do świata i bytów określone są duchem danej epoki, czyli — jak powie Heidegger — dziejowością bycia. Dzieje bycia określają zasady naszego ujmowania świata. Same zaś co do kierunku swego przebiegu są dla nas nieuchwytnie i pozostają zagadką. Oznacza to, że doświadczenie źródłowe nigdy nie osiągnie pełnej adekwacji badanego przedmiotu, nigdy też nie wzniesie się do poziomu uniwersalnej, oczywistej apodyktyczności, w duchu której mógłby raz na zawsze wyrazić się niezmienny *ejdos* danej rzeczy. W naszych doświadczeniach, odsłaniając coś z danej rzeczy, zarazem coś innego z niej zasłaniamy. Pełny ogląd świata, z racji naszej dziejowości, skończoności i indywidualności nie jest nam nigdy dany. Poznanie ze wszystkich stron i we wszystkich aspektach przysługuje jedynie absolutowi — Bogu.

Analizy Tischnera i jego wypowiedzi niezbicie przekonują nas, że podziela on pogląd o niemożności absolutnego dostępu do badanych fenomenów. Czasowość, dziejowość, faktyczność i indywidualność, warunkujące ograniczone możliwości docierania do prawdy badanych fenomenów, bez wątplenia określają również jego metody badawcze. Poważne potraktowanie tych kategorii wprowadza krakowskiego filozofa w nurt badań o naturze hermeneutycznej, rządzącej się zasadą koła hermeneutycznego. Wedle niej rozumienie jest ustawicznym poszerzaniem wiedzy dokonującym się poprzez stałe odnoszenie się do już poznanego.

Nie oznacza to jednak, że Tischner godzi się z Heideggerem w każdej sprawie. Zauważa krytycznie, że *Dasein* definiowane jako byt, któremu w jego własnym byciu o to bycie chodzi, nie przekracza kręgu zamknięcia się w sobie i skazuje się tym samym na samotność⁵. Konsekwentne poszukiwanie źródłowości u Heideggera ogranicza się jedynie do poszukiwania autentycznego sposobu bycia. W tak zawężone pojęcie źródłowości nie wpisuje się żaden moment etyczny. Heidegger obchodzi się bez pojęcia dobra i zła. A bez tych pojęć z kolei — twierdzi Tischner — nie może być mowy o pełnej autentyczności sposobów istnienia człowieka⁶.

Przemyślenia Tischnera nad filozofią Heideggera z jednej strony wyraziły się sprzeciwem wobec niektórych poglądów fryburskiego filozofa, ale z drugiej — wizja człowieka jako odniesionego do siebie samego, jego dziejowe osadzenie czy dialektyka skrytości i nieskrytości obowiązująca w obszarze doświadczenia źródłowego bezsprzecznie określa jego filozofię.

Czwarty paradygmat, formułujący Tischnerowskie poglądy na ideę źródłowości, zarysowują refleksje nad fenomenem spotkania i dialogu. Szukając nadal tego, co źródłowe, Tischner odkrywa nowe pole badań. Stanowi je dziedzina stosunku człowieka do człowieka. Otwarcie tej sfery problematyki filozoficznej zawdzięcza on zasadniczo filozofom dialogu, a wśród nich głównie Lévinasowi. Tematyka te nie była jednak dla niego zupełnie nowa. Spotkał się z nią już u Husserla, kiedy ten podejmował próbę uchwycenia zagadnienia doświadczenia drugiego oraz kwestię intersubiektywności. Jest ona też obecna w Heideggerowskim pojęciu współbycia. Dopiero jednak recepcja myśli dialogików odśłoniła Tischnerowi to, co trzeba było uznać za najbardziej źródłowe: doświadczenie drugiego człowieka. U źródła, poza które nie możemy się już dalej cofnąć, znaleźliśmy się wówczas, gdy stoimy w obliczu drugiego. Jest to wydarzenie bardziej pierwotne niż jakiegokolwiek inne ontologiczne doświadczenie otaczającego nas świata. Dopiero w spotkaniu z drugim człowiekiem uczymy się świata takim, jaki jest. Patrząc na byty tylko z własnego punktu widzenia, możemy ulegać iluzjom, bez szansy na to, że ktoś nas z nich wyprowadzi. Tę funkcję korygującą w poznaniu otaczającego nas świata i jego zdarzeń pełni drugi człowiek. Spotkanie z nim jest zatem podstawą umożliwiającą w ogóle konstytucję świata, który okazuje się zawsze wspólnym światem. Ze spotkania z drugim rodzi się mowa i tu ma swoje źródło wszelki język. A zatem przestrzeń międzyludzkich obcowania stanowiłaby najbardziej pierwotne, czyli źródłowe „miejsce” objawiania się

⁵ Por. Tischner (1993: 75).

⁶ Por. Tischner (1993: 75).

świata i jego sensów. Ale nasze wspólne obcowania nie mają wpierw charakteru poznawczego, lecz charakter etyczny.

Mamy więc cztery typy uprawiania fenomenologii. Pierwszy za warunek możliwości stosowania metod fenomenologicznych uznaje istnienie Ja transcendentalnego, drugi jako centralny ośrodek rozważań przyjmuje ideę Ja aksjologicznego, trzeci podstawę sensowności wszelkich badań upatruje w dziejowości bytu ludzkiego, a czwarty za moment inicjujący wszelką myśl fenomenologiczną uznaje doświadczenie drugiego człowieka. Przez wszystkie te etapy rozumienia projektu fenomenologicznego Tischner przeszedł. W każdy z nich z osobna w jakiejś mierze się zaangażował i każdy z nich poddał wnikliwej refleksji oraz krytyce. Ich recepcja polegała na równoczesnym prowadzeniu sporu z nimi. Dopiero kiedy uwzględnili się wszystkie modele uprawiania fenomenologii obecne w twórczości Tischnera — z ich silnymi stronami oraz słabościami — ujawni się nam specyfika i oryginalność myśli krakowskiego filozofa. Wprawdzie wszystkie one razem wzięte wyznaczają jedynie drogę rozwoju jego myśli, ale ich jasne rozróżnienie umożliwi lepszy w nią wgląd.

SPOSOBY BADAŃ FENOMENOLOGICZNYCH JAKO PARADYGMATY

Te cztery modele uprawiania fenomenologii nazwane zostały tutaj paradygmatami. Termin ten może budzić pewne zastrzeżenia i wątpliwości co do słuszności jego użycia. Thomas Kuhn, wprowadzając tę kategorię poznawczą, odnosi ją bowiem zasadniczo do rozwoju nauk przyrodniczych. Paradygmat w jego rozumieniu jest tworem bardzo złożonym. Składa się nań szereg teorii fundamentalnych, założeń, metod i standardów racjonalności oraz oczekiwań co do rezultatów badań⁷. Cechą charakterystyczną paradygmatu jest to, że w prowadzonych badaniach naukowych zawsze poruszamy się w ramach przez niego wyznaczonych. Zakładamy, że wchodzące w jego skład teorie są słuszne, a stosowane metody godne zaufania. Przy czym możliwa jest pewna przestrzeń interpretacji poczynionych doświadczeń z punktu widzenia ich zgodności z przyjętymi założeniami. Interpretując pojęcie paradygmatu i naukowości, Karl Popper z kolei zauważa, że w naukach nie wychodzimy od obserwacji, lecz od teorii jako twórczych projektów.

Taki opis paradygmatu można zastosować do poszczególnych odmian projektów fenomenologii, gdyż prowadzone w ich ramach badania fenomenów źródłowych dokonują się zawsze na podstawie przyjętych,

⁷ Por. Kuhn (1968).

choć nie zawsze do końca uświadamianych założeń. Stanowią je wspomniane teorie: Ja transcendentnego, Ja aksjologicznego, dziejowego *Dasein* oraz teoria uznająca podstawę poznania w relacjach międzyludzkich. Stosowanie metod i uznanie pewnych form racjonalności oraz uzasadnienie poprzez odwołanie się do doświadczenia — wszystkie te elementy znajdujemy w poszczególnych projektach fenomenologicznych. Także przechodzenie z jednego paradygmatu myślenia fenomenologicznego w drugi oddaje opisywana przez Kuhna ich niewspółmierność. Według filozofa z jednej strony przejście z jednego paradygmatu do drugiego stanowi krok, dla którego nie można znaleźć ostatecznej racjonalnej legitymizacji. Podobnie rzecz ma się z poszczególnymi ujęciami fenomenologicznymi. Z drugiej strony, tak jak zmiany paradygmatów są warunkiem postępu technicznego, tak i w projektach fenomenologicznych zarysowuje się pewien rozwój myśli. Krótko mówiąc, każdy nowy projekt fenomenologiczny umożliwia, jak każdy nowy paradygmat, nowe spojrzenie na świat. Idąc za sugestiami Franza von Kutschery⁸, filozofa analitycznej proweniencji, przyjmującego istnienie paradygmatów praktycznych, możemy w przypadku projektów fenomenologicznych mówić o paradygmatach humanistycznych.

Tischner nad wyraz wnikliwie dostrzegł, jaką nową wizję rzeczywistości i człowieka proponuje każdy nowy projekt fenomenologiczny, jakie możliwości poznawcze on otwiera. Każdy z nich wnosił, jego zdaniem, jakiś przewrót w myśleniu, nie przekreślając zupełnie również pewnej ciągłości myśli fenomenologicznej. Każdy z nich był próbą dotarcia do doświadczeń źródłowych, do tej formy poznania, która jest podstawą wszelkich podstaw, bez konieczności odwołania się do prawdomówności Boga, do której musiał sięgnąć Descartes, aby swoją filozofię ugruntować.

PARADYGMAT MYŚLENIA DIALOGICZNEGO

Czwarty, ostatni paradygmatyczny model fenomenologii, kierując się troską o żywy i możliwie wszechstronny, uwzględniający wiele porządków kontakt z rzeczywistością, odnajduje w sferze międzyludzkiej coś więcej niż źródło naszego poznania. Mianowicie odkrywa, że nie poznanie i zorientowanie na prawdę, lecz etyczność i zorientowanie na dobro są bardziej pierwotne. Nie nasza świadomość budzi przeżycia etyczne, ale odwrotnie — to etyka budzi dopiero naszą świadomość.

⁸ Por. von Kutschera (2007: 111–125).

Źródłowość doświadczenia drugiego idzie tak daleko, jest tak radykalna, że wyprzedza doświadczenie siebie samego — jest przed wszelkim *co-gito*. Aby odkryć siebie samego, trzeba wpiery być zagadniętym przez drugiego. Heideggerowskie zwrócenie się *Dasein* do własnego bycia w myśli dialogicznej przyjmuje postać zapośredniczenia poprzez relację do drugiego człowieka. To, że ktoś zwrócił się do mnie, umożliwia dopiero moje zwrócenie się do siebie samego. Nie można mówić o dziejowości pojedynczego samotnego człowieka. O dziejach możemy mówić dopiero tam, gdzie doszło do spotkania z innymi ludźmi. Dzieje to coś, co się między nami wydarza.

Badając istotę i charakter relacji międzyludzkich, krakowski filozof szybko doszedł do wniosku, że wymykają się one wszelkiej ejdetyce. Osobliwość doświadczenia drugiego objawia się w jego twarzy, polega na tym, że nie sposób zamknąć tego doświadczenia w systemie posiadanych pojęć. Drugi zawsze jest czymś więcej niż ukute o nim pojęcie.

Myślenie fenomenologiczne, pragnące zdać sprawę z tych osobliwości występujących w doświadczeniu drugiego, popada w zasadniczą trudność związaną z nazwaniem tego doświadczenia. Pragnąc bowiem opisać twarz drugiego, stwierdzić musimy, że nie poddaje się ona właściwie fenomenologicznemu opisowi, nie jest bowiem w ogóle fenomenem przedmiotowym (zjawiskiem), lecz fenomenem granicznym⁹. Myślenie fenomenologiczne sięga tym samym kresu swoich możliwości. Dociera do swych granic. Otóż filozoficzna myśl Tischnera zdaje się we wszystkich kluczowych sprawach sięgać takich granic. Ma to miejsce wówczas, kiedy bada on etyczną dramaturgię ludzkich spotkań, wzajemności i rozstań, posługuje się pojęciem zła czy pojęciem dobra. Tischnera interesują przede wszystkim fenomeny konstytuujące człowieczeństwo człowieka, a te mogą dojść do głosu jedynie w myśleniu granicznym.

Tutaj może zrodzić się pewna wątpliwość. Czy myślenie fenomenologiczne dopiero w paradygmatycznym modelu dialogicznej analizy przybrało postać myślenia granicznego? Czy badania fenomenów źródłowych prowadzone w obrębie poprzednich paradygmatów nie miały charakteru poszukiwań granicznych? Wydaje się, że wszelkie poszukiwania doświadczeń źródłowych muszą nosić znamiona myślenia granicznego. Czymże bowiem jest docieranie do źródła, jak nie docieraniem do granicy? Poje-

⁹ Wskazując na tę trudność, Tischner odsyła — tak jak to czyni przy wielu innych okazjach — do Lévinasa. Por. Tischner (1990: 29–30); por. też: Lévinas (1991: 49–53). Rzecz w tym, iż twarz nie przejawia się (nie jest zjawiskiem) tak jak przedmiot, staje się jednak dostępna w granicznym doświadczeniu epifanii. Jeżeli fenomenologia twarzy jest możliwa, to dlatego, iż epifania (objawienie), choć nie jest zwykłym zjawianiem się zjawisk, pozwała mimo wszystko samej twarzy się ujawnić.

cie źródła *ex definitione* jest pojęciem granicznym. Poza źródło wyjść już nie można, nic bardziej pierwotnego od niego znaleźć nie sposób. W tym sensie można twierdzić, że uprawianie fenomenologii w ogóle z racji swego charakteru jest już zawsze też myśleniem granicznym.

Jest to niewątpliwie prawda. Istotna jest tu wszakże odpowiedź na pytanie: jak w poszczególnych paradygmatach idea granicy została pojęta? Czy fenomenologii rzeczywiście udało się dotrzeć aż do granic i źródeł ludzkiego myślenia? Czy wychodząc od założenia Ja transcendentalnego, Ja aksjologicznego i dziejowego *Dasein*, napotyka się w ogóle granice? Przemyślenia domaga się sprawa, czy czasami nie jest tak, że podmiot, który w porządku poznawania przyswaja sobie świat, traktując go jako plastyczne tworzywo, nie podporządkowuje go sobie bez reszty i ostatecznie nie przekształca na swoją modłę. Granice są gdzieś kresami na obrzeżach naszej wiedzy, ale właściwie w podmiotowym myśleniu nie pełnią żadnej istotnej funkcji poznawczej. Nie potrafią bowiem nic powiedzieć o tym, co leży poza nimi. Parafrazując wypowiedź Ludwiga Wittgensteina, można powiedzieć, że granice mojej świadomości są granicami mojego języka. Już Étienne Gilson zauważył, że jeżeli rozpoczynamy jakiegokolwiek rozważania, począwszy od podmiotu, siłą rzeczy na końcu do niego wrócimy. Przy okazji badania myśli Hegla Tischner używał terminu „mojności”, za pomocą którego chciał opisać zjawisko sprowadzania wszystkiego do własnej świadomości. Wprawdzie obszar opanowywania świata i sprowadzania go za pomocą pojęć do świadomości może być różny, ale nie ma w nim tak naprawdę żadnego niezależnego momentu oporu, granicy, która naszej aktywności rozumu mogłaby się sprzeciwić. Na końcu poznawczego porządkowania otaczającego nas świata zwycięża początkowa swojskość.

Prawdziwa granica nie jest dana świadomości wraz z jakimś poznawanym przez nią przedmiotem, ale dopiero wraz z obecnością drugiego człowieka, wraz z jego świadomością, rozumem i wolnością. Nie przedmiot, ale dopiero drugi człowiek jest Kantowskim *Ding an sich*. Przedmiot poddaje się naszym zasadom poznania i rozporządzalności. Ale nie drugi człowiek. On może mi się sprzeciwić, może odpowiedzieć na moje działania i twierdzenia negacją. Dopiero drugi człowiek stanowi realną granicę moich projektów życiowych. W tym sensie można twierdzić, że wraz z przejściem do paradygmatu relacyjnego uprawiania myśli fenomenologicznej osiągnęliśmy poziom prawdziwego myślenia granicznego. To znaczy, weszliśmy w taką formę rozważań, że ukazuje się w nich coś istotnego, ale poprzez to, że nam się to zarazem wymyka. Dopiero z wnętrza relacji międzyludzkich otwiera się perspektywa ujmowania pewnych fenomenów w ich granicznym uposażeniu.

FENOMENOLOGIA GRANICY

Aby bliżej wyjaśnić, w jakim sensie mówimy o myśleniu granicznym i w jakim sensie Tischnera możemy określić mianem myśliciela granicznego, trzeba wpierw zająć się samym pojęciem granicy. Pytamy więc, zgodnie z duchem badań fenomenologicznych, jak nam się ona prezentuje i jak się ujawnia¹⁰.

Doświadczenie granicy ma w sobie coś osobliwego. Rzecz ma się podobnie jak z doświadczeniem czasu. Święty Augustyn trudność tę wyraził słowami: „jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem: Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim nescio*; św. Augustyn 1997: 227). Potocznie każdy z nas rozumie słowo „granica”, ale w momencie, kiedy czynimy z niej przedmiot badawczy, jej przedmiotowość uchyla się naszym próbom ujęcia. Rozważmy wpierw, jakie funkcje pełni granica w nauce i na czym polega jej natura.

Granice wewnątrz szeroko pojętej nauki przebiegają między poszczególnymi dyscyplinami. A zatem sam fakt wielości nauk szczegółowych domaga się użycia pojęcia granicy. Bez przeprowadzania granic między poszczególnymi dziedzinami i dyscyplinami badawczymi nauki zlewałyby się w jedno i nie można by ich od siebie odróżnić. Odmienne są nie tylko przedmioty, ale też metody badań, za pomocą których pragnie się je zgłębić i dotrzeć do pewnej wartości poznawczej. Zakreślając obszary badawcze i odróżniając przy tym jeden od drugiego oraz określając odmienność sposobów podchodzenia do nich, granica pełni funkcję konstytutywną w powstawaniu nauk i decyduje o ich rozwoju. Każdy naukowiec musi wytyczyć granice badanego przez siebie przedmiotu, jak również zapytać o możliwości poznawcze, czyli granice stosowanej metody. Inaczej podejmowane przez niego zagadnienie będzie ustawicznie wymykało się jego zabiegom poznawczym, pozostanie mętnie zdefiniowane, a w konsekwencji skaże wszelkie rzetelne badanie na fiasko.

W pewnym określonym sensie dotyczy to również rozważań filozoficznych. Chociaż tutaj obowiązuje pewna ogólność, niepozwalająca na założenie jakiegoś z góry ustalonego rodzaju doświadczenia jako wyłącznego przedmiotu filozofowania. Jednakowoż, pomimo że w filozofii chodzi o całość, to i w jej łonie wyróżniamy różne dyscypliny filozoficzne, również takie, które mają dopełnienie w genetivusie, jak na przykład filozofia nauki.

Mamy zatem — po pierwsze — granice przebiegające we wnętrzu samej nauki. Po drugie, dostrzegamy je także na jej obrzeżach. Są to granice leżące na styku tego, co znane i nieznanne. Mamy tu do czynienia

¹⁰ W analizach granicy idziemy drogą sugestii Bernharda Weltego (2008: 11–23).

z granicami — nazwijmy je — oddolną i odgórną. Oddolna polega na tym, że zawsze możemy wyznaczyć jakiś początek prowadzonych badań, miejsce, w którym rozpoczynamy analizy. Czynimy pewne założenia, wychodzimy z pewnych przesłanek. Ustalamy pewien zamiar badawczy, który wyznacza charakter całego przedsięwzięcia naukowego. Jest to widoczne zwłaszcza w naukach przyrodniczych, kiedy w arbitralnym projekcie ustanawiamy punkty wyjścia, przyjmujące postać hipotez badawczych. Niemniej uchwycenie samego absolutnego początku nauki nie jest możliwe. Przekonująco pisał o tym Popper w *Logice odkrycia naukowego*. Czytamy tam:

Nauka nie spoczywa na niewzruszonych podstawach. Śmiała struktura teorii naukowych jak gdyby wznosi się nad grzęzawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzęzawisko, lecz nie sięgających żadnej naturalnej ani „danej” podstawy. Wbijanie słupów przerywamy nie dlatego, że tkwią one wystarczająco mocno, aby przynajmniej tymczasowo udźwignąć strukturę (Popper 2002: 93–94).

Nauki przyrodnicze — jak sama nazwa wskazuje — mają swoją oddolną granicę w przyrodzie. Jednak wyjaśnienie, czym jest przyroda, wymyka się ich możliwościom badawczym. Podpada to pod kompetencje filozofii. Oznacza to, że obok granicy oddolnej nauki musimy wyznaczyć jeszcze granice przebiegające między naukami przyrodniczymi i szczegółowymi z jednej strony, a filozofią z drugiej.

Granica odgórną z kolei przebiega między tym, co w naukach zostało odkryte, a tym, co pozostaje zagadką, co jest nadal nieznanne. Nauka z natury swej zmierza ku nowemu poznaniu — to stanowi podstawę sensu jej uprawiania. Granica między tym, co już poznane, a tym, co pozostaje jeszcze zakryte i nieodgadnięte, jest płynna. Wszelkie sztywne zakresłanie w tym miejscu granic musi uchodzić za sztuczne, arbitralne i nieadekwatne w stosunku do natury samej nauki. Nauka celuje w bezgraniczność¹¹. Nie można z góry określić, do jakiego miejsca może sięgać, a co nigdy nie zostanie odkryte. Niemniej mamy tu do czynienia nie tylko z pewną płynnością granic, ale z pewnym paradoksem w ich dynamice. Paradoksalnie im więcej wiemy, tym więcej też nie wiemy. Poszerzające się granice naszej wiedzy powiększają też granice naszej niewiedzy. Zjawisko to można porównać do nadmuchiwania balonu. Im bardziej jest on nadmuchiwany, w tym wypadku im bardziej powiększyła się nasza wiedza, tym większa jest powierzchnia styku z powietrzem zewnętrznym, czyli w odniesieniu do naszej kwestii, tym więcej nie wiemy. Jednym słowem, każda nowo zdobyta wiedza rodzi szereg kolejnych pytań.

¹¹ Por. Hemmerle (1982: 11).

Drugi paradoks polega na tym, że mimo iż nasze poznanie zorientowane jest na nieskończoność, to jednak istnieje sfera tego, co z natury swej niepoznawalne. Są to na przykład kwestie dotyczące Boga, przeszłych wydarzeń czy prawdy o człowieku. Oczywiście, możemy na ten temat snuć rozmaite rozważania, w wielu sprawach formułować hipotezy, ale ostatecznej wiedzy w tych kwestiach nigdy nie zdobędziemy. Będziemy zawsze żyli w świecie zagadek i nierozwiązywalnych tajemnic. Istnieje zatem granica między tym, co poznane, a tym, co niepoznane, ale możliwe do poznania. Istnieje jednak również granica między tym, co możliwe do poznania, a tym, co z natury swej jest niepoznawalne. Paradoksy tu występujące wskazują na cechę nieuchwytności granicy, jej nieuchronną płynność i zarazem obecny w niej moment nieprzekraczalności. Mimo tej paradoksalności granica pełni funkcje konstytutywne w procesie powstawania nauk. Ten jej wyjątkowy charakter, iż będąc rzeczywistością trudną do uchwycenia, posiada jednak moc ustanawiania czegoś, oddawane są na poziomie analizy językowej poprzez terminy „określenie” i „negacja”. Słowo „określenie”, łacińskie *determinatio*, a niemieckie *Bestimmung*, wskazuje na czynność zakreślania granic. Wskazując na znaczenie danego terminu, czyli zakreślając granice jego obowiązywania, odnosimy ten termin do danego zbioru bytów denotowanych. Dzięki tej czynności ów zbiór bytów, do którego nazwa się odnosi, posiada swoje granice. Określenie *determinatio* wydobywa z danego obszaru bytów ich specyfikę oraz pełni funkcję gromadzącą. Z wielości bytów i zjawisk gromadzi grupy bytów w jedną klasę, pozwalając w ten sposób na sformułowanie na przykład pojęcia gatunku.

Obok pozytywnego momentu określania granica posiada również moment negacji. Łacińska zasada powiada: „Wszelkie określanie jest negacją” (*Omnis determinatio est negatio*). Moment negacji, oddzielając jeden byt czy rodzaj bytów od drugiego, stanowi o ich identyczności. Bez odróżnienia jednego bytu od drugiego, bez zauważenia ich odmienności, a więc mentalnego przeprowadzenia między nimi granicy, nasze poznanie zatopiłoby się w chaosie. Powiedzieć, że to nie jest tamtym, to uznać istnienie oddzielającej je granicy. Granica posiada więc w sobie pewną moc ustanawiania poprzez pozytywny moment określania i negatywny odróżniania.

Do tego dochodzi jednak jeszcze trzeci moment polegający na łączeniu — moment koniunktywny. Granica, rozdzielając, zarazem łączy. Jest tym, co wspólne dla rozmaitych obszarów. Tę trzecią funkcję oddajemy za pomocą spójnika „i”. Język łaciński ten łączący moment opisuje słowem *unio*. Kto doświadcza granicy, ten doświadcza mocy określania, negowania i łączenia (*distinctio, negatio et unio*).

Są to podstawowe pojęcia, które sytuują nas u początków wszelkiego myślenia o rzeczywistości, są to *prima simplicia*, prapojęcia (*Urbegriffe*),

przed które wyjść nie potrafimy, bez których myślenia w ogóle nie potrafimy sobie wyobrazić. Jednak kategoria granicy nie tylko odsłania nam podstawy naszego myślenia, lecz kieruje także naszą myśl ku początkom rzeczy. Chodzi w niej bowiem o próby opisywania tego, co przebiega między istnieniem a nieistnieniem rzeczy¹². Fryburski filozof religii Bernhard Welte w fenomenologicznych próbach opisu doświadczenia granicy, chcąc nazwać jej oddziaływanie, jej znaczenie, jej funkcję, posłużył się określeniem „władanie” (*walten*). Granica włada, panuje. Pisze on: „w niej to, co pozytywne, jest równocześnie negatywne, a to, co negatywne, zarazem pozytywne, to, co w niej dzielące, jest jednocześnie łączące, a to, co łączące, zarazem dzielące; jej *discretum* jest zarazem *continuum*, a jej *continuum* jednocześnie *discretum*” (Welte 2008: 17; przeł. J. P.).

To wzajemne przenikanie się momentów stanowiących granicę jest kolejnym, ale nie ostatnim dowodem jej paradoksalnego charakteru. Okazuje się, że z poznaniem granicy mamy do czynienia nie tam, gdzieś do niej dotarli, ale tam, gdzieś ją przynajmniej mentalnie przekroczyli. Bez jakiejś myśli, że coś znajduje się poza nią, nawet gdyby przyjąć, że jest to pusta nicość, nie mamy świadomości dotarcia do granicy. „Kto widzi granicę, ten popatrzył już poza nią” (Hemmerle 1982: 11; przeł. J. P.).

Uświadomienie sobie cech i funkcji granicy poucza nas o jej paradoksalnym charakterze, ale nic nam jeszcze nie mówi o jej istocie. Pytanie, czym jest granica, pozostaje nadal otwarte. Szukając odpowiedzi na nie wprost, dochodzimy do zaskakującego spostrzeżenia. To, co przebiega między jednym a drugim obszarem czy to bytowym, czy poznawczym, to, co oddziela jedno od drugiego, jest nicością. Granica nie jest jakąś trzecią wielkością, trzecim obszarem, który inne obszary od siebie oddziela. Tak jak granice między państwami nie stanowią trzeciego terytorium. Granica z jednej strony jest niebytem, z drugiej musi czymś być, skoro doświadczamy jej władania i skoro pełni ona podstawowe funkcje w konstytuowaniu się nauk, spełniając istotną epistemologiczną rolę w procesach poznania.

Welte pisze: „Boviem tam, gdzie mamy do czynienia z granicą, mamy do czynienia z czymś w sensie jakiegoś przedmiotu, którym zajmuje się nauka, ale jednocześnie mamy do czynienia z nicością (*Nichts*) w sensie czystej negacji przedmiotowości” (Welte 2008: 15; przeł. J. P.). Doświadczenie granicy, zawierające w sobie moment nicości, wprowadza nas w obszar napięcia w kwestii rozumienia samego myślenia filozoficznego. Kwestionuje jego przedmiotowy charakter. Myślenie filozoficzne, które chce oddać sprawiedliwość pojęciu granicy, musi dokonać w swoim wnętrzu pewnego zwrotu od przedmiotowych analiz do prób formu-

¹² Por. Piecuch (2004: 184–194).

lowania myśli na temat tego, co samo pozostaje nieuchwytnie. Zgodnie z tym, pragnąc dotrzeć do źródeł, fenomenologia musi się zająć takimi fenomenami, które mówią nam coś o sobie poprzez to, że równocześnie uchylają się naszemu ujęciu. Sięgając do podstawowych zasad jakiegokolwiek poznawania, wyrażonych pojęciami *determinatio*, *negatio* i *unio*, odsłania ona przed nami zarówno źródła myślenia w ogóle, jak i kieruje naszą uwagę ku początkowi bytów. Sytuuje się na granicy między istnieniem a nieistnieniem. Ponieważ zaś warunkiem wszelkiego doświadczenia granicy jest jej równoczesne transcendowanie, fenomenologia otwiera przed nami również przestrzeń refleksji nad nieskończonością. Chcąc sprostać nicościowemu charakterowi granicy, wyprowadza myśl poza sferę bytu. To znaczy, pozwalając nam niejako popatrzeć z perspektywy nieskończoności na byt, stawia nas wobec jego tajemnicy. Z takiego napięcia myślenia wyrasta refleksja Tischnera.

TISCHNER JAKO FENOMENOLOG GRANICZNEGO POJĘCIA WOLNOŚCI I DOBRA

Granica jako figura myślowa jest nie tylko obecna w twórczości krakowskiego filozofa, lecz należy jej, z heurystycznego punktu widzenia, przypisać fundamentalne znaczenie w rozumieniu jego filozofii. Posługiwanie się nią w interpretacji myśli Tischnera może stanowić znaczącą pomoc w rozumieniu całego szeregu pojęć, za pomocą których rozwijał on swoją filozofię dramatu. Wśród nich kluczowa rola przypada idei dobra.

Zapytany o to, jak scharakteryzowałby siebie jako filozofa, Tischner odpowiada, że jest filozofem dobra. Określenie to oddaje kwintesencję jego myśli i niczym w soczewce skupia wszystkie wątki jego filozoficznych poszukiwań i odkryć.

Przypatrzmy się zatem, jak myślenie Tischnera wprowadzone w ruch przez ideę dobra osiągało poziom myślenia granicznego. Nie będziemy tu śledzić wszystkich ścieżek analiz, jakimi podążał krakowski fenomenolog w tej kwestii. Byłaby to praca na rozprawę doktorską. Zajmijmy się jedynie późnym okresem jego twórczości i wydobądźmy na jaw tylko jej dwa motywy ściśle związane ze sposobem odsłaniania idei dobra. Chodzi o motyw wolności i motyw Innego.

Tischner podziela poglądy większości myślicieli zachodnich, począwszy od Platona, że idea dobra odmawia nam na poziomie teoretyczno-poznawczym bezpośredniego dostępu do siebie. Stąd nie możemy sformułować żadnej zadowalającej definicji dobra. George Edward Moore jasno tę kwestię wyeksplikował. Niemniej dobro potrafi się nam odsłaniać. Ma

to przede wszystkim miejsce w działaniach etycznych, ale również inne fenomeny mówią nam o swoim ścisłym związku z ideą dobra. Zrozumienie tych zjawisk bez tej idei błądzi po bezdrożach, rozmija się z ich istotą. Należy do nich między innymi fenomen wolności. Tischner powie „wolność jest sposobem istnienia dobra”.

Krakowski filozof zdecydowanie odrzuca ontologiczną wykładnię wolności. Nie jest ona bowiem bytem. Gdyby nim była, poddawałaby się uprzedmiotowieniu, a tymczasem wymyka się wszelkim takim próbom jej określenia. Jest, jak powiada Immanuel Kant, cudem w świecie przyrody. Nie jest też niebytem, jak tego chce Jean-Paul Sartre, gdyż niebyt rozumiany jest nadal w kategoriach ontologii, mianowicie jako prosta negacja bytu. Wolność tak pojęta jest czystą negatywnością, ale jej zrozumienie i tak zakłada wcześniejsze rozumienie bytu. Pozostaje więc uwięziona w kategoriach opisu ontologicznego i jest fenomenem wyprowadzanym z bytu. Wolność nie jest przyczyną. To znaczy nie działa na zasadzie określonej przyczyny, wywołującej określone skutki. Nie jest też skutkiem powstałym w wyniku działania jakiejś przyczyny. Nie można podać żadnych przyczyn jej zaistnienia. Wolność co najwyżej może być analizowana jako apel jednej wolności do drugiej, ale nie może tu być mowy o żadnej relacji przyczyny i skutku. Próba tłumaczenia jej za pomocą zasady przyczynowo-skutkowej musi wcześniej czy później prowadzić do odrzucenia idei wolności w ogóle. Zasada przyczynowo-skutkowa wyraża bowiem nie wolność, lecz konieczność. Wolność nie jest siłą. Kategoria siły nadal obowiązuje w obszarze ontologii. Tylko w tym wymiarze jest uchwytana. Wolność nie jest jednak też bezsiłą. Pojęcie bezsiły jest zrozumiałe jedynie w odniesieniu do pierwotniejszego pojęcia siły. Rozumiane jest jedynie jako czasowe zawieszenie lub zaprzeczenie siły.

Tischner nie umieszcza też wolności w człowieku, w sensie uznania jej za jego właściwość. Również ten pogląd, który stał się niemal powszechny, wtrąca nas w ontologiczny sposób rozumienia wolności. Przyjęcie takiej tezy zakłada bowiem ontyczną budowę człowieka. Jest on substancją, a wolność jest tylko jedną z jego przypadłości, jedną z jego władz. Wprawdzie taka koncepcja wolności mówi nam coś o niej, ale nie odsłania jej źródłowego charakteru. Idea wolności uchyla się nam również, kiedy pragniemy ją uchwycić ze względu na realizowane przez człowieka cele. W tej perspektywie zredukowana jest do woli działania, ale gubi gdzieś po drodze wolność tej woli, gdyż zniewolona zostaje motywami pobudzającymi to działanie. Tymi zaś mogą być zarówno żądze, namiętności, jak i skłonności. Tischner odrzuca także jej epistemologiczną wykładnię, zgodnie z którą wolność byłaby pewnym rodzajem samowie-

dzy — jak to ma miejsce u Hegla. Uznaje ją za niewystarczającą, gdyż sprowadza ona wolność jedynie do aktów rozumu.

Zdefiniowanie wolności w kategoriach ontycznych, epistemologicznych czy teleologicznych nie rozmią się jednak zupełnie z uchwyceniem jej natury. Takie ujęcie jest o tyle słuszne, że opisuje ludzkie sposoby odnoszenia się do świata przedmiotów. Nie odsłania jednak pierwotnego sensu pojęcia wolności. Nie trafia w relacje rodzące się na poziomie stosunków międzyludzkich. Tutaj, jeśliby manifestowała się mocą wywoływania skutków czy realizowaniem celów albo też jedynie pragnieniem poznania, przerodziłaby się w formę przemocy.

Uznając pierwotny sens wolności jako niemożliwy do uchwycenia ani w ramach ontologicznych, ani epistemologicznych rozważań, Tischner czyni zeń pojęcie graniczne. Z pojęciem granicy wolność, ale i dobro dzieli swój status bycia czymś między istnieniem a nieistnieniem, wychodzi poza sferę bytu i niebytu. Wydaje się, że jest niczym, a jednak pełni kluczowe funkcje. W sposób fundamentalny określa relacje międzyludzkie, organizuje życie społeczne.

Ażeby widzieć granicę, trzeba wyjść poza nią. To samo dotyczy wolności. Aby ją rozumieć, trzeba wyjść poza ten świat. Tischner niejednokrotnie ten stan rzeczy wyrażał w różnych sformułowaniach. Na przykład pytał: „Skąd w naszym świecie idea wolności? Skąd to słowo? Kto i kiedy wpadł na pomysł wolności? I czy to w ogóle możliwe, by na tej ziemi wymyślił ją ktoś z tej ziemi? Eugen Rosenstock powiedział: «Rzeczy to metafory, które spadły z nieba na ziemię». Czy nie dotyczy to przede wszystkim wolności?” (Tischner 1998: 321) A my dodajmy: „a także i dobra”. Z tej racji Tischner w pewnym momencie poszedł w kierunku interpretacji myśli teologicznej mówiącej o wolności w Bogu jako wielkości nieskończonej. To samo dotyczy idei dobra. Również rozważania na jej temat nieuchronnie naprowadzają na możliwy teologiczny wymiar dobra.

Co wynika z tych Tischnerowskich granicznych analiz pojęcia wolności i dobra? Tischnerowi udało się wykazać pierwotność tych fenomenów. Wolności i dobra nie możemy wyprowadzić z bytu. Są one bardziej źródłowe od niego. Co to znaczy? Nie byt określa wolność, lecz wolność określa byt. Nie byt określa dobro, lecz dobro określa byt. Stoi u jego początku. Gdzie przebiega zatem granica? Między bytem a wolnością, między bytem a dobrem.

Pamiętamy, że w obszarze granicy poruszamy się na poziomie pojęć podstawowych *prima simplicia*. Określenie, czyli *determinatio* (To) wolności domaga się zatem momentu negacji, czyli *negatio* (nic innego) w sensie odróżnienia od innych fenomenów oraz odkrycia momentu łączącego, czyli *unio* (pewne obszary zostają ze sobą związane). Jeśli grani-

ca przebiega między wolnością a bytem, to negacją wolności nie jest proste zniewolenie, lecz pojęcie bytu. W jego obszarze obowiązuje bowiem zasada przyczynowo-skutkowa, czyli konieczność pojęta jako przeciwieństwo wolności. Moment łączności — *unio*, czyli to, co wiąże wolność z bytem, przypada z kolei idei dobra. Wolność, będąc sposobem istnienia dobra, pozwala dopiero na odkrycie bytu w jego najgłębszym sensie.

Granice między wolnością a bytem można interpretować na dwa sposoby. Pierwszy sposób interpretacji odwołuje się do relacji międzyludzkich, drugi do relacji Bóg — człowiek. Na poziomie relacji międzyludzkich wygląda to tak, że wolny człowiek drugiemu daruje w akcie dobroci otaczający go świat. Świat nie jest naszą pierwotną własnością. Nasze istnienie na nim jest usprawiedliwione, czyli znajduje sens dopiero w momencie, kiedy odczytujemy ten świat jako dar z ręki innego. W myśleniu granicznym wolność, byt i dobroć odsłaniają się nam w swych pierwotnych relacjach jako przynależące do siebie. Mówiąc o bycie, trzeba odnieść go do wolności, a wolność do dobroci. Źródłowe opisy świata poruszają się na tym poziomie pojęć. Inaczej mówiąc, wolność jako wyraz dobroci ukazuje nam byt jako dar.

To samo dotyczy relacji Bóg — człowiek. Odczytując świat jako stworzenie, człowiek widzi w nim dar Boga. Wolność Boga w akcie dobroci stworzyła byt. Widać, że analizy graniczne prowadzą nas do początków, ale sam ten początek nam się uchyla. Pozostaje tajemnicą. Tajemnicą jest to, że Bóg daruje człowiekowi świat i siebie samego, oraz tajemnicą jest to, że człowiek potrafi również drugiemu świat podarować. Wiemy, że to nadaje sens naszemu życiu, ale nie wiemy, dlaczego Bóg i człowiek to czynią. Jest to sprawa niezgłębionej wolności i dobroci. Dobroć o tyle jest dobrocią, o ile jest wolna. Myślenie, nie potrafiąc wyjść poza tę ideę dobra, sięgnęło granicy.

Stosując figurę myślenia granicznego jako metodę badań fenomenologicznych, Tischner coraz bardziej wydobywa na jaw paradoksalność idei źródłowości. Ukazuje, jak idea ta uzyskuje swoje wyjaśnienie dopiero wówczas, kiedy wyraża doświadczenia graniczne. Objawia ona bowiem sensotwórcze znaczenie tych doświadczeń, a równocześnie odsłania ich paradoksalność. Pokazuje, jak objawiają one swoją prawdę poprzez to, że się nam uchylają, nie poddając się żadnej rozporządzalności i manipulacjom. Myśl Tischnera wykazuje, że fenomeny źródłowe nie reprezentują żadnego przedmiotowego porządku, że nie posiadają charakteru, który obiektywizowałby naszą świadomość, a mimo to organizują nasze myślenie, więcej, również nasze sposoby bycia.

Tischner zdawał sobie sprawę z potrzeby nowego sposobu uprawiania fenomenologii. Nadając swej filozofii charakter myślenia granicznego, dokonał zwrotu w łonie samej fenomenologii. To nie intencja myślenia

powinna podporządkowywać sobie badaną rzecz, lecz to owa rzecz powinna prowadzić myślenie. Jest to możliwe jedynie w przestrzeni międzyludzkich dialogów. W nich bowiem sensy rzeczy nie są konstruowane, lecz wydobywane na jaw na drodze konfrontacji z poglądami innych osób. W procesie tym myślenie odsłania swoją pierwotną naturę. Jest ono z natury dialogiczne. Logos, przy bliższym wejrzeniu w jego istotę, okazuje się być dia-logosem.

Porzucając przedmiotowe sposoby określania doświadczeń, Tischnerowskie myślenie graniczne z jednej strony dotyka nicości świata, czyli braku doświadczenia jakiegokolwiek stałej podstawy — stąd dramatyczna wizja świata. Z drugiej strony, odkrywając w tym doświadczeniu nieskończoną ważność idei wolności, dobra i daru bytu, otwiera ono nas na tajemnicę, sięgając zaś granic swych możliwości, przyjmuje postać myślenia w obliczu wiary. Tischner, jawiąc się jako mistrz myślenia granicznego, wprowadza nas ostatecznie w obszar napięcia między wiarą a rozumem.

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTYN, św. (1997): *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- HEMMERLE, Klaus (1982): *Denken der Grenze — Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes*, [w:] Bernhard CASPER (Hrsg.): *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*, München/Zürich: Schnell & Steiner.
- KUHN, Thomas (1968): *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa: PWN.
- KUTSCHERA, Franz von (2007): *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przeł. J. Marecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991): *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo / Emmanuel Lévinas*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- PIECUCH, Joachim (2004): *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- POPPER, Karl R. (2002): *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: PWN.
- TISCHNER, Józef (1975): *Świat ludzkiej nadziei: wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef (1982): *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef (1986): *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków [maszynopis].
- TISCHNER, Józef (1990): *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris: Éditions du Dialogue.
- TISCHNER, Józef (1993): *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef (1998): *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak.
- TISCHNER, Józef, OSIATYŃSKI, Wiktor (2000): O potrzebie i pułapkach altruizmu. Z ks. prof. Józefem Tischnerem rozmawia Wiktor Osiatyński, *Tygodnik Powszechny* 29.
- WELTE, Bernhard (2008): *Die Grenze als göttliches Geheimnis*, [w:] Bernhard WELTE, *Zur Frage nach Gott. Gesammelte Schriften III/3*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder.