

| Dobrosław Kot

Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera

Streszczenie

Józef Tischner zaczynał myślenie filozoficzne od fenomenologii. Z czasem jednak w jego filozofii pojawiły się inne źródła: hermeneutyka i filozofia spotkania. Wszystkie one ukształtowały filozofię dramatu, tworząc wieloźródłowy kontekst tej myśli. Jednocześnie każda z tych inspiracji wydaje się trudna do pogodzenia z pozostałymi. Co sprawia, że w filozofii Tischnera tworzą one spójną całość? Jakie są relacje między tymi źródłami? Być może głębiej, u ich podstaw bije jeszcze jedno, ukryte źródło. W artykule próbuję naszkicować Tischnerowską wędrówkę do źródeł i zarazem pokazać, że praźródło jego myślenia – człowiek – domaga się takiej, na pierwszy rzut oka mocno eklektycznej, źródłowości.

Słowa kluczowe: źródło, człowiek, twarz, fenomenologia, hermeneutyka, spotkanie, dialog, metafora, symbol.

1. Wprowadzenie

Dla refleksji nad ewolucją myśli Józefa Tischnera bodaj najistotniejszy jest okres przypadający na przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Wprawdzie nie wtedy pisane są jego najbardziej znane dzieła: *Filozofia dramatu* i *Spór o istnienie człowieka* – choć pojawiają się już ich zapowiedzi – ale powstają artykuły, które mają dla samoświadomości filozoficznej Tischnera fundamentalne znaczenie. Wtedy krakowski filozof, wówczas już profesor i popu-

larny publicysta „Znaku” i „Tygodnika Powszechnego”, zadaje sobie pytanie o to, czym jest jego myślenie, jak nazwać uprawianą refleksję, czy nazwy są w ogóle potrzebne [Tischner 2011, s. 6 i n.]. Pojawia się zatem potrzeba określenia nie tylko głównych tematów myślenia, ale też dróg, którymi prowadzona jest myśl.

W wielu tekstach z tamtego okresu powraca problem źródeł, czasem nazywany wprost, częściej jednak opisywany na różne inne sposoby. Kwestia źródłowości w filozofii to nie tylko pytanie o pochodzenie prawomocnej wiedzy. To przede wszystkim namysł nad tym, co daje do myślenia, co ożywia myślenie i w ogóle pozwala myśleniu myśleć. Czy źródło jest punktem, z którego filozof wyrusza, czy też przeciwnie, staje się tajemniczym miejscem, do którego ciągle trzeba zdążać, poruszając się pod prąd rzek i strumieni?

Warto prześledzić borykanie się Tischnera ze źródłowością. Z początku była ona określona bardzo jasno przez rygory metody fenomenologicznej. Jednak w latach siedemdziesiątych filozof odkrywa inne źródła, które przyciągają go i nadają ton jego myśleniu. Pierwsze to filozofia dialogu i jej centralne miejsce, a więc spotkanie z drugim człowiekiem. Drugie to hermeneutyka, odkrywająca symbole i metafory, które dla Tischnera staną się tym, co nie tylko daje do myślenia i dostarcza środków stylistycznych, ale też wypowiada fundamentalne metafizyczne intuicje. Każde z tych źródeł daje początek innemu strumieniowi, które w filozofii samego Tischnera zlały się w jedną rzekę. Wieloźródłowość to bogactwo, ale też i ryzyko niebezpiecznego eklektyzmu, który może skutkować myśleniem niekonsekwentnym i chaotycznym. Być może jednak taka wieloźródłowość to zarazem wypowiedzenie jakiejś fundamentalnej intuicji filozoficznej, choćby i takiej, że wiara w jedno źródło jest dla myślenia zabójczą.

2. Metafora źródła

W symbolice związanej z wiedzą źródło odgrywa rolę szczególną (por. [Skarga 2005, s. 8 i n.]). Jest miejscem, z którego winno się czerpać wiedzę. Sprawdzanie u źródeł, badania źródłowe, poszukiwanie źródeł – wszystkie te wyrażenia dotyczą dążenia do wiedzy rzetelnej, niezapośredniczonej i niezniekształconej. Pochodzenie tej metaforyki jest dość jasne. Strumień u swych źródeł jest czysty, woda zdrowa i orzeźwiająca. Dopiero w dalszym biegu rzeka ulega zabrudzeniu, łączy z innymi wodami i zanieczyszczeniami. Czerpanie z dala od źródeł jest ryzykowne. Doświadczenie krystalicznej czystości wody źródlanej, niczym niezmaconej i nierozcieńczonej, staje się symbolem rzetelnej wiedzy.

W filozofii te źródła były rozmaicie rozpoznawane. Dla jednych było to doświadczenie i zmysły, dla innych rozum, anamneza, iluminacja, intuicja. W filozoficznych rozważaniach nakładają się na siebie dwa sensy słowa „źródło”.

Pierwszy z nich ma charakter czysto opisowy: źródło to miejsce pochodzenia wiedzy, bez rozstrzygania, czy wiedza jest rzetelna czy nie. W takim znaczeniu mówi się czasem o źródłach złudzeń czy błędu, mając na myśli przyczynę lub powód. Tak rozumiane źródło nie niesie ze sobą całej symboliki czystości. Po prostu wiedza skądś płynie, owo „skądś” to właśnie źródło. Drugi sens wskazuje nie tylko na pochodzenie, ale też na jakość owej wiedzy. Wiedza źródłowa jest lepsza niż nieźródłowa. Ta druga może być skażona, zapośredniczona. W tym znaczeniu źródło nie jest po prostu „źródłem informacji”, lecz „źródłem prawdy”. W takim sensie posługuje się tą symboliką Kartezjusz, który podważając w *Medytacjach* drogi ludzkiego poznania: zmysły, przekonanie o realnym istnieniu świata czy rozum matematyczny, nie pisze o źródłach wiedzy. To słowo pojawia się w kontekście Boga, nazywanego źródłem prawdy (por. [Descartes 2001, s. 43 i n.]).

Jednocześnie większość filozofii wskazuje na wysiłek, który jest niezbędny do odkrywania źródeł. Metafora źródła wyraża coś więcej, a mianowicie że nie jesteśmy jeszcze u źródeł. Stoimy na brzegu zanieczyszczonej rzeki i możemy mieć jedynie nadzieję, że gdzieś daleko, poza zasięgiem naszego obecnego pola poznawczego, biją czyste źródła. Na poszukiwania źródeł trzeba się wybrać, trzeba podjąć wysiłek. Z pozoru kierunek jest prosty: ruszyć w górę rzeki. Ale ta wyprawa wcale nie jest łatwa. Należy bowiem porzucić wszystko to, co w dole rzeki, co oswojone i przez lata uznawane za wartościowe poznawczo. Ta tradycja bierze swój początek chyba u Platona, który nakazuje odwrócić oczy od świata doświadczenia zmysłowego, by otworzyć się naprawdę idei. Droga anamnezy, dialektyczne odkrywanie prawdy poprzedzone zbijaniem nawarstwionych przez lata poglądów i opinii to wysiłek, który wymaga nie tylko sprawności intelektualnej, ale też pracy duchowej. Dlatego w słynnym *Liście VII* Platon wyraża przekonanie o niemożliwości opowiedzenia o tym, co poznało się u źródeł. Tę drogę każdy musi przebyć sam, filozof może jedynie wskazać kierunek. Dopiero długotrwałe obcowanie z przedmiotem może zapalić w duszy światło prawdy (por. [Platon 1987, s. 50 i n.]).

Filozofia zatem nie zaczyna się u źródeł, lecz jest ich przecuciem i szukaniem dróg, by je odnaleźć. Ta symbolika, jak każdy zbiór zmetaforyzowanych przedstawień tego, co konkretne i znane z codziennego doświadczenia, zaprasza do myślenia, ale też rodzi wątpliwości. W przyrodzie bowiem rzeka zakłada niejako swoje źródła: wpatrując się w płynącą wodę, możemy żywić słuszną nadzieję, że gdzieś – być może bardzo daleko – bije czyste źródło. Myślenie nie daje takiej pewności. Dlatego poszukiwanie źródeł każdorazowo staje się zadaniem zagrożonym niepowodzeniem, które przepowiedzieli sceptycy: być może bowiem nie ma nigdzie czystej wody i każde źródło jest skażone. By może – choć to wymaga przekroczenia ram metafory źródła – nie ma źródła, a jego poszukiwania nie przyniosą żadnego rezultatu.

Tu pojawia się jeszcze jedna wątpliwość. Skoro bowiem w naturalnym nastawieniu źródło nie jest dane, a na jego poszukiwania trzeba wyruszyć, to czy myślenie, które owego źródła poszukuje, rzeczywiście dociera do niego, czy też samo je konstruuje (por. [Skarga 2005, s. 17 i n.])? Droga do źródła, którą jest myślenie, oddala często od tego co bezpośrednio, codzienne, naoczne. Źródło zatem nie jest samo w sobie jasne, ogólnie dostępne, lecz mozolnie odkopywane, dane nielicznym. Źródło w myśleniu filozoficznym niewiele ma wspólnego z prostym doświadczeniem rzeczywistości. Symbol staje się mroczny, nie daje prostych odpowiedzi, lecz prowadzi do kolejnej tajemnicy: to, co powinno być najbliźsze, jednocześnie dane jest jako odległe i obce: źródła giną w mroku.

3. Źródłowa naoczność

Józef Tischner w seminarium duchownym poznał język szkolnego tomizmu, w którym wykładana była ówczesna teologia, do filozofii doszedł jednak poprzez fenomenologię. Filozofia Husserla i filozofia Ingardena zapewniły mu, jak sam mówił: „nie tylko, lecz aż metodę” [Spotkanie... 2003, s. 56].

W fenomenologii Husserla źródłowa (*originär*) jest naoczność prezentująca. Wedle zasady wszelkich zasad to ona jest źródłem prawomocności poznania. Należy przyjąć wszystko, co nam się źródłowo przedstawia – Husserl doprecyzowuje, że źródłowy oznacza tu „w swej cielesnej rzeczywistości” [Husserl 1967, s. 78 i n.]. Źródłowość powiązana zatem zostaje z bezpośredniością dania, w doświadczeniu fenomeny prezentują siebie, a nie są reprezentowane przez cokolwiek innego. I tak spostrzeżenie zewnętrzne jest źródłowym doświadczeniem rzeczy fizycznych, a spostrzeżenie wewnętrzne – naszego Ja (por. [Husserl 1967, s. 16 i n.]). Dlatego też, co w kontekście ewolucji myślenia Tischnera szczególnie istotne, nie istnieje w klasycznej fenomenologii źródłowe doświadczenie drugiego człowieka. Wzucie jest wprawdzie aktem naocznym, ale nie źródłowym (por. [Husserl 1967, s. 17]).

Dla Husserla filozofia jest ze swej istoty nauką o źródłach i jej zadanie to cofanie się do pierwszych źródeł (por. [Husserl 1992, s. 78 i n.]). Jednak w fenomenologii droga do źródeł jest długa i mozolna. Potoczne doświadczenie, nazywane naturalnym nastawieniem, nie jest doświadczeniem źródłowej naoczności. Coś, co wydaje się najprostsze i wolne od wszelkiego teoretyzowania, jest uwikłane, jak pokazuje Husserl, w szereg zapośredniczeń, filtrów, które zniekształcają obraz. Naiwny człowiek, który otwiera oczy i spogląda na świat, nie doświadcza go źródłowo. Wnosi bowiem w to proste doświadczenie cały szereg założeń, nastawień i opinii, nad którymi nie ma kontroli i których najczęściej sobie nie uświadamia. W efekcie – co dla nieznających fenomenologii brzmieć może paradok-

salnie – w prostym oglądzie świata nie dociera do rzeczy samej, lecz utwierdza się w swych nieźródłowych poglądach. Człowiek naturalnego nastawienia patrzy, ale nie widzi. Wie, co ma zobaczyć, i dopowiada do tego, co zobaczone, to, co wcześniej już domniemane, przypomniane itd. Ta złożoność naturalnego z pozoru aktu prowadzi do przekraczania granic prawomocności poznania, co jest złamaniem zasady wszelkich zasad (por. [Husserl 1967, s. 79]).

Cofanie się do źródeł polega za oczyszczeniu się z naturalnych naleciałości. Służą temu redukcje fenomenologiczne: ejdetyczna i transcendentálna. Należy wziąć w nawias wszystko, co nie pochodzi z bezpośredniego doświadczenia. Owo „wszystko” to nie tylko cała dotychczasowa wiedza i uprzedzenia, które budują światopogląd naturalnego nastawienia. Również oczywiste dla wszystkich – bo niekwestionowane poza filozofią – przekonanie o realnym istnieniu świata należy zawiesić na kołku. W ten sposób dociera się do rzeczy samej: fenomenu, w którym spotyka się fakt z istotą. W tak oczyszczonym doświadczeniu ujawnia się nie tylko prawda konkretna, ale też *eidos*. Poznanie zyskuje adekwatność i apodyktyczność (por. [Husserl 1982, s. 31 i n.]).

Pragnienie radykalnej pewności, które ma się wyrażać w adekwatności i apodyktyczności tego, czego można doświadczyć źródłowo, stosując metodę fenomenologiczną, stoi u podstaw Husserlowskiego projektu filozofii jako nauki ścisłej. Tischner pragnienie Husserla nazwie w swoim języku bardzo mocno: dramatem. Człowiek jest uczestnikiem dramatu między sensem a bezsensem (por. [Tischner 1985, s. 64]). Metaforyka dramatyczności, zarezerwowana u Tischnera dla tego, co dla człowieka najważniejsze, wypowiadająca samo sedno ludzkiej egzystencji, tu zostaje odniesiona do poszukiwań poznawczych. W *Filozofii dramatu* dramat będzie się przecież wydarzał w tym, co międzyludzkie. Tu rolę zguby i ocalenia, które budują horyzont dramatyczności, wypełnia napięcie między sensem i bezsensem, między światłem i ciemnością (rozumianymi po platońsku, a więc epistemologicznie). To przejście, które polega na wciągnięciu niedramatycznego Husserla w dramat, pokazuje przesunięcie akcentów w myśleniu Tischnera. W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner nazwie bowiem największym bólem człowieka radykalną niepewność (por. [Tischner 2011, s. 513 i n.]).

Fenomenologia i fenomenologiczna źródłowość wyprowadziły Tischnera poza samą transcendentálną fenomenologię: poznawcza niepewność Husserla stała się niepewnością dramatyczną u Tischnera.

4. Spotkanie z drugim człowiekiem

W latach siedemdziesiątych Tischner zaczyna odkrywać inne źródła poza klasyczną fenomenologią. Z jednej strony nie są to źródła bardzo od filozofii

Husserla odległe, gdyż same – w pewnym sensie – z niej wypływają. Z drugiej jednak strony czerpanie z nich musi się wiązać z pewnym odejściem od Husserla, a przynajmniej uznaniem jego projektu za niewystarczający. Te źródła to hermeneutyka i filozofia dialogu. Pisząc o swych inspiracjach w tekście *W kręgu myśli Husserlowskiej*, Tischner ukazuje Husserla w horyzoncie dwóch ważnych przekroczeń. Pierwsze z nich to myślenie bycia Heideggera, drugie to filozofia spotkania Lévinasa (por. [Tischner 2011, s. 15 i n.]). Obydwaj myśliciele wyrosli na fenomenologii i obydwa przezwyciężyli ją, tworząc własne myślenie. Tischner, pytając nie tylko o własne inspiracje, ale też o źródła, które ciągle pozostają dlań ważne, wskazuje na te trzy drogi.

W przywołanym już tekście wskazuje na trzy rozumienia źródła w ramach tradycji fenomenologicznej. Źródłem mogą być dane egzystencjalnej intuicji (Husserl), czas, który odsłania i zasłania prawdę (Heidegger), i wreszcie ujawniające się w pragnieniu nieskończoności doświadczenie twarzy drugiego człowieka (Lévinas) (por. [Tischner 2011, s. 40 i n.]). Każdy z przywołanych filozofów trwał przy źródle, które odkrył. Tischner natomiast – na co zapewne żaden z nich by się metodologicznie nie zgodził – czerpie z nich wszystkich. W filozofii dramatu trzy konieczne dla dramatu elementy to scena (źródło Husserla), spotkanie (źródło Lévinasa) i czas jako substancja dramatu (źródło Heideggera).

Tak mocne powiązanie źródeł, które dają początek tak różnym myśleniom, musi wyrastać z przekonania o ich silnym pokrewieństwie. Coś, co dla innych oznaczać musi przekroczenie – w stronę bycia oraz w stronę Innego, czyli poza bycie – dla Tischnera współtworzy horyzont jego myślenia. Każde z tych trzech źródeł wytryska w tym samym świecie, a wypływające z nich strumienie zlewają się w jedną rzekę. Ta komplementarność pozostawi swój ślad w języku Tischnera.

W jednym z pierwszych tekstów wprowadzających wątki filozofii dialogu Tischner nie tylko wypowie je w języku fenomenologii, ale też wskaże na swoiste pokrewieństwo tych dwu filozofii. *Fenomenologia spotkania* już samym swoim tytułem anonsuje tę dwujęzyczność. A pierwsze jej zdanie brzmi: „Doświadczyć źródłowo człowieka to spotkać go” [Tischner 1978, s. 73]. Z perspektywy myślenia Lévinasa zdanie takie brzmi bluźnierczo. Doświadczenie, a zwłaszcza doświadczenie źródłowe, tak silnie łączy się z całą przeddialogiczną tradycją myślenia, że nie może stać się nazwą spotkania. Doświadczenie źródłowe jest intencjonalne, ma swój przedmiot, a więc jest zdarzeniem relacji podmiotowo-przedmiotowej. Podmiot staje naprzeciw drugiego człowieka i doświadcza go. Ten paradygmat myślowy niezdolny jest przecież, zdaniem Lévinasa i Bubera, do wypowiedzenia tego, czym naprawdę jest spotkanie. Twarz nie jest przedmiotem, drugi człowiek nie jest treścią naszego poznania, zbiorem noematów skorelowanych z noezami transcendentального Ja. A jednak znający obydwie tradycje Tischner decyduje się na taką syntezę. Akapit później nie pozostawi złudzeń, że zdanie

to może być przypadkowe: „W doświadczeniu spotkania odkrywa się zagubione źródło, w którym mają swój początek doświadczenia świata obiektywnego i Boga. Rzucone ongiś przez Husserla hasło «z powrotem do rzeczy» przekształca się w hasło «z powrotem do drugiego człowieka»” [Tischner 1978, s. 73 i n.].

Zagubione źródło odkryte na terenie fenomenologii (doświadczenie źródłowe drugiego człowieka) jednocześnie przenosi punkt ciężkości myślenia: staje się źródłem myślenia nie tylko o Innym, ale też warunkiem zapytywania o świat i Boga. Odkrycie źródła Husserlowskiego odsyła do innego źródła, głębszego, bardziej pierwotnego; scena stanie się jednym tylko z elementów filozofii dramatu.

Ale przecież dla myślenia taka operacja niesie poważne konsekwencje. Fenomenologia Husserla nie staje się bowiem przez to niejako automatycznie jakąś częścią filozofii dramatu. Jej dialogiczne uwarunkowanie nie może przecież zapoznać zasadniczego celu Husserla, który przecież z dialogicznością nie ma wiele wspólnego. Owe dwa źródła, choć być może jakoś podobne, znajdują się jednak w poważnym napięciu. Tischner wskazuje to napięcie, próbując nazwać początek każdego z nich. Tradycja fenomenologiczna powiada, że Inny jest, bo Ja jestem, podczas gdy dialogiczna wręcz przeciwnie: Ja jestem, bo Ty jesteś (por. [Tischner 1977, s. 69]).

To napięcie, choć uświadomione przez Tischnera, nie odegra ostatecznie znaczącej roli w jego dalszym myśleniu. Źródło fenomenologiczne podporządkowane zostanie dialogicznemu. Tischner nie będzie prowadził badań nad światem wyrosłych z ducha husserlowskiego. Świat jako scena, niewciągnięty jeszcze w dramat, nie będzie go interesował. Ilekroć jednak wypowie się na temat sceny, będzie to zawsze scena dramatu, a więc świat przeformułowany przez relacje dialogiczne. Dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz – to miejsca, które buduje spotkanie, definiowane przez dramaty, którym służą one za dekoracje.

5. W kręgu metafor

Myślenie Tischnera pełne jest metafor. Dla wielu stanowi to o słabości tej filozofii, która rezygnując z precyzyjnych pojęć, oddala się od wymogu naukowości. A ten przecież był ważny nie tylko dla polemistów Tischnera, wyrosłych w innej tradycji, ale stał się programem samego Husserla, któremu Tischner tak wiele zawdzięczał. Sprawa jest jednak o wiele poważniejsza niż tylko pełen metafor język Tischnera. Metafora bowiem stoi u samych podstaw tego myślenia. Metaforyzacja ma charakter metafizyczny, a nie tylko retoryczny.

Myślenie bez metafor wyraża, według Tischnera, metafizyczne przekonanie o ostateczności świata bezpośredniego. To zaś jest po platońsku ułudą. Myślenie absolutyzujące doczesność, a więc to, co dane w naturalnym nastawieniu, boi się

metafor, dąży do jednoznaczności, gdyż metafora odsłania głębię i nieostateczność tego, co bezpośrednio dane, pisze Tischner w *Myśleniu z wnętrza metafory* (por. [Tischner 2011, s. 525 i n.]). Stanowisko takie nazywa Tischner w *Myśleniu religijnym* teryzmem: „Teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Podważa również prawo myślenia do tego, by intencjonalność przedłużać w transcendowanie” [Tischner 2011, s. 391].

Na marginesie warto dodać, że postulowana nieostateczność świata bezpośredniego doświadczenia, przyjmująca jakąś głębię poza tym, co dane, przekracza otwarcie granice Husserlowskiej fenomenologii. Głębia jest przynależna bowiem, zdaniem twórcy fenomenologii, światu mądrości, podczas gdy naukowa filozofia powinna kierować się jasnością pojęć (por. [Husserl 1992, 76 i n.]). Tischner zostałby zapewne zaliczony do uprawiających filozofię światopoglądową – skoro u podstaw jego myślenia tkwi metafizyczna intuicja o nieostateczności świata (jakkolwiek byśmy ten pogląd rozumieli). Domniemany zarzut Husserla – tu rozumiany jako wykluczenie poza filozofię jako ścisłą naukę, a więc fenomenologię – można skontrolować polemicznym zapytaniem, czy bezzałożeniowość Husserla jest w istocie bezzałożeniowością, czy też nieświadomą swoich metafizycznych fundamentów formą teryzmu. Jednak taka polemika, prowadzona ponad głowami Tischnera i Husserla, nie należy do prowadzonych tu rozważań.

Słowo „źródło” jest tu używane w znaczeniu metaforycznym. Husserlowskie pojęcie źródłowości ma ustatednić niesforną metaforę, jednak przecież wciąż odsyła do przedstawień, z których metafora czerpie: źródło, czysta woda, oczyszczanie, dochodzenie do niezmaconej niczym wody itd. Język programowo ametaforyczny napotyka tu na zasadnicze trudności: odcięcie wszelkich metaforycznych korzeni – znów kolejna metafora – pojęcia wydaje się niemożliwe bez naruszenia sensu tegoż pojęcia. Pojęcie źródłowości nabiera bowiem znaczenia tylko w przywołaniu obrazu źródła.

Źródło jest miejscem. Można zapytać: miejscem czego? Pierwsza odpowiedź, która się narzuca, to początek. Początek strumienia, rzeki, początek doświadczenia, początek myślenia. Ale przecież ten początek jest przez coś poprzedzony: filozof odkrywa najpierw, że jeszcze nie jest u źródła, i postanawia do źródła wyruszyć. Filozofia Husserla nie rozpoczyna się w transcendentalnym Ja, tylko najpierw do niego doprowadza i uzasadnia, dlaczego trzeba porzucić naturalne nastawienie, by wyruszyć do źródła. Podobnie – pod względem formalnym – rozumie źródłowość Heidegger z okresu *Bycia i czasu*. Wprawdzie to nastawienie ontyczne stanowi naszą potoczność i codzienność (a także punkt wyjścia, początek nauk pozytywnych), ale to zapytywanie ontologiczne jest bardziej źródłowe (por. [Heidegger 1994, s. 16]). Pierwszeństwo ontologicznego zapytywania o bycie nad ontycznym zapytywaniem o byt wskazuje na źródłowość tego pierwszego.

Jednocześnie to, co ontycznie bliskie, jest ontologicznie dalekie: należy wyruszyć na jego poszukiwanie, porzucając codzienne zrazu i zwykle. Przed początkiem – w sensie źródła – jest jeszcze inny początek, faktyczny, który owocuje wyruszeniem na poszukiwania źródła.

Tischner, szukając nowych źródeł, przekraczających ejdetyczną naoczność, wprowadza kolejne metafory. Mówi nadal o miejscu – a przecież źródło jest miejscem – ale woli nazwać to miejsce gniazdem: „Ptaki fruwać wysoko, ale gniazda mają nisko. Jakie cierpienie jest podstawowym źródłem myślenia? Gdzie myślenie ma swe gniazdo?” [Tischner 2011, s. 513]. Na to pytanie odpowiedź już tu padła: to radykalna niepewność. Gniazdo staje się nowym imieniem źródła. Obraz, który buduje metafora gniazda, jest inny niż przywoływane do tej pory przedstawienia powiązane ze źródłem. Gniazdo gra tu dwuznaczną rolę. Z jednej strony jest domem, miejscem, gdzie się wraca, gdzie jest bezpiecznie, który jest schronieniem. Z drugiej jednak – ptaki latają wysoko, poza gniazdem. Jeśli źródłem (a więc gniazdem) myślenia jest cierpienie, a to jest niepewnością, to myślenie jest ciągłym opuszczaniem gniazda. Myślenie próbuje przemyśleć i być może przezwyciężyć niepewność (niezależnie od skuteczności tych działań). Gniazdo nie jest zatem celem podróży, lecz tym, co uwiera. Metafora gniazda zaczyna opalizować: miejsce schronienia – miejsce cierpienia. Gniazdo jest zarazem i tym, i tamtym. To napięcie rodzi ruch, ruch poza gniazdo, ale przecież i ruch powrotu, gdyż jest ono miejscem, w którym jest się u siebie. Dorosłe ptaki opuszczają gniazda swych rodziców, lecz nie po to, by żyć poza gniazdem, lecz by założyć własne. To napięcie na linii: schronienie–cierpienie buduje ruch myślenia i jego dwuznaczny charakter. Bez cierpienia myślenie – jako odpowiedź na ludzki ból – nie mogłoby się narodzić. Bez schronienia nigdy nie byłoby u siebie.

Z pozoru symbolika gniazda oddala Tischnera od symboliki źródła. Jednak w gruncie rzeczy odsłania ona coś bardzo istotnego w samej metaforze źródła, co wcześniej być może umykało uwadze. Dotychczas metafora ta opowiadana była od strony wędrujących ku źródłom: odkrywali oni źródło i jego krystaliczną, niezmaconą niczym wodę. Jednak przecież źródło – choć może być celem poszukiwań – samo jest początkiem strumienia. Woda ciągle opuszcza źródło, wytryskuje z niego i rusza w dół, by nigdy nie powrócić. Ptaki wlatują ponad gniazda, woda sphywa poniżej źródła, nigdy nie zawraca. Źródłowość – rozumiana jako ejdetyczna naoczność, Twarz Innego, symbol – daje do myślenia i jednocześnie wypycha poza siebie; jak ptaki, wypychające dorosłe pisklęta z gniazda. W źródle nie można zamieszkać, to nie miejsce zamieszkiwania.

W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner przywołuje i analizuje dwie wielkie filozoficzne metafory radykalnej niepewności: Platońską jaskinię i Kartezjańskiego złośliwego geniusza (por. [Kot 2012, s. 157 i n.]). Metafory te naprowadzają na coś bardzo istotnego, a więc – jak powtarza Tischner za Ricoeurem:

dają do myślenia. W tym sensie metafora i symbol (por. [Ricoeur 1989, s. 54 i n.]) same stają się źródłami myślenia. Dają do myślenia, a więc wprowadzają pewien niepokój, który domaga się stawiania pytań i szukania możliwych odpowiedzi. Dające do myślenia nie pozwala myśleniu ustać. A zatem nie może być li tylko odpowiedzią. Odpowiedź kończy myślenie, pozwala mu się spełnić i zatrzymać się. Dające do myślenia nie może być zatem odpowiedzią. Zawiera coś z odpowiedzi – przywołując obrazy i przedstawienia, wprowadza jakieś światło w mrok zapytywania – ale przecież nie wyczerpuje tymi obrazami roszczeń pytania. Symbol, w przeciwieństwie do większości innych znaków, jest nieprzejrzysty. To stanowi o nieprzebranej jego głębi (por. [Ricoeur 1985, s. 62 i n.]). W ten sposób właśnie symbol daje do myślenia. Jak pisze Ricoeur: „Sentencja ta sugeruje jednocześnie, że wszystko już zostało powiedziane zagadkowo i że wszystko trzeba wszakże odtwarzać i przetwarzać w wymiarze myślenia. Jak kształtuje się myśl, ta, która sama dana jest sobie w królestwie symboli, i ta, która coś ustanawia i myśli – to właśnie chciałbym podpatrzyć i zrozumieć” [1985, s. 59]. Wedle Ricoeura symbol daje – a więc nie jest ustanowiony przez myślącego, ale to dawanie jest zaproszeniem do drogi, nie daje bowiem wszystkiego (rozumianego jako ostateczna odpowiedź).

Dotychczas wyodrębniły się trzy sensy słowa źródło, rozumianego jako źródło myślenia. Nie chodzi tu o różne źródła tego samego rodzaju, które mają taką samą formę i różnią się jedynie treścią (np. jedno mówi o świecie, inne o drugim człowieku, jeszcze inne dostarcza wiedzy o prawdzie bycia). Te trzy sensy wskazują, że źródłowość, rozumiana jako początkowość myślenia, przybiera rozmaite formy.

Po pierwsze, mamy źródło w fenomenologii Husserla. Źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania. Jest zatem początkiem rzetelnego poznania i myślenia, do którego trzeba wprawdzie dojść z pewnym wysiłkiem – redukcje fenomenologiczne – ale kiedy się już owo źródło odnajdzie, można przewyciężyć niepewność i budować konsekwentnie kolejne działy ścisłej nauki, wolne od błędów psychologizmu, naturalizmu, pozytywizmu i filozofii światopoglądowej.

Po drugie, mamy Tischnerowskie źródło-gniazdo. Jest nim cierpienie, dookreślone jako doświadczenie radykalnej niepewności. To źródło wypycha poza siebie. Zmusza do myślenia – i w tym sensie je inicjuje – jednakże nie jest obietnicą wiedzy krystalicznej i niezmaconej. To źródło niepokoi, a nie uspokaja. Jednocześnie ta metafora nie traci wiele z sensu samego źródła. Można bowiem słusznie przypuszczać, że dla Tischnera myślenie z wnętrza tego źródła jest czystsze niż z jakiegokolwiek innego. Tak pisze on we wstępie do tomu *Myślenie według wartości*: „O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać” [Tischner 2011, s. 9]. Wierność temu źródłu jest zatem miarą myślenia – podobnie jak u Husserla była nią wierność zasadzie

wszelkich zasad. Jednocześnie miara ta nie mierzy prawomocności wyników, ale wskazuje ich rangę i wagę dla myślenia. Można bowiem wyobrazić sobie bardzo rzetelne postaci myślenia, które jednak nie wynikają z tak rozumianego cierpienia. Ich wyniki są w ramach pewnej racjonalności prawomocne, co nie zmienia faktu, że nie mają dla Tischnera tej samej wagi i, co za tym idzie, tej samej jakości. Są one bowiem rezultatem myślenia o tym, o czym wprawdzie myśleć można, ale o czym myśleć nie trzeba (por. [Tischner 2011, s. 9]). Niekonieczność myślenia o tym, co nie płynie ze źródła, jakim jest cierpienie, stanowi o jego nieźródłowości.

Po trzecie wreszcie, mamy metaforę-symbol, która daje do myślenia. Staje się ona źródłem podobnym nieco do źródłowego doświadczenia fenomenologii, ale różniącym się od niego przeciwieństwem. O ile bowiem Husserłowska źródłowość przenosi z sobą jasność i wyraźność z ducha Kartezjańską, o tyle symbol jest nieprzenikniony i mroczny. Odkrycie źródła nie kończy wysiłku myślenia, podczas gdy u Husserla dalsza fenomenologia jest już swoistą technologią myślenia, metodycznym opisem kolejnych wglądów. W fenomenologii, wedle zamierzeń i ambicji jej twórcy, cały wysiłek filozofii radykalnego początku spoczął na barkach Husserla. On tę drogę przeszedł i chciał widzieć zadanie dla następców w rozwijaniu wiedzy na podstawach, które stworzył. Źródło ma być krystaliczne, jasne, niezmacone. Nieprzejrzystość symbolu zmienia rolę źródła. To nie źródło, które uspokaja, lecz niepokoi. Niepokój współgra z radykalną niepewnością, o której pisał Tischner. A głębia – krytykowana przez Husserla – nie wyraża skończonej mądrości, jak w filozofii światopoglądowej, tylko nieostateczność i niepewność naszych prób przemyślenia świata.

6. Człowiek

Trzy wskazane rozumienia źródła budują jego złożony sens. I właśnie dlatego, że tak bardzo się różnią, paradoksalnie tłumaczą wieloźródłowość Tischnera. W tym kontekście bowiem staje się ona nie tyle eklektyzmem, dowolnie mieszającym metody filozoficzne i intelektualne inspiracje, lecz próbą zrozumienia, czym jest źródło. Zarzut eklektyzmu miałby uzasadnienie, gdyby źródła te nie różniły się co do formy, lecz jedynie co do treści. Wówczas bowiem zgoda na jedno źródło mogłaby logicznie wykluczać pozostałe (racjonalizm ufa w wiedzę pochodzącą z rozumu, empiryzm – w wiedzę przyniesioną przez zmysły, nie ufają sobie jednak nawzajem itd.). Tu jednak każde źródło mówi coś innego o samym źródle. Dlatego u Tischnera nie pojawiają się one obok siebie, rozumiane po prostu jako różnorodne źródła prawomocnej wiedzy, lecz nawzajem się przenikają. Dlatego, o czym była już mowa, o jednym źródle Tischner mówi w języku drugiego źródła itd.

Na przecięciu tych wszystkich ujęć pojawia się Twarz Innego. Twarz bowiem ukazuje się tu jako jedność tych trzech źródeł: źródłowe doświadczenie drugiego człowieka, ludzkie cierpienie i wreszcie nieprzejrzysty – dosłownie i metaforycznie – symbol dający do myślenia.

Takie rozwiązanie nie mogłoby zadowolić ani konsekwentnych fenomenologów, gdyż głębia i metaforyczność przekraczają fenomenologiczne ramy naukowości, ani też filozofów spotkania, ponieważ epifania Twarzy u Lévinasa nie może być doświadczeniem i rozsądza intencjonalność – o czym była już wcześniej mowa. Skoro zatem Tischner godzi się na taką wieloźródłowość swego myślenia, musi mieć poważne powody. U podstaw takich rozstrzygnięć filozoficznych i metodologicznych musi znajdować się mocna intuicja filozoficzna, która uzasadniałaby tak problematyczne i aporetyczne ujęcie.

Wydaje się, że wszystkie źródła, z których czerpie Tischner, wypływają ze źródła jeszcze głębszego – jest nim człowiek. Tischner od zawsze pyta w swoim myśleniu o człowieka, ma silne przeświadczenie, że to człowiek jest najbardziej wart namysłu filozoficznego. Kiedy pisał o nadziei, wolności i solidarności, to w tle zawsze był człowiek; kiedy zastanawiał się nad Ja aksjologicznym, było to pytanie o człowieka. Kiedy wreszcie Tischner zbudował swoją filozofię dramatu, to słowo: dramat „wskazuje na człowieka” [Tischner 1998a, s. 7].

Ostatnia ważna książka umiejscawia człowieka w samym centrum: tytuł *Spór o istnienie człowieka* wskazuje nie tylko na przedmiot badań, ale też główne źródło całej myśli Tischnera. Pyta on o człowieka i wśród filozofów współczesnych szuka sojuszników w tym zapytywaniu. Spoiwo, którym jest człowiek jako problem, jest silniejsze niż różnice, które pomiędzy różnymi jego problematyzacjami zachodzą.

Ta wieloźródłowość może wskazywać też na kontyngencję bytu ludzkiego, która we współczesnym dyskursie filozoficznym oznacza nie tylko tradycyjnie pojmowaną przypadkowość, ale to, że „człowiek nie dysponuje wszystkimi warunkami swego istnienia, myślenia i działania” [Czerniak 2006, s. 20].

Jednocześnie Tischner ma świadomość, że kategoria człowieka we współczesnej myśli jest wysoce problematyczna i w czasach, kiedy on sam wchodził w filozofię, rzadko była używana. Obciążona bogatą tradycją staje się niewygodna, chętnie zastępowana jest przez inne pojęcia, wcale nie tożsame z nią: *Dasein*, Ja, Inny, Tożsamy. Dla Tischnera jednak to człowiek jest tym, co najbardziej daje do myślenia, co wzywa go do myślenia – podobnie jak dla Heideggera będzie to bycie, a dla Lévinasa pragnienie Nieskończonego i Twarz Innego. I Tischner ma świadomość, że być może to wezwanie ma przedfilozoficzny charakter, ale jego odrzucenie w pewnym sensie unieważniłoby całą myśl krakowskiego filozofa.

Być może to jest powodem, że ilekroć wchodzi w spór z „przeciwnikami człowieka”, robi to chaotycznie, szarżuje, jakby stracił filozoficzną kontrolę nad

argumentacją. Wobec koncepcji śmierci człowieka przyjmuje postawę trudną do obronienia: „Na Zachodzie mamy: egzystencjalizm, strukturalizm, cybernetykę, alienację [...]. A my mamy Kolbego” [Tischner 2011, s. 8]. Postać Kolbego, który poświęcił życie za drugiego człowieka, współwięźnia Auschwitz, jest oczywiście godna najwyższego szacunku i zadumy, ale przecież nie unieważnia wszystkich kłopotów, jakie mają z pojęciem człowieka zachodni filozofowie (por. [Augustyniak 2015, s. 103 i n.]). Dla Tischnera sprawa człowieka jest tak ważna, że próbuje zakrzywić emocjonalnym argumentem złożoną i ważną dyskusję, która w drugiej połowie XX wieku przetoczyła się przez filozofię. A w *Sporze* rozwiązuje problem śmierci człowieka w sposób retorycznie prosty, dosłownie jednym cięciem: nawet jeśli człowiek umarł, to oznacza, że istniał; a skoro tak, to może się znów narodzić [Tischner 1998b, s. 8].

Jaką zatem rolę odgrywa w filozofii Tischnera człowiek, o którym zaświadcza tak wiele źródeł? Pozostając w metaforyce źródła, można powiedzieć, że jest niczym podziemna rzeka. Wszak źródło jest tylko widocznym na powierzchni ziemi początkiem strumienia, ale ten rodzi się w głębinach. Pod powierzchnią rozmaitych zjawisk i doświadczeń jest człowiek, a Tischner próbuje do niego dotrzeć, czerpiąc z tak różnych filozoficznych źródeł – o czym była już mowa.

7. Podsumowanie

Ukryte źródło, które warunkuje i umożliwia inne źródła, a samo nie jest nigdy dane, rodzi tajemnicę. Człowiek rozsadza każdą metodologię, każde myślenie chcące go pochwycić. To wydaje się źródłowym doświadczeniem człowieka: źródło, które przelewa się z każdego źródła, które nie może się w żadnym z dotychczasowych źródeł myślenia wyczerpać.

W *Myśleniu z wnętrza metafory* Tischner, wspominając o radykalnej niepewności, podsuwa ciekawy trop, który pomaga umiejscowić człowieka w przestrzeni jego myśli. Píše mianowicie: „myślenie, pytając – chce poznać prawdę: gdzie biegnie granica dzieląca pozory od rzetelnych przejawów” [Tischner 2011, s. 511]. Celem myślenia jest zatem odkrywanie rzetelnych przejawów.

To pojęcie ma szczególne znaczenie. Jeśli bowiem fenomen jest – wedle tradycji fenomenologicznej – tym, co się samo w sobie ukazuje, to przejaw będzie ukazaniem czegoś, czym sam nie jest. Tak jak choroba ma swe objawy – gorączkę, ból głowy, katar, kaszel – tak sama nie jest żadnym z nich. Jest czymś, co objawia się w ten sposób, ale nie można jej sprowadzić ani do żadnego z objawów, ani do ich sumy (por. [Heidegger 1994, s. 40–45]). W fenomenologii fenomen prezentuje sam siebie, jest rzeczą, do której Husserl chce powrócić. Dlatego można mówić o jedności faktu i istoty: w źródłowym doświadczeniu konkretnej zieleni

jest zarazem istota zieleni. Jeśli zatem Tischner mówi o rzetelnych przejawach i poszukuje ich w rozmaitych źródłach, to wydaje się, że przyjmuje, iż przejawy są przejawami czegoś. Przejaw nie prezentuje sam siebie, ale poprzez siebie odsyła do czegoś innego, co być może nigdy nie będzie dane w sposób, jakiego oczekuje klasyczna fenomenologia. Człowiek jest głębią, jest tajemnicą, która nie ujawnia się sama w sobie. Dla filozofa dostępne są tylko jego przejawy: ludzkie dramaty, ludzkie losy, właściwe człowiekowi doświadczenia, jak wolność czy nadzieja. Tischner uważnie szuka tego, co się zjawia, jak człowiek przejawia się w świecie, jak przejawia się – a więc jak jest dany myśleniu.

Zastąpienie w wykładni fenomenu fenomenologicznego zjawiska przez przejaw tłumaczy wieloźródłowość Tischnera. Tłumaczy jej nieprzypadkowość, którą uzasadnia głębsze, ukryte źródło: podziemna rzeka, którą można nazwać człowiekiem. Stanowi jednocześnie mocne odejście od klasycznej fenomenologii i początek nowej fenomenologii – fenomenologii przejawów. Ta nowa fenomenologia ma być może bardziej minimalistyczne oczekiwania niż projekt Husserla, który obiecywał adekwatność i apodyktyczność wiedzy. Ale jednocześnie trzeba pamiętać, że jest ona odpowiedzią na dramat, który w swej najgłębszej warstwie jest doświadczeniem radykalnej niepewności. W świecie takiej niepewności rzetelny przejaw – choć daleko mu do krystaliczności Husserlowskiego fenomenu – jest na wagę złota.

Literatura

- Augustyniak P. [2015], *Homo Polacus. Eseje o polskiej duszy*, Znak, Kraków.
- Czerniak S. [2006], *Kontyngencja. Tożsamość. Człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, IFiS PAN.
- Descartes R. [2001], *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Antyk, Kęty.
- Heidegger M. [1994], *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1967], *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1982], *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa.
- Husserl E. [1992], *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa.
- Kot D. [2012], *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos”, nr 1(32).
- Platon [1987], *List VII [w:] tenże, Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987.
- Ricoeur P. [1985], *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa.
- Ricoeur P. [1989], *Metafora i symbol [w:] tenże, Język, tekst, interpretacja*, tłum. K. Rosner, PAX, Warszawa.
- Skarga B. [2005], *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków.
- Spotkanie. Z Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska* [2003], Znak, Kraków.
- Tischner J. [1977], *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia”, IX.

Tischner J. [1978], *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, X.

Tischner J. [1985], *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków.

Tischner J. [1998a], *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków.

Tischner J. [1998b], *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków.

Tischner J. [2011], *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków.

The Metaphoricalness of Origin in Józef Tischner Philosophy

(Abstract)

Józef Tischner began his thinking from phenomenology. However, with time, other origins appeared: hermeneutics and the philosophy of encounter. All of them shaped his philosophy of drama, giving his thought a horizon with multiple origins. Each of these inspirations would seem very difficult to combine with the others. What makes them coherent? What are the relations between these origins? Perhaps somewhere deeper a kind of pre-origin can be found. I attempt to sketch Tischner's journey to the origins to reveal that this pre-origin – man – needs this kind of complex system of origins.

Keywords: origin, man, face, phenomenology, hermeneutics, encounter, dialogue, metaphor, symbol.