



MAŁGORZATA PRZANOWSKA

Verbum interius jako fundujące doświadczenie hermeneutyki filozoficznej. Zarys dyskusji

*Verbum interius as the Essential Experience of Philosophical
Hermeneutics. An Outline of the Debate*

ABSTRACT: Since *Einführung in die philosophische Hermeneutik* by Jean Grondin published in 2001, a debate on *verbum interius* as an essential experience of philosophical hermeneutics has begun. A unique voice in it belongs to John Arthos' book *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics* published in 2009. The article presents an outline of the polemic discussion on the two books and their authors' interpretation of *verbum interius*. The outline includes James Risser's interpretation (from 1997) with which the author of the article shares the way of understanding Gadamer's hermeneutics. The text can be treated as an introduction to the interpretation of hermeneutic ontology and dialectic. Both of them, on the one hand, use the wording "speaking from deep inside of language", and on the other hand, both exceed, so to speak, the Christian thought perspective of *verbum*. The author comes to a conclusion that although the debate broadens – as Gadamer put it – a resonance of the text, a tendency to track a "theoretical base" of philosophical hermeneutics should not deafen its own "voice", that is the experience which the hermeneutics not only wishes to bequeath, but the experience it wants to be.

KEYNOTES: word • St. Augustin • St. Thomas • Duns Scotus • Heidegger • Gadamer • Risser • Grondin • Wierciński • McGrath • Arthos • Vessey • Cary

Problematyka *verbum interius* w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera, szczególnie w aspekcie jej roszczeń do uniwersalności, została wyeksponowana w książce *Einführung in die philosophische Hermeneutik* Jeana Grondina (niemieckie, pierwsze wydanie z 2001 roku)¹. Rozpoczęła się tym samym dyskusja dotycząca *verbum* jako fundującego doświadczenia hermeneutyki. Wyjątkowym głosem w dyskusji jest opublikowana w 2009 roku książka Johna Arthosa *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, do

¹ Wydanie polskie: J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Lysień, Kraków 2007.

której komentarz mógłby stanowić oddzielny tekst². W artykule przedstawiony zostanie tylko zarys polemiki między stanowiskami wyrosłymi z reakcji na obie publikacje; zarys oparty został w dużej mierze na porządku chronologicznym³, który jednak tam gdzie to konieczne, zostaje zaburzony przez wtrącenie komentarzy do poruszanych przez wybranych autorów kwestii.

W książce *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics* z 1997 roku, James Risser przywołał pojęcie *verbum interius* jako jeden z najistotniejszych momentów własnej wykładni hermeneutyki filozoficznej. W rozdziale szóstym pt.: „The Voice of the Text” autor opracowuje Gadamerowskie zagadnienie głosu tekstu – tekst ma być usłyszany podobnie jak w bezpośredniej rozmowie; czytelnik ma czytać słuchając tekstu jak żywego głosu interlokutora przemawiającego bezpośrednio do odbiorcy jego przekazu. Rozumienie tekstu to rozmowa czytelnika z przekazem oraz czytelnika z sobą samym. Risser analizuje *verbum interius* w podrozdziale zatytułowanym „The Voice in the Breath”⁴ wykazując w swojej interpretacji dużą intuicję odnośnie znaczenia

² Pierwsza część książki Arthosa poświęcona jest koncepcji *verbum* w tradycji greko-romańskiej i judeo-chrześcijańskiej, następnie analizowana w pismach Św. Augustyna, Św. Tomasza, u Hegla oraz Heideggera; druga stanowi egzegezę ostatniej części *Prawdy i metody* (2, B) Gadamera. Zob. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, Notre Dame, Indiana 2009. Piotr Feliga w swojej książce *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle Prawdy i Metody Hansa-Georga Gadamera* (2014) również dostarcza obszernej rekonstrukcji znamiennego rozdziału *opus magnum* Gadamera, zob. *ibidem*, s. 253–259 i dalej; oraz postuluje uprawianie teologii jako hermeneutyki „wewnętrznego słowa”, zob. *ibidem*, s. 313, rozdział „Teologia z wnętrza języka”. Tam również można zapoznać się z wykładnią analizowanego przez Arthosa fragmentu *Prawdy i metody*.

³ Porządek wybranych interpretacji dotyczących *verbum interius* w hermeneutyce Gadamera przebiega następująco (wymieniam tylko nazwiska): J. Risser, J. Grondin, A. Wierciński, S. McGrath, J. Arthos, D. Vessey, P. Cary. Dwaj ostatni autorzy zajmują krytyczne stanowisko wobec (odpowiednio) Gronina i Arthosa wykładni filozofii Świętego Augustyna (pośrednio krytykując również Gadamera). Interesujące jest to, że Vessey postrzega Augustyna jako myśliciela całkowicie niegreckiego, natomiast ostrze krytyki Cary’ego wymierzone jest właśnie w to, że Arthos i Gadamer nie dostrzegają w Augustynie wybitnego i jeszcze bardziej radykalnego niż sam Platon noeplatonika, który jednak różni się od myślicieli greckich oryginalną koncepcją języka jako znaku. Por. D. Vessey, *Review of John Arthos' The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, <https://ndpr.nd.edu/news/24223-the-inner-word-in-gadamer-s-hermeneutics/>, 15.11.2009, dostęp z 2015.12.12, oraz Ph. Cary, *The Inner Word Prior to Language. Augustine as Platonist Alternative to Gadamerian Hermeneutics*, http://www.academia.edu/943959/The_Inner_Word_Prior_to_Language_Augustine_as_Platonist_Alternative_to_Gadamerian_Hermeneutics, 2011, /dostęp z dn. 15.06.2015.

⁴ J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New York 1997, s. 175–182. Wszystkie tłumaczenia cytatów z języka angielskiego – własne, chyba, że podaję nazwisko tłumacza – M.P.

wewnętrznego słowa dla rozumienia hermeneutyki filozoficznej. Zostaje ona przedstawiona jako doświadczenie ducha (*pneuma*) mówiącego z głębi języka. Ta dość zagadkowa formuła Gadamerowska zyskuje w książce Rissera inspirujące wyjaśnienie: hermeneutyka filozoficzna przypomina raczej doświadczenie poetyckie, które – jeśli można tak to ująć – wchodzi w rozmowę z rzeczami, rozumiejąc ich mowę⁵, a także pielęgnując czujność na słowo rzeczy, jej ulotność i pytający głos⁶.

Risser łączy żywą mowę z duchem, który może wzlecieć i który daje życie wszystkiemu co sobą napełnia; zwraca uwagę na to, że etymologia wyrazu *psyche* sięga Homeryckiego rozróżnienia na wypowiedane słowo, które ma być „skrzydlone” oraz niewypowiedziane słowa, które nie posiadają „skrzydeł”⁷. Słowo to tchnienie, duch dosięgający uszu słuchacza⁸, nie zaś tylko znak inteligencji lub poręczne narzędzie komunikacji. Zatem nie każdy brzmiący wyraz (*phoni, inanem vocem*) jest słowem; w słowie obecna jest „rzecz”, która domaga się rozumienia, zaś rozumienie oznacza nie tylko umiejętność widzenia rzeczy, ale również wiąże się z koniecznością słuchania. Jedenastowieczne określenie *flatus vocis* – tchnące słowo, dosłownie: o d d y c h a j ą c e s ł o w o – oznacza słowo, które coś znaczy, bo wyraża rzecz w taki sposób, że jest ona zrozumiała (można powiedzieć, że dzięki trafnemu słowu rzecz staje się widoczna i niemal namacalna). Dopiero obecność takiego słowa oznacza wydarzenie językowe, ponieważ słowa nie tylko coś znaczą, ale ukazują bycie (rzecz, którą wypowiedają). Na tej podstawie Risser podkreśla znaczenie średniowiecznej koncepcji języka: akcentuje się w niej to, że w doświadczeniu głosu odnaleźć można znaczenie bycia⁹. Język nie wyraża wewnętrznych myśli oderwanych od rzeczy, ale rzecz samą, która ukazuje się „w” i „dzięki” językowi żyjącemu w rozmowie. W języku ujawnia się coś więcej niż tylko to, na co zezwala forma gramatyczna. Wewnętrzne słowo

⁵ H.-G. Gadamer, *The Nature of Things and the Language of Things* (1960), [w:] H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, przeł. i oprac. D. E. Linge, Berkeley, Los Angeles, London 2004, ss. 69–81.

⁶ Por. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 208.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 175. Należy zwrócić uwagę, że nie chodzi tutaj o to, co nie daje się wypowiedzieć słowami, ale o słowa, które są „nieme”, ponieważ nie mają ducha – nie ozywają wspólnoty rozumienia, ale są tylko pustym dźwiękiem bez znaczenia. Dopowiedzieć trzeba również, że wspólnota rozumienia (Gadamer mówi również o rozumieniu towarzyszącym) nie polega na jednomyślności (choć tej oczywiście nie wyklucza – kto wie dokąd rozmowa doprowadzi interlokutorów?), ale wspólnota rozumienia polega na uczestniczeniu w „jedności w różnorodności”; innymi słowy, możemy się nie zgadzać, jednak różne punkty widzenia nie niszczą ducha wspólnoty (my – *pneuma*). Gadamer twierdzi, że możliwość niezgody zakłada podstawowe porozumienie.

⁸ *Tbidem*.

⁹ Por. *ibidem*, s.176.

to słowo ducha (nie zaś czystej subiektywności), żywe słowo, które pojawia się w lekturze słowa zapisanego¹⁰. Risser mówi tu o słowie tchnącym (*the word of breath*), które jest s ł y s z a n e przez wewnętrzne ucho¹¹ czytającego, przy czym chodziłoby o słyszenie tego rodzaju, co w duchowości starożytnej i średniowiecznej wyrażano sformułowaniem „słuchać sercem”. Słuchanie takie to nie tylko odbieranie dźwięków, ale rodzaj przyjmowania rzeczywistości i odpowiadania jej „całym sobą”¹². Lektura aktywizująca wewnętrzne „ucho” czytającego, domaga się wspólnoty czytających, zakłada kontynuację (ta zaś wskazuje na znaczenie tradycji i pamięci w rozumieniu); nie mniej istotne jest to, że takie czytanie dokonuje się w rozmowie, ponieważ lektury nie może wyczerpać jedno słowo rozumiane jako pojedynczy wyraz, czy nawet seria zdań. Lektura – można powiedzieć – jest w i e l o słowna i n i e - dosłowna nawet wówczas, gdy dokonuje się w tym samym języku. Ponadto, czytanie – jako zaangażowanie w trwający dialog – zakłada otwartość na to, co inne oraz dystans wobec własnej interpretacji. Znaczenie tego dystansu Gadamer wyraził w formule głoszącej, że złym byłby hermeneuta, gdyby sądził, że posiada ostatnie słowo. Nie znaczy to jednak, że hermeneuta nigdy nie jest do swojego rozumienia przekonany, lub że jego interpretacji brakuje rzetelności.

Risser nie tylko uwzględnił (co prawda w ogólnym ujęciu) augustyńską i tomaszową tradycję odczytania znaczenia *verbum*, ale również sięgnął do Homera tradycji poetyckiej, a w wielu ustępach swojej pracy odwołał się do „cichej” obecności tego zagadnienia u Sokratesa („figura” *daimoniona*, Sokrates-filozof jako ktoś, kto tworzy muzykę, itp.), a potem w filozofii Platona i Arystotelesa. Chociaż analizy Jeana Grondina opierają się w głównej mierze na stoickiej koncepcji *logosu*¹³ (i jej wpływu na myślenie Augustyna), wydaje się, że Rissera akcent położony na fenomen i doświadczenie g ł o s u (tradycji, dzieła sztuki, rzeczy, innego, drugiej osoby, itd.) nie tylko pozwala na odtworzenie nici tradycji związującej znaczenie doświadczenia myślenia z dotykaniem przez głos rzeczy domagającej się rozumienia, ale również

¹⁰ Por. M. Przanowska, *Przekładanie, czytanie, wychowanie, Przekładanie, czytanie, wychowanie. Perspektywa hermeneutyczna* „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1 (235) 2015, s. 27–50.

¹¹ J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s.176.

¹² Więcej uwagi fenomenowi słuchania poświęciłam w innym miejscu, M. Przanowska, *Hermeneutic Priority of the Question: Cultivating the Hermeneutic Ear*, „Studia Paedagogica Ignatiana”, red. A. Wierciński, zeszyt 18, 2015, s. 59–80.

¹³ Rozróżnienie *endiathetos logos* w znaczeniu „słowa wewnętrznego” w opozycji do „słowa zewnętrznego” pojawia się u Orygenesza (w nawiązaniu do Filona z Aleksandrii). Wyrażenie to (*endiathetos logos*) w tym samym znaczeniu „słowa wewnętrznego” jest przypisywane stoikowi Chryzypowi na podstawie testimoniów Galena i Sekstusa Empiryka. Informację tę zawdzięczam Marcinowi Wasilewskiemu.

z doświadczeniem (i pojęciem) duszy człowieka. Kwestia ta brzmi dla nowożytnego ucha niczym bluźnierstwo, niemniej jednak wydaje się zupełnie zasadnicza dla rozumienia hermeneutycznego zwrotu językowego oraz hermeneutycznego roszczenia do uniwersalności.

Kiedy Jean Grondin zapytał Hansa-Georga Gadamera o to, w czym dokładnie tkwi uniwersalny aspekt hermeneutyki, twórca współczesnej hermeneutyki filozoficznej odpowiedział: „W *verbum interius*”, tj. w słowie wewnętrznym, bowiem „nie można wyrazić wszystkiego, co jest w duszy, w *logos endiathetos*”¹⁴. Gadamer zaakcentował słowo wewnętrzne (myśl zaczerpnięta z *De Trinitate* Augustyna¹⁵), które tylko jako wewnętrzne, językowe zmaganie się (poszukiwanie właściwego słowa) umożliwia wypowiedź i jest warunkiem możliwości jej rozumienia. Można zatem przyjąć interpretację głoszącą, że właśnie *verbum interius* w wykładni zaproponowanej przez Św. Augustyna to „fundujące”, najważniejsze doświadczenie hermeneutyki. Nie bez powodu przecież przywołany tu fragment rozmowy zamieszczony został we wstępie do *Wprowadzenia do hermeneutyki filozoficznej* Grondina. Autor podkreśla, że wypowiedź można zrozumieć tylko wtedy, gdy wsłuchujemy się w stojący za nią język wewnętrzny¹⁶.

Najprościej rzecz ujmując, można powiedzieć, że rzeczywiste rozumienie wypowiedzi nie jest nigdy wyłącznie literalne (to znaczy polegające na przyswajaniu samego brzmienia – lub wyglądu, w przypadku czytania – słowa w jego ustalonej warstwie semantycznej); rozumienie ma przede wszystkim charakter werbalny (rozważamy rzecz w tym, co wyraża słowo, którego rozpoznanie brzmieniowo-deskryptywne „tylko” tę rzecz – a zarazem słowo – przywołuje na myśl, wzywa do rozumienia). Zatem rozumienie ma charakter językowy, to znaczy, że jako doświadczenie i doznawanie rzeczy samo poszukuje słów z „głębi mowy” (na tym według Gadamera polega dialektyka hermeneutyczna) – poszukuje słów, które od-

¹⁴ J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 7.

¹⁵ Augustyn stwierdza tam, powiada Grondin, że „źródłowe mówienie albo myślenie jest czymś wewnętrznym, jest mową serca”, a niżej w przypisie można przeczytać cytat z dzieła O Trójcy Świętej: „Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym z głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka”, *Ibidem*, s. 50; na temat klasycznej hermeneutyki Augustyna bazującej na stoickim odróżnieniu *logos endiathetos* od *logos proforikos* oraz kierującej się „przekazaniem miłości, które odsyła wszystko to, co zmienne do tego, co niezienne”, zob. J. Grondin, *L'Herméneutique*, Paris 2006, s. 10–12. Heidegger natomiast uważał, że greckie słowa *nous* i *noos* nie oznaczały „źródłowo tego, co później wykształci się jako rozum”, ale „wyczuwanie (*Sinnen*), które ma coś na myśli i bierze sobie do serca”; ludzkie „przeczuwać” – dopowiada Heidegger – pochodzi od „uzewnętrzniać”. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 182.

¹⁶ J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 8.

dałyby *sens* (treść), nie zaś tylko tzw. „literę”, znak, wypowiedzianej rzeczy. Znaki mediują *sens* (lub nań wskazują), pośredniczą w jego przekazującym coś komuś ukazywaniu się. Czym jednak w hermeneutyce filozoficznej jest owa „głębia mowy”, z której poszukuje się słów wyrażających doświadczenie rzeczy?

Grondin ukazuje tę istotną dla doświadczenia hermeneutycznego kwestię przywołując Augustyna pojęcie „mowy serca” rozumianej jako wewnętrzny język, który nie posiada jeszcze żadnej określonej postaci języka historycznego, szczególnego, czy też zmysłowego¹⁷. Słyszac wypowiedź kogoś drugiego, chcemy dotrzeć do owego *verbum* – treści słowa¹⁸, nie poprzestając wyłącznie na odebraniu dostrzegalnej formy konkretnego języka:

Tym, co chcemy osiągnąć, jest słowo (*verbum*), które jest pozbawione dźwięku, a mimo to tkwi w każdym mówieniu oraz poprzedza wszelkie znaki, na które może zostać przełożone. Kiedy owo wewnętrzne słowo (*verbum intimum*) duszy lub serca przyjmuje zmysłową postać konkretnego języka, wyraża się nie w taki sposób, jak faktycznie istnieje, ale tak, jak może być dostrzeżone czy usłyszane za pośrednictwem zmysłów¹⁹.

Mówienie to zatem zawsze proces przekładania *verbum interius* na język konkretny (narodowy, historyczny, zmysłowy wyraz):

Nasze słowo korzysta zawsze z niewyraźnej wiedzy, ‘czegoś nieokreślonego w naszym umyśle’ (*quiddam mentis nostrae*), aby dopomóc myślom w ich wyrazie. Owo ‘coś nieokreślonego w naszym umyśle’ nie jest uformowane całkowicie, nie wypływa z żadnej jasnej wizji, lecz

¹⁷ Cary podkreśla pewien paradoks w myśli Augustyna: daje on myśli zachodniej pojęcie *verbum interius* (*verbum cordis*) a zarazem podkreśla, że nie ma ono nic wspólnego z językiem. To raczej myśl bez mówienia. Biorąc pod uwagę rolę języka w hermeneutyce Gadamera, Cary argumentuje, że koncepcja Augustyna – jako radykalnego platonika – stanowi raczej alternatywę dla współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Zob. Ph. Cary, *The Inner Word Prior to Language...*, *op. cit.*

¹⁸ Treść słowa u Augustyna to raczej „obraz” niż język; sama dusza ludzka jest dla Augustyna obrazem Trójjedynego Boga. Pierwiastek Boga w człowieku to możliwość używania rozum, inteligencji, por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 127.

¹⁹ J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 50. Passus zaczerpnięty z Augustyna *O Trójcy Świętej*, XV, 11, 20, po łacinie brzmi następująco: *nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri audire per corpus*. Słowo u Augustyna rozumiane jako „obraz”, który zostaje przekładany na konkretne języki wypowiedzi, uprzedza pojawienie się języka narodowego, dlatego mówienie zewnętrzne będzie rezultatem procesu przekładania *verbum*, por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 124–125.

wynika raczej z nieskończonego formowania (*hoc formabile nondumque formatum*)²⁰.

Cechą charakterystyczną słowa jest jego mediowalność, zapośredniczenie w czymś konkretnym. Jednak Gadamer twierdzi, że słowo wewnętrzne jest „domyślanym do końca stanem rzeczy”²¹, w którym trzeba uwzględnić moment procesualny. Procesualność, według Grondina, to poszukiwanie słowa i „odpowiadającego mu rozumienia”²², przy czym owo odpowiadające rozumienie realizuje się w rzeczywistym odpowiadaniu na pytanie, które motywuje każdą wypowiedź: słowo jest zawsze odpowiedzią, jak twierdził Gadamer. Uniwersalność języka, polega na tym, że pytanie poprzedza odpowiedź niczym *verbum interius* poprzedzające i motywujące *verbum exterius*.

Języka nie powinno się zawężać do wymiany zdań orzekających, ponieważ z jednej strony, język żyje w rozmowie, a drugiej zaś – my jesteśmy rozmową²³. Myślnie to rozmowa języka – „Myśleć to szukać słowa dla tego, co ma być powiedziane”²⁴. Grondin zwraca uwagę na to, że Gadamer w późniejszych pracach podkreślał niewysławialność wewnętrznego słowa, w czym dostrzegał najwyższą zasadę hermeneutyki: nie da się wypowiedzieć wszystkiego, co chcielibyśmy wypowiedzieć²⁵. Nie oznacza to jednak, że myśl jest czymś diametralnie różnym od języka, a zatem, że można traktować język jako przygodny myśleniu – takie pojmowanie doprowadziło do redukcji instrumentalistycznej języka. Problematyczność tej redukcji nie polega na tym, że redukujemy język do jego funkcji użytkowej, ale raczej na tym, że redukcja instrumentalna pozwala zapomnieć o człowieku jako istocie językowej. W definicji Arystotelesa, posiadanie języka przez człowieka nie polega na dowolnym dysponowaniu językiem, ale na procesie mówienia (w sensie dialogicznym i diaoicznym) poszukującego wyrazu dla wewnętrznego logosu (*endiathetos*), który pozostaje w pełni logosem w każ-

²⁰ Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 51.

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 385.

²² J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 52.

²³ Zob. A. Przyłębski, *Jesteśmy rozmową. Dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*, „Filozofia dialogu”, t.1, *Drogi i formy dialogu*, Poznań, 2003, s. 113–128.

²⁴ J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 54.

²⁵ Z jednej strony, sformułowanie to można rozumieć w ten sposób, że zawsze brakuje nam słów, aby w pełni oddać to, o czym myślimy; z drugiej strony może chodzić o to, że zawsze daje się powiedzieć coś więcej lub inaczej na temat rzeczy, o której rozmawiamy. David Vessey uważa, że to drugie rozumienie w pełni oddaje ducha hermeneutycznego zamysłu Gadamera, natomiast pierwsze odpowiada raczej interpretacjom o proveniencji Augustyńskiej, szczególnie wówczas, gdy czerpią one z rozróżniania aktów mowy, zob. D. Vessey, *The Medieval Roots...*, *op. cit.*

dym konkretnym urzeczywistnieniu (*proforikos*). Właśnie dlatego splatający się, „dwojpostaciowy” *logos* – jako ludzki *logos* – przypomina o językowości bytu ludzkiego zanurzonej w jedności języka, myśli i bytu.

Grondin, omawiając wewnętrzne słowo w hermeneutyce Gadamera, pisze: „[...] słowa, których używamy, ponieważ po prostu przychodzą nam do głowy, nie mogą wyczerpać tego, co mamy ‘w duszy’, tzn. rozmowy, którą jesteśmy”²⁶. Grondin kontynuuje:

Wewnętrzne słowo ‘poza’ wypowiedzianym, nie oznacza nic innego jak tę rozmowę, jako zakorzenienie języka w naszej pytającej i dla siebie samej problematycznej egzystencji, rozmowę, której żadna wypowiedź nie może całkowicie oddać²⁷.

Rozumienie to proces poszukiwania właściwego słowa, które ma „wyjść to, co istnieje, [...] co mamy w naszej duszy i co chcemy wypowiedzieć”²⁸. Rozumienie oznacza „wnoszenie w słowo” oraz poszukiwanie komunikowalnego języka; rozumienie to proces stosownej realizacji wewnętrznego słowa uzasadniającego uniwersalność hermeneutyki²⁹. Uniwersalność ta jest uniwersalnością szukania języka, szukania wyrazu dla wszystkiego, bowiem „żadne słowa nie mogą ująć tego, czym jesteśmy i jak mamy siebie rozumieć”³⁰. Wydaje się jednak, że Grondin za słabo podkreśla fakt, że niewyczerpalność słowa u Augustyna bierze się z niewyczerpalności Trójjedynego Boga, którego człowiek jest – z jednej strony – obrazem, i którego – z drugiej strony – nosi w swojej duszy, dzięki czemu może w ogóle myśleć uczestnicząc w życiu Boga. U Gadamera z kolei wątek trynitarny stanowi nie tyle bazę metafizyczną (co skłonny jest zakładać John Arthos), ile metaforę procesu rozumienia, ontologii hermeneutycznej i – co zresztą interesujące – procesu kształcenia, które w hermeneutyce filozoficznej zostaje podniesione do rangi modelu całej humanistyki.

Analiza Grondina podkreśla właśnie humanizm tkwiący w hermeneutyce filozoficznej, humanizm wskazujący na istotę ludzką jako nie-

²⁶ Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 149. To sformułowanie zaczerpnięte od Hölderlina przez Heideggera odczytane zostało w kontekście relacji do Boga, natomiast u Gadamera – w kontekście poszukiwania człowieka. Gadamer stwierdził kiedyś, że tak jak filozofia Heideggera była poszukiwaniem Boga, tak jego – poszukiwaniem człowieka. Ten wspólnotowy wymiar „rozmowy, którą jesteśmy” łączy się w egzystencjalnym odczytaniu człowieka jako rozmowy z samym sobą (aspekt dianoiczny) oraz z innymi (aspekt dialogiczny, komunikacyjny, wspólnotowy). Zwracał kiedyś na to uwagę Andrzej Przyłębski.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 150.

²⁹ Por. *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 153.

wysławialną tajemnicę, która sama dla siebie jest pytaniem³¹ i domaga się rozumienia, a zarazem jest sobie w jakiś sposób dostępna w doświadczeniu poszukiwania słowa, poszukiwania wyrazu dla tego, co wewnętrzne, dla własnej duszy. Tak rozumiany człowiek to istota żyjąca w, poprzez i dzięki rozmowie, w której nieustająco przeplatają się procesy translacyjne i retoryczne zapośredniczone w żywym języku rozmowy w określonym, poszczególnym języku. Jeśli natomiast przyjąć Augustyna twierdzenie, że słowo to „obrazujący obraz” poprzedzający wszystkie znaki, które na słowo wskazują³², również wyrazy językowe, to trzeba postawić pytanie, w jaki sposób hermeneutyka rozumie owo mediowanie znaku/słowa/obrazu? Jakie rozumienie „pośredniczenia” wchodzi tutaj w grę? Czy sens/treść wypowiedzi jest „dany” w *logos endiathetos*, czy też dopiero powstaje w trakcie mówienia (a w kontekście Augustyńskim w trakcie przekładania *verbum cordis*)? Czy sens to coś stałego, raz na zawsze określonego, coś substancjalnego, czy też przysługuje mu bycie zawsze *in statu nascendi*? Czy i w jakim stopniu ujawnianie się – lub powstawanie – treści i jej sensu zależy od środków przekazu i sposobu ekspresji myśli, od procesu i sposobu translacji oraz retoryki? Odpowiedź na te kwestie wyznacza oczywiście zakres i różnorodność rozumienia kontekstu interpretacji *verbum*.

We *Wprowadzeniu...* Grondin zarysowuje tradycję pojęcia *hermeneia* oraz znaczenie stoickiego rozróżnienia na *logos endiathetos* i *logos proforikos*³³, jednak brakuje tu wykładni koncepcji *verbum interius* autorstwa Tomasza z Akwinu. Nic dziwnego zatem, że David Vassey „oskarża” wręcz wykładnię Grondinowską za zbyt augustyńską, zabarwiającą koncepcję *verbum* jaskrawym neoplatonizmem (wraz z utrwaleniem tendencji do dualistycznego traktowania *dianoï* i *hermenei*), a także Heideggera koncepcją języka zainspirowaną scholastycznym odróżnieniem *actus signatus* i *actus exercitus*. Takie jednostronne odczytanie nie oddaje według Vessey’a sprawiedliwości hermeneutyce Gadamera³⁴.

Inaczej sprawa wygląda w artykule Andrzeja Wiercińskiego *The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: Verbum Interius* (2002).

³¹ Bycie pytaniem dla siebie pozbawione jest jednak tutaj – za sprawą Heideggera – Boga jako tego wobec którego człowiek pyta samego siebie i nie zna odpowiedzi, jak było w filozofii Augustyna. Wątek ten podejmuje Andrzej Wierciński w artykule *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna: radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2/2015, zeszyt tematyczny *Między hermeneutyką a edukacją: inspiracje, intuicje, interakcje. Between Hermeneutics and Education: Inspirations, Insights, and Impacts*, pod red. A. Wiercińskiego i M. Przanowskiej, s. 207–209.

³² Por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 128 i 130.

³³ Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 31–35 oraz s. 54.

³⁴ Zob. D. Vessey, *The Medieval Roots...*, *op. cit.*, s. 7.

Tekst Wiercińskiego (opublikowany niebawem po ukazaniu się książki Jeana Grondina) to ważne uzupełnienie Grondinowskiej interpretacji *verbum* w hermeneutyce Gadamera. Nie tylko tradycja Augustyna, ale również Akwinaty odgrywa ważną rolę w poszukiwaniu śladów pamięci o języku rozumianym jako przedstawianie, nie zaś tylko nazywanie rzeczy³⁵. Wierciński podkreśla, że z jednej strony Augustyn zrywa z tradycją neoplatońską koncepcji języka (pozostając wszak pod wpływem platonizmu, co jeszcze mocniej będzie podkreślał Cary³⁶) i reinterpretuje stoickie rozróżnienie na *logos endiathetos* i *logos proforikos* w kontekście nauki o Trójcy Świętej. *Logos endiathetos* oznacza teraz Boga Ukrytego, z kolei *logos proforikos* – Boga Objawionego. Wierciński przypomina również, że Augustyn przypisał boski *Logos* wewnętrznej mowie duszy, nie zaś słowu wypowiedzianemu. Hermeneutyczny aspekt rozumienia języka polega tutaj na rozumieniu nie tylko wypowiedzianego słowa, ale również – a nawet przede wszystkim – ukrytego znaczenia wypowiedzi (*intended meaning*)³⁷. „Myślenie dokonuje się przez wewnętrzne słowo, spontanicznie powstający

³⁵ Wątek ten podejmuje również Arthos w *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 40. D. Vessey podkreśla, że dopiero Tomasz interpretacja słowa wewnętrznego pozwala na zrozumienie, dlaczego w hermeneutyce filozoficznej podkreśla się nie tyle funkcję referencyjną słowa, ile jego funkcję odsłaniającą, dyskluzyjną – słowo w sposób bezpośredni odsłania umysłowi rzecz, z kolei byt jest niewyczerpalny w tym sensie, że zawsze można powiedzieć coś więcej lub inaczej na dany temat, zob. D. Vessey, *Medieval...*, s. 8–10. Słowo byłoby zatem dla Gadamera *similitudo rei*, nie zaś ekspresją umysłu; jest raczej wyrazem (ekspresją) rzeczy. U Tomasza słowo przypomina światło, dzięki któremu można dostrzec barwy. Pomyślana rzecz (*species*) przynależy do słowa. Pojęcia to sposób pojmowania rzeczy. Vessey podkreśla, że u Gadamera *verbum* dotyczy uważności na to, co osoba usiłuje odsłonić przez swoje słowa, jak rzecz odsłania się w ekspresji (wyrazie). Jeśli *verbum* przesądza o uniwersalności hermeneutyki to w tym sensie, że po pierwsze, rzeczy są „odsłonięte” w słowach, oraz że, po wtóre, różnorodność i wielorakość rozumienia rzeczy nie zaprzecza jego trafności, por. D. Vessey, *Medieval...*, s.12–13.

³⁶ Cary nie tylko radykalizuje platonizm Augustyna, ale uważa, że jego semiotyczna koncepcja języka umożliwia po raz pierwszy w dziejach instrumentalne traktowanie języka jako narzędzia subiektywności. Grecka teoria była teorią wnioskowania (inferencji), nie zaś teorią lingwistycznego znaczenia, dlatego w myśli greckiej język nie może być jedynie znakiem, Zob. Ph. Cary, *The Inner Word Prior to Language*, *op. cit.*, część pt. *Augustine's Semiotic Theory of Language*. Wątpliwości odnośnie hermeneutycznej krytyki języka jako narzędzia komunikacji wyraża A. Przyłębski. Zob. *Idem, Gadamer's Critique of the Instrumental Philosophy of Language*, [in:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, ed. A. Wierciński, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 2, Berlin 2011, s. 231–242.

³⁷ A. Wierciński, *The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: Verbum Interius*, [w:] *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, red. A. Wierciński, Toronto 2002, s. 14.

akt rozumienia”, który zawsze domaga się unaocznienia w postaci mówienia sobie – rozmowy z sobą samym; zatem mówiąc, dajemy głos słowu serca³⁸.

Podstawą Augustyna koncepcji *verbum interius* jest dla Wiercińskiego przede wszystkim procesualny charakter ludzkiej wiedzy, w której mogą pojawiać się błędy i fałszywe mniemania, co odróżnia ją od wiedzy boskiej wolnej od pomyłek lub fałszu. Wierciński przypomina: „Tak jak *Verbum Dei* preegzystuje w Bogu uprzednio wobec uzewnętrznienia Boga w Inkarnacji, tak *verbum interius* jest uprzednie wobec ludzkiej mowy”³⁹. Ludzkie słowo „przybywa” do istnienia – poddaje się formowaniu, kształtowaniu, (co również odróżnia je od słowa boskiego, które jest niezmienne). Jednak słowo pozostaje słowem – nie jest najpierw potencjalnie słowem, aby następnie się nim stać: raczej naturą słowa (którą ukazuje *Verbum Dei*) jest przejście z aktu do aktu, nie zaś z potencji (możliwości) do jej aktualizacji. Natomiast ludzkie myślenie – podkreśla Wierciński – staje się słowem, gdy wypowiada się je na głos (w takiej czy innej formie); inna sprawa to ta, że myśląc, mówimy już do siebie w określonej formie językowej lub komunikacyjnej⁴⁰. Język serca (*verbum cordis*) nie jest językiem pojęciowo-wyrazowym, niemniej jednak staje się takim w procesie komunikacji, gdy wydobywamy „słowo serca” i ujmujemy je w określonej postaci wyrazowej, nawet gdy jest to cicha i wewnętrzna artykulacja słowa przynależącego do rzeczy – wówczas słowo jest prawdziwe⁴¹. Jednak ze względu na to, że słowo jest rezultatem poznania ludzkiego, może zawierać błąd⁴². Niemniej jednak dla Augustyna najbardziej boskim wymiarem ludzkiego bycia jest intelekt (wiedza) powiązany – na wzór obrazu Trójcy Świętej jako jedności Bycia – z pamięcią (rozumieniem) oraz wolą (miłością), które są przedstawiane również w postaci triady: kochający-ukochany-miłość, lub obiekt-wizja-uwaga, itp.⁴³.

³⁸ *Ibidem*, s. 14.

³⁹ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁰ Myślenie nie musi przebiegać zawsze w sposób słowny. Przypadek osób dyslektycznych wskazuje na istnienie języka rozumienia, który nie jest zawężony do „percepcji wyrazowej”, niemniej nie zmienia to faktu, że wewnętrzna mowa dyslektyka (choćby ledwie nazywająca obrazy myślowe) domaga się przejścia do wypowiedzi słownej w procesie komunikacji społecznej. Dzieci dyslektyczne (lub z tendencją dyslektyczną) dosłownie uczą się przekładania własnego wewnętrznego słowa (obrazu) na język ojczysty, a przecież również i tego języka muszą się dopiero nauczyć. Przez całe życie myślenie i wewnętrzna komunikacja osób dyslektycznych pozostaje w istotnym stopniu obrazowa.

⁴¹ Warto przypomnieć, że „właściwe słowo” u Augustyna wiąże się z przyjemnością intelektualną wywołaną upodobaniem słowa/wyrazu rzeczy, z kolei wytwarzanie słów jest aktem miłości, zob. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, op. cit., s. 118.

⁴² Por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, op. cit., s. 130.

⁴³ Por. A. Wierciński, *The Hermeneutic Retrieval...*, s. 15–16.

Tomasza koncepcja *verbum interius* prezentuje słowo jako lustro⁴⁴, w którym rzecz się odzwierciedla, a ludzkie rozumienie się dokonuje.

Akwinata wyróżnia w [koncepcji] *Verbum* trzy semantyczne obszary znaczenia: (*triplex Verbum*): słowo serca (*id quod per intellectum concipitur, verbum cordis sine voce prolatum*), wewnętrzne słowo (*exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis*) oraz słowo zewnętrzne (*verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis*)⁴⁵.

Wierciński wyjaśnia, że punktem wyjścia w procesie poznania jest wedle Tomasza to, co zostało powiedziane (*verbum mentis*). Znakiem naturalnym, który odnosi się do rzeczy, jest *verbum interius*, z kolei *verbum exterius* to wytwór, kreacja odnosząca się do sposobu rozumienia rzeczy. Jednak w słowie wewnętrznym zawarta jest pre-konceptualna „podstawa” (motyw) myślenia (*verbum cordis*), dlatego tylko ono może uzasadniać ważność (można powiedzieć: sensowność, pojmovalność) słowa zewnętrznego. „Tak jak bóstwo jest podstawą wszystkich relacji w Bogu, słowo serca stanowi grunt wszelkiego myślenia i mówienia”⁴⁶.

Bernard Lonergan, kontynuuje Wierciński, czyta dokonania Świętego Tomasza w kontekście epistemologicznym ukazując, że wyrażający się w mowie zewnętrznej (ekspresji) wgląd (*insight*) stanowi podstawę wszelkich pojęć: „Kiedy myślenie coś pojmuje, wyraża wewnętrzne słowo, którego słowo zewnętrzne jest wyrazem”⁴⁷. Wierciński ponownie podkreśla, że w tej interpretacji akt rozumienia to z jednej strony, ruch, z drugiej zaś – proces (*processio*), w którym czynny intelekt wytwarza wewnętrzne słowo (przechodząc) „z aktu do aktu”; zatem, „nie jest to zmiana, stawanie się, ale przejście (*procession*)” – obraz Trójcy Świętej.

Średniowieczna teologia trynitarna oferuje figurę umożliwiającą rozumienie pojawienia się słowa jako przejście z aktu do aktu. Przekraczając neoplatonicką opozycję słów i rzeczy, model wiedzy rozumianej jako pozbawiona słów konfrontacja z Byciem, średniowieczne pojmowanie językowej natury Bycia przebudza filozofię na słowo hermeneutyczne. Podobnie jak Bóg manifestuje się w i p o p r z e z Słowo, tak myśl odsłania się w i p o p r z e z język⁴⁸.

⁴⁴ Por. pojęcie lustra u Augustyna, np. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 127.

⁴⁵ A. Wierciński, *Ęgzystencja hermeneutyczna*, *op. cit.*, s. 16.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 17.

⁴⁸ *Ibidem*. Trzeba oczywiście pamiętać, że w hermeneutyce język to nie struktury lingwistyczne i gramatyka dowolnie przypisane rzeczy, ale żywe mówienie sobie, wraz z innym

Wierciński zwraca następnie uwagę na to, że zwrot Heideggera w fenomenologii polegał również na ukierunkowaniu badań na to, co językowe (w odróżnieniu od Husserla, dla którego przedmiotem fenomenologicznego badania była niema intuicja): „Dla Heideggera dostęp do znaczenia Bycia mamy tylko w i p o p r z e z język”⁴⁹. Znaczyłyby to, że *Logos* pozwala zobaczyć rzecz „samą w sobie” w taki sposób, w jaki owa rzecz się ujawnia. Oczywiście zawsze takiemu odsłonięciu towarzyszy zasłanianie czegoś innego, jednak ta dialektyka zasłaniania i odsłaniania nie jest granicą języka, ale jego najbardziej własnym sposobem bycia. Nic dziwnego, że w innych swoich tekstach Wierciński określa rozumienie w rozmowie jako pozycjonowanie się⁵⁰.

Analogię między fenomenologią językowości Bycia Heideggera a pojęciem podstawowej intencji (*primary intention*) autorstwa Jana Dunsza Szkota rozwija w swoim wczesnym artykule z 2003 roku Sean J. McGrath⁵¹. Test stanowi interesujące odczytanie fenomenologii Heideggera w kontekście Dunsowskiej reinterpretacji Husserlowskiego pojęcia kategoryjalnej intuicji, naoczności (*categorical intuition*); ponadto – co może jeszcze ważniejsze – ukazuje, że rozstrzygnięcia interpretacyjne dotyczące fenomenologii (którą Gadamer obrał jako metodę swoich badań) rozbijają się o interpretację *verbum interius* nie tylko w koncepcji Augustyna i Tomasza, ale również Dunsza Szkota⁵².

i do innego. Język żyje w rozmowie, jak wielokrotnie powtarzał Gadamer, dlatego drugą część ostatniego zdania można przełożyć następująco: „[...] myśl ujawnia się w i p o p r z e z (roz)mowę”. Taki przykład jeszcze lepiej oddaje hermeneutyczną interpretację jedności myśli, języka i rzeczy.

⁴⁹ *Tbidem*, s. 18.

⁵⁰ Wierciński interpretuje na przykład troskę (*cura*) w koncepcji Augustyna właśnie jako „pozycjonowanie się” w życiu. Zob. A. Wierciński, *Egzystencja hermeneutyczna...*, s. 208. Rozmowa jako pozycjonowanie się, zob. A. Wierciński, *Introduction: The Primacy of Conversation in Philosophical Hermeneutics*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 2, Berlin 2011, p. 11–33; *idem*, *‘Sprache ist Gespräch’: Gadamer's Ungerstanding of Language as Conversation*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, *op. cit.*, p. 37–58.

⁵¹ S. J. McGrath, *Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language*, “The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly”, vol. XVII, No. 2 Issue No. 226, 2003, s. 339–358.

⁵² Właściwie tekst McGratha można uznać za rozwinięcie zdania z przywołanego tutaj artykułu A. Wiercińskiego: “For Heidegger access to the meaning of Being is only i n and t h r o u g h language. *Dasein* is the clearing, the place of disclosedness in which beings can present themselves, the *Lichtung* that opens up the possibility of truth. This presence is language: *Dasein* names what emerges from unconcealment, and in naming it brings it into understandable, lingual existence. A close reading of Heidegger's Duns Scotus's *Doctrine of Categories and Meaning* reveals that Heidegger's notion of the linguality

McGrath wychodzi od wyjaśnienia, że Heideggerowska formuła „zapomnienie bycia” nie oznacza zapomnienia *esse*, ale zapomnienie *haecceitas* (*the singularity* – osobliwości, poszczególności). „Bycie” dla Heideggera to przed-teoretyczna, historycznie zdeterminowana inteligibilność, nie zaś *existentia*, która dla Tomasza oznacza czysty akt powstania czegoś z nicości⁵³. McGrath podkreśla, że połączył Husserla kategoriałną intuicję z teorią intelektu (*theory of intellection*) Jana Dunsza Szkota, co pozwoliło mu na sformułowanie twierdzenia, że „Intuicja zawiera niezmysłowy lub kategoriałny wymiar. [...] Heidegger czyta Dunsza Szkota doktrynę prekategoriałnej inteligibilności tego, co pojedyncze (*singular*) jako prekursora Husserlowskiej intuicji kategoriałnej”⁵⁴. Nie będę tu jednak analizowała tego wątku, choć warto powiedzieć, że dla Heideggera ekspresja i intuicja są równie pierwotne (*equiprimordial*)⁵⁵ w rozumieniu rzeczy; poprzestaną tylko na wyłuskaniu z tekstu McGratha różnicy między Augustyna, Tomasza i Dunsza Szkota rozumieniem *verbum interius*, poszerzając jego analizy krótkimi, uzupełniającymi komentarzami poruszane wątki.

Podkreślenie procesualnego charakteru języka w koncepcji Augustyna rozpoczyna rozważania McGrata – nie wychodzi on tutaj poza analizę dokonaną przez swojego mentora, Andrzeja Wiercińskiego. Przywołuje i ponownie akcentuje to, że procesualność słowa polega na przejściu z aktu do aktu, co również podkreślał w swoich interpretacjach Gadamer. Na uwagę zasługuje fakt, że McGrath łączy wątek procesualności słowa z Gadamera formułą poszukiwania i znajdowania właściwego słowa, w którym rzecz przybywa do

of Being has important analogies with Scotus's notion of primary intention, the simple apprehension of the given prior to conceptualization. *Verbum* or *logos* for Heidegger is not the concept of the thing which is set over against a knowing subject, but the original disclosure of the thing in *Dasein's* everyday experience. The *logos* does not define and give reasons for positing, but let the thing be seen in itself”, A. Wierciński, *Ęgzystencja hermeneutyczna...*, s. 18.

⁵³ Zob. S.J. McGrath, *Heidegger and Duns Scotus...*, s. 340. McGrath twierdzi, że zlekceważenie przez badaczy Heideggera studium habilitacyjnego z 1916 roku przyczyniło się do wspomnianego przeoczenia interpretacyjnego. Zob. *ibidem*, s. 340–341; i dalej na ten temat w kontekście pojęcia prawdy i języka – do s. 343.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 343.

⁵⁵ „While he emphasizes the primacy of intuition in cognition, Heidegger holds expression to be ‘equiprimordial’ with intuition. Like all *Dasein's* experience, unconcealment is fundamentally an ineradicably mediated [...]. Phenomenology does not attach words to unexpressed intuitions; it goes along with the way historical life is already expressed for us and frees up more basic experiences of thinking. Heidegger annuls the traditional dichotomy between intuition and expression: the intuited is always already expressed; conversely, the primal expression is not the construction or projection of a subject but an intuited domain of meaning”. *Ibidem*, s. 342.

języka, a wyrażające ją słowo przynależy do rzeczy⁵⁶; przynależność ta nie polega ani na dopasowaniu wyrazów (znaków) do rzeczy, ani na technicznej translacji sensu (treści) na inny język. Dla Gadamera, doświadczenie samo szuka słów, które je wyrażają. Problem tylko w tym, co to właściwie znaczy poszukiwać słów wyrażających doświadczenie? Na czym polega proces znajdowania właściwego słowa⁵⁷? Odpowiedź Augustyna przytaczana przez autorów zajmujących się tą kwestią ma być – w ślad za twierdzeniem Gadamera – odkryciem zapomnianej koncepcji języka/słowa, która z jednej strony nawiązuje do problemu intuicji; z drugiej zaś strony, pozwala na wyzwolenie z perspektywy instrumentalnego pojmowania języka/mowy. „Mowa serca” to mediacja między zewnętrzną mową a intuicją⁵⁸, wnioskuje McGrath. Jeśli jednak „mowa serca” to pozawerbalny „obrazujący obraz” domagający się artykulacji, która z kolei stanowi dopełnienie myślenia o rzeczy, to wówczas rolę medycyjną między *verbis cordis* i *verbum exterius* pełniłaby raczej artykulacja. Warto zatem rozwinąć wątek słowa u Augustyna, aby rozjaśnić powstałą wątpliwość.

W książce *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics* (2009) John Arthos dochodzi do przeświadczenia, że Augustynowi udało się stworzyć syntezę słowa wewnętrznego i zewnętrznego, chociaż największa ironia polega na tym, że właśnie koncepcja Augustyna prowadzi – przez uprzywilejowanie wewnętrznego słowa – do dualizmu kartezjańskiego⁵⁹. Augustyn, jak twierdzi Arthos, z jednej strony, dał podstawę do onto-epistemicznego podziału, z drugiej zaś strony, zawarł w swojej filozofii „klucz do naprawienia owego rozłamu” destabilizując subiektywność przez wskazanie na działanie samego słowa, a następnie lokując *verbum* w umyśle człowieka. Tym samym rozpoznał „przechodniość bycia i języka” oraz odnalazł (lub przywrócił) źródło godności człowieka jako istoty posiadającej *verbum*⁶⁰. Nie mniej istotne w koncepcji *verbum* jest to, że w procesie „uchwytywania widoku [rzeczy] zmieniamy się. [...] Słowo jest aktualizacją, która przez wzajemność nieustannie przekreśla dualizm bycia i stawania się lub tego, co czasowe i wieczne”⁶¹. Słowo – jako żywy obraz rzeczy – uczestniczy w procesualności Trójcy; zatem, kontynuuje Arthos, „jego refleksja nad tym,

⁵⁶ Por. *Ibidem*, s. 345.

⁵⁷ J. Risser, *Where Do We Find Words for What We Cannot Say? On Language and Experience in the Understanding of Life*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 2, Berlin 2011, s. 221–230.

⁵⁸ S. McGrath, *Heidegger and Duns Scotus...*, s. 346.

⁵⁹ Por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, *op. cit.*, s. 134.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 134.

⁶¹ *Ibidem*, s. 133.

czym jest inny, jest równocześnie refleksją nad sobą. Gadamer stwierdza niemal to samo, gdy mówi, że rozumienie jest zawsze samo-rozumieniem; może to powiedzieć, ponieważ uważa, że słowo jest mediującym punktem przecięcia, rzeczą lub aktem, który sam powraca do siebie⁶². Arthos podkreśla, że cyrkularna ontologia słowa sama stanowi wypośrodkowane stanowisko między grecką tradycją rozumienia logosu oraz rozumienia słowa w tradycji hebrajsko-chrześcijańskiej. Interesująco wypada ta mediująca pozycja filozofii Augustyna biorąc pod uwagę, że właśnie słowo jest dla niego mediatorem *par excellence*. Mediacja słowa polega w pewnym sensie na jej momentalności, dzięki której przejście od wewnętrznego do zewnętrznego logosu, czy też od widoku do dźwięku, jest tak szybkie, że właściwie nie robi żadnej różnicy – świadczy natomiast o specyfice temporalnej procesualnego charakteru słowa.

Umysł nie może bezpośrednio samego siebie poznać, więc musi postrzegać siebie pośrednio, przez lustro – ogląda swoje odzwierciedlenia w rozumieniu innych niż on sam bytów i aktów. Wiedza to „stan bycia” nie zaś zbiór informacji; umysł poznaje siebie jako poznającego w akcie poznawania (siebie jako) czegoś innego i nawet gdy usiłuje szukać siebie, poznaje siebie jako szukającego poznania⁶³. „Poznając świat umysł działa i w ten sposób aktualizuje własną samo-wiedzę, która jest przedziwnym aktem bycia-pojmowania” (*the act of being-knowing*⁶⁴). Myśląc o świecie nasz umysł przekształca, zmienia to, o czym myślimy przez jego własny akt poznawania; tutaj dokonuje się – przez myślenie – translacja, przełożenie percepcji na obrazy (*in semetipsa de semetipsa*). Umysł w ten sposób daje coś z siebie poznawanej rzeczywistości, ale również niejako swemu własnemu formowaniu, jednak pozostawia coś, co umożliwia mu dokonywanie wolnych osądów odnośnie specyfiki podstaw powstających obrazów⁶⁵. Zatem umysł zarazem uczestniczy produktywnie w poznaniu rzeczy i pozostaje wobec poznawanej rzeczywistości w pewnym dystansie umożliwiającym ocenę własnego poznania. Taka dialektyka przynależności i dystansu ma również miejsce w hermeneutyce Gadamera. Jednak dla Augustyna ta kondycja ludzkiego umysłu odbierana jest jako rodzaj „zakłócającej wady” w poznaniu, które w prawdziwej samo-wiedzy szuka oczyszczenia z wszelkich zakłóceń i rozprożeń płynących od poznawanych rzeczy. Natomiast umysł nie ma do siebie czystego, bezpośredniego dostępu – musi posiadać obrazy zmysłowych rzeczy, aby mieć dostęp do siebie. W akcie wewnętrznego myślenia jednoczy

⁶² *Ibidem*, s. 133–134.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 122.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 123.

⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 123.

różne rzeczy wraz z sobą w jedno, a w rezultacie postrzega rozbieżne rzeczy jako jedno z nim samym. Czysta wiedza byłaby nierefleksyjną świadomością.

Tak jak zmysły rejestrują percepcję zewnętrznego świata jako obrazy w umyśle, tak sąd jest oddany w pewnego rodzaju obrazie lub słowie. Przekład z percepcji na obraz lub z tego, co zewnętrzne na wewnętrzne, jest również procesem oczyszczania przez abstrakcję⁶⁶.

Ważnym momentem w interpretacji Johna Arthosa jest fragment, w którym pokazuje różnicę między neoplatońskim a Augustyna rozumieniem form. Dla tego ostatniego formy nie pre-egzystują w biernym stanie jako uprzednie wobec poznania „szablony”, ale są aktualizowane w samym procesie sądzenia, poznawania. Poznanie zawsze zmienia poznającego, jednak nie oznacza to, że poznanie przynależy do poznającego (niczym dodatkowa „rzecz” do dyspozycji), ale każdy rodzaj poznania/rozumienia jest sposobem bycia poznającego. Podobną formułę można odnaleźć w hermeneutyce filozoficznej, gdy Gadamer mówi o tym, że rozumienie to nie aktywność, czy też umiejętność, ale rozumienie jest *formą* ludzkiego życia⁶⁷. Arthos podkreśla, że słowo nie jest obiektem lub też znakiem czegoś, co postrzegamy lub o czym myślimy, ale „jest tym, czym jesteśmy, kiedy myślimy”⁶⁸. Tym, co łączy postrzegającego z tym, co postrzegane, poznającego poznawaną rzeczą, jest „energia lub duch pragnienia”, tj. utrzymująca się logika ruchu i związania, jak pisze Arthos, „motor przejścia”. Logika ruchu i związku odpowiada miłości (poznającego wobec tego, co poznaje) i trzeciej osobie Trójcy, Duchowi, który łączy mądrość (wiedzę – Ojca) z tym, co zrodzone (Syna), a zarazem miłość poprzedza wiedzę (docieklivość jest uprzednia wobec badania, pragnienie poznania uprzedza poznawanie, itp.)⁶⁹. Pragniemy mowy, ponieważ jest ona ukierunkowana na rozumienie, rozumienie zaś jest wyrazem pragnienia posiadania wiedzy: chcemy wiedzieć to, czego nie wiemy na podstawie tego, co już wiemy. Reasumując, z Augustyna koncepcji cyrkularnej ontologii słowa najważniejsze dla hermeneutyki wydaje się nie tyle podział logosu

⁶⁶ *Ibidem*, s. 118. Dla Augustyna obraz rzeczy „rezydujący” w naszym umyśle jest lepszy od rzeczywistości samej, ponieważ – jeśli można tak to ująć – jako poznana należy do rzeczywistości żyjącej substancji, tj. świadomości. Jednak kiedy poznajemy Boga, nie tylko dokonuje się oczyszczenie poznania, ale w jego wyniku sami stajemy się lepsi, nie zaś obiekt poznania, czyli Bóg. Poznanie Boga – kiedy je kochamy, tak jak kochamy poznawanego Boga – daje nie tylko przyjemność intelektualną, ale również w naszym poznaniu to, co dotyczy Boga, staje się słowem, a zatem podobieństwem Boga.

⁶⁷ Por. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, op. cit., s. 119.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Na temat znaczenia pragnienia w poznaniu, zob. J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, op. cit., s.111–120.

na wewnętrzny i zewnętrzny, ile raczej to, w jaki sposób Augustyn opisuje cały fenomen słowa poza dualizmem ontyczno-epistemicznym. Słowo jest obrazującym obrazem, a zarazem byciem i aktem.

McGrath podkreśla następnie, że przejmując koncepcję intelektu od Arystotelesa, Tomasz z Akwinu uznaje pierwotną aktywność intelektu, dzięki któremu rozumienie może w ogóle się pojawić. Intelekt oświeca „dane”, które dzięki jego aktywności stają się zrozumiałą rzeczą – obrazem/fantazmatem; zatem najpierw mamy do czynienia z fantazmatem (obrazem rzeczy), potem dopiero z wewnętrznym słowem – *verbum interius* rozumianym jako pojęcie. Dla Tomasza myślenie jest podstawą, mowa zaś – jego konsekwencją⁷⁰. Poszczególne rzeczy jest tylko potencjalnie intelligibilna – wymaga aktywności intelektu, aby taką się stała. Intelekt nie może być więc pierwotnie intuicją, ale aktem skierowanym ku inteligibilności rzeczy – intelekt akt wytwarzający idee. I tutaj potrzebne jest krótkie wyjaśnienie.

Szczegółowe omówienie *verbum interius* u Tomasza znaleźć można w szeroko dostępnym tekście Lecha Szynclera⁷¹. Szyncler przypomina o dwóch działaniach intelektu: *intellectio* – rozumienie i *ratiocinatio* – rozumowanie. Rozróżnienie to porządkuje wiedzę na temat Tomasza koncepcji *verbum interius*, które w kontekście rozumienia jest tożsame z *verbum cordis*, natomiast w drugim przypadku traktowane jest jako *ratio*. Szyncler podkreśla, że w tym pierwszym kontekście zmianie (przejście z możliwości do aktu) podlega tylko intelekt możliwościowy, nie zaś przedmiot i podmiot poznania. Intelekt możliwościowy (czynny) podatny jest na wpływ innego bytu – sposób oddziaływania bytu na intelekt Tomasz określa jako *species*, czyli postaci poznawcze bytu. *Species* określana też jest jako *similitudo* (podobieństwo), ponieważ nie jest oddzielnym bytem, ale sposobem jego oddziaływania na intelekt; „[...] byt, ujęty w swym wpływie na receptywne władze człowieka” przybiera postać zmysłową (*species sensibilis*) i intelektualną (*species intelligibilis*). *Verbum cordis* (inaczej określane jako *conceptio* – „poczęcie”) wywołuje percepcja poznawcza innego bytu, który „uruchamia” rozumienie intelektualne, dlatego *verbum cordis* jest tutaj „odbiciem” innej rzeczy. „Mowa serca” ujawnia to, czym oddziaływał byt. Wpływ bytu na intelekt możliwościowy wyraża się w rozumieniu (które jest pewnego rodzaju stanem intelektu) tego, czym jest oddziałujący byt. *Verbum cordis (conceptio)* Tomasz określa jako *m e d i a* między rzeczą a intelektem, bowiem

⁷⁰ Por. S. McGrath, *Heidegger and Duns Scotus...*, s. 348.

⁷¹ L. Szyncler, *Doprecyzowanie zagadnienia „verbum interius” (słowa wewnętrznego) w piśmie Św. Tomasza z Akwinu*, UKSW, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/lech_szyncler/doprecyzowanie.pdf /dostęp z 12.12.2015.

jest czymś innym od rzeczy, choć związany z nią jako swego rodzaju skutek przez nią wywołany i wyrażający jej naturę i jednocześnie czymś innym od intelektu, związanym z jego działaniem, a przez to ujawniającym jego specyfikę.

Tak rozumiane *verbum cordis* zastępowane jest czasem terminem *verbum interius*, ponieważ Akwinata – ogólnie rzecz ujmując – przyjmuje słowo wewnętrzne na oznaczenie rozumienia intelektualnego wyrażanego na zewnątrz jako pojęcie. Podstawą wszelkiego rozumowania (*ratiocinatio*) w koncepcji Tomasza jest rozumienie intelektualne (*intellectio*), czyli *verbum interius*.

Akt rozumienia intelektu możliwościowego to *verbum cordis*, konsekwentnie z kolei oddzielane od *verbum interius* w Akwinaty realistycznej koncepcji poznania. Tutaj *verbum interius* to „słowo, które posiada wyobrażenie głosu (*habet imaginem vocis*), lub też będące wyobrażeniem głosu (*imaginatio vocis*)”; słowo to dźwięk (znak) wyrażający rozumienie intelektualne, przy czym chodzi przede wszystkim o znaczenie i treść wyrażaną w i poprzez znak (dźwięk). *Verbum interius* to rozumienie, tj. ruch, działanie intelektu, które Tomasz określa głósicielem zrozumienia intelektualnego. Słowo zewnętrzne (*verbum vocale, verbum vocis*) jest zależne od *verbum interius* jako swojej przyczynie sprawczej i celowej (*causa efficiens et finalis*); innymi słowy, *verbum exterius* odsyła do *verbum interius*, kieruje uwagę na słowo wewnętrzne (*intellectio*), ponieważ to *verbum interius* jest celem *verbum vocis*. Słowo zewnętrzne nie jest nowym bytem, ale należy do sfery wytwarzania według „wzoru”, którym jest tutaj *verbum interius* (*quoddam exemplar exterioris verbi*). Wola (pod wpływem intelektu możliwościowego) wybiera (wpływając na zmysły) różnorodne znaki odsyłające do rozumienia. *Imago vocis* jest „powiązaniem rozumienia i znaku”⁷², powiązaniem elementów fizycznych według rozumienia intelektualnego. *Verbum cordis* to „bodziec” do podjęcia działań związanych z tworzeniem pojęć, to zaś wiąże się z analizą terminu „ratio”. Szyndler w analizie tego terminu dochodzi do stwierdzenia, że „ratio można ująć jako relację, jako odniesienie, którego charakter jest wyznaczony przez rozumienie intelektualne i znak fizyczny, i w ten sposób może wyrażać to, czym jest inny byt”⁷³. *Ratio* rozumiane jest przez Tomasza jako *intentio*, nastawienie i oznaczać może rozum (poznanie bytu i tworzenie o nim wiedzy) lub treść rozumowania (wyrażająca się z nazwie); gdy odnosi się do samego aktu poznawania, Akwinata używa terminu *ratiocinari* – rozumowanie.

⁷² *Ibidem*, s. 9.

⁷³ *Ibidem*, s. 12.

Szyndler podejmuje ponadto zagadnienie władz biorących udział w tworzeniu *verbum interius*. Pierwszą i zarazem najważniejszą jest intelekt możliwościowy – wrażliwość na „pryncypia innych bytów, które wpływają na nią za pośrednictwem *species* – postaci poznawczych, i pod wpływem których rodzi ona rozumienie intelektualne, czyli *verbum cordis*”⁷⁴. Władza ta obejmuje nie tylko uzyskanie rozumienia, ale również – jak to wyraża Szyndler – rozmaite aspekty funkcjonalnego ujęcia intelektu. Zalicza do nich *intelligentia* (akt poznania intelektualnego), pamięć intelektualną (zdolność utrwalania rozumienia i jego wpływu), sumienie (sprawność wyboru działań etycznych), wolę (powiązane z sumieniem) oraz rozum. Inną władzą jest wyobraźnia (*imaginatio*) wspomniana np. przy okazji kwestii wyobrażania głosu (*imaginatio vocis*).

Kolejna władza to *vis cogitativa*, nazywana także *ratio particularis* – rozum szczegółowy lub zmysłowa władza osądu. Szyndler podaje, że właściwie władzę tę można określić jako „miejsce” powstawania *verbum interius*:

Intelekt możliwościowy wnosiłby wpływ uzyskanego przez siebie rozumienia intelektualnego, czyli *verbum cordis*, natomiast *vis cogitativa*, mając do dyspozycji także elementy fizyczne bytu, odebrane przez zmysły zewnętrzne, może dokonać swego rodzaju ‘partykularyzacji’ rozumienia, to znaczy po pierwsze, związać je z pewnym wyobrażeniem jako znakiem, a po drugie, wyznaczyć (w ramach określonych przez rozumienie intelektualne) zakres i znaczenie danego wyobrażenia – nazwy. Wydaje się, że to właśnie do *vis cogitativa* należy dokonanie tego scalenia, czyli inaczej jeszcze mówiąc, wypracowanie relacji między *verbum cordis* a *verbum vocis*⁷⁵.

Wynika z tego innego rodzaju ujęcie relacji między tym, co uniwersalne a tym, co szczegółowe – kwestia niezwykle istotna w interpretacji koła hermeneutycznego. Szyndler pisze:

Biorąc bowiem pod uwagę *verbum interius* jako relację między znakiem a rozumieniem, wyrażającym poznany byt jednostkowy, *universale* wcale nie musi oznaczać czegoś powszechnego, jak na przykład ujęcia gatunkowego czy rodzajowego, wyrażającego to, co

⁷⁴ *Ibidem*, 12–13.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 14. Warto przypomnieć, że w filozofii Augustyna takie scalenie odpowiadałoby temporalnej dynamice mediacji słowa, tj. moment przejścia od widoku do dźwięku. Dokonuje się ono za sprawą pragnienia wiedzy (Boga), które określa się jako miłość (Duch), tj. logika ruchu i powiązania. U Tomasza – według rozważań Szyndlera – scalenie, tj. wypracowanie relacji między słowem serca a głośnym mówieniem, to dzieło *ratio particularis* (zmysłowej władzy osądu, rozumu szczegółowego).

wspólne i pomijającego to, co jednostkowe, lecz to, co dotyczy całego jednostkowego bytu, to znaczy tych elementów, które wyznaczają jego całą wewnętrzną zawartość. Podobnie też i *particulare* może dotyczyć tego, co szczegółowe, ale zawsze w odniesieniu do całego bytu. Inaczej jeszcze mówiąc, *particulare* będzie takim ujęciem, które pokaże zależność szczegółowych cech czy elementów od wyznaczających byt pryncypiów⁷⁶.

I wreszcie znaczenie trzeciej władzy – intelektu czynnego. Jego działanie Tomasz porównuje (jak Arystoteles) do światła, które odsłania jednostkowość bytu; wiąże się zatem ściśle z działaniem władz zmysłowych: „Intelekt czynny oświeśla postaci poznawcze, które zostały wywołane przez poznawany byt w organach zmysłów zewnętrznych i zostały przekazane do zmysłów wewnętrznych”. Ze względu jednak na to, że intelekt możnościowy sam może wpływać przez intelekt czynny na władze zmysłowe (bierne i kierowane przez intelekt możnościowy) oraz na powstawanie słowa wewnętrznego, rolę intelektu czynnego należy uznać za pomocniczą i pośrednią. To intelekt możnościowy jest główną władzą tworzącą *verbum interius*, „a przez to zapewniony byłby związek naszego rozumowania (i będąca jego zwieńczeniem wiedza) z poznaną rzeczywistością”⁷⁷.

David Vessey – polemizując z Grondinowskim, opartym na platońsko-stoicko-augustyńskiej nurcie interpretacji pojęcia *verbum* i jego znaczenia w hermeneutyce – zapałem rozpoznaje podstawowe motywy hermeneutyki filozoficznej w Tomasza koncepcji *verbum*. Jednak sprawa nie wygląda tak jednoznacznie, gdy w grę wchodzi uwzględnienie koncepcji *verbum* Dunsza Szkota, który odrzuca model Akwinaty. Sean McGrath podkreśla, że dla Dunsza Szkota wewnętrzne słowo wynika z prostego rozumienia (*apprehension*) poszczególnej rzeczy, która w swojej poszczególności jest całkowicie intelligibilna, nawet gdy owa inteligibilność nie jest w pełni zdefiniowana. To właśnie określona dziejowo rzecz (*the individual*) wypowiada do nas pierwsze słowo, *verbum entis* – słowo bycia⁷⁸. Dopiero ono umożliwia pojawienie się słowa wewnętrznego, *verbum interius*. Nic zatem dziwnego, że wczesny

⁷⁶ *Ibidem*, s. 15

⁷⁷ L. Szyndler, *Doprecyzowanie...*, s.16.

⁷⁸ A. Wierciński powraca do tematyki *verbum* w niedawno opublikowanym tekście: A. Wierciński, *Niewyczerpalność rozumienia: Od verbum interius do verbum entis*, [The Inexhaustibility of Understanding: From *verbum interius* do *verbum entis*], [w:] *Słowo, doświadczenie, tajemnica* [The Word, the Experience, and the Mystery], red. J. Kempa i M. Gigłok, Katowice 2015, s. 15–28. Tekst stanowi parafrazę publikacji z 2002 roku z pominięciem analiz dotyczących Augustyna i Tomasza oraz z wyakcentowaniem pojęcia *verbum entis*.

Heidegger widzi tę koncepcję jako prekursorską wobec Husserlowskiego pojęcia kategorialnej intuicji⁷⁹. McGrath podkreśla zdwojenie logosu, którego dokonał Heidegger: logos ontologicznej prawdy nieskrytości (*aletheia*) oraz logos ontycznej prawdy sądu. Jednak to nie definicja jest pierwszym słowem. *Verbum entis* rezyduje w mówieniu o rzeczach: widzimy je tak, jak (i o tyle, o ile) o nich mowa: *Saying makes seeing possible*⁸⁰; innymi słowy, najpierw mówimy o rzeczach, a czyniąc to, dostrzegamy co i w jaki sposób ktoś o nich mówi, w jaki sposób mówiąc o nich postrzega je, w jaki sposób rzeczy są dane w mówieniu o nich. Interpretacja ujawnia rzecz w „tu i teraz” (roz) mowy. Uchwytujemy, intuicyjnie rozumiemy rzecz, o której rozmawiamy, następnie dokonujemy konceptualizacji: abstrakcja zakłada uprzednią zrozumiałość. Intelkt i przedmiot stanowią jedno, a z tego wynika, że *verbum interius*, zawierając rozpoznaną istotę (*essence*) rzeczy, tj. *natura communis* określona przez *haecceitas*, umożliwia dokonanie abstrakcji. Abstrakcja z kolei to inny sposób bycia, nadanie rodzaju uniwersalności przez podniesienie przedmiotu poznania do określonego porządku intelligibilnego. Źródłem każdej definicji jest – zawsze już w jakiś sposób rozumiana – poszczególna rzecz⁸¹. McGrath konkluduje, że „aktem poprzedzającym proces (*procession*) wewnętrznego słowa nie jest wgląd w fantazm, ale intuicja przedteoretycznego sposobu bycia, słuchanie słowa samej rzeczy”⁸². Czy zatem nie można przyjąć, że to raczej Duns Szkot miał „fundujący” wpływ najpierw na ontologię fundamentalną i hermeneutykę faktyczności Heideggera, a potem na hermeneutykę filozoficzną Gadamera?

W eseju *The Nature of Things and the Language of Things* z 1960 roku – roku wydania *Prawdy i metody. Zarysu hermeneutyki filozoficznej*⁸³ – Hans-Georg Gadamer stwierdza, że „w ogóle nie jesteśmy gotowi, by sły-szeć rzeczy w ich własnym byciu” i „tylko poeta wciąż pozostaje prawdziwy wobec nich”⁸⁴. Mówienie o języku rzeczy ma sens wówczas, gdy

pamiętamy, czym rzeczy są naprawdę, mianowicie nie materiałem, który jest używany i konsumowany, nie narzędziem, które się po skorzystaniu odkłada na bok, ale czymś, co ma swoją własną egzystencję i nie jest zmuszane do robienia czegokolwiek, jak to mówi Heidegger⁸⁵.

⁷⁹ Por. S. McGrath, *Heidegger and Duns Scotus...*, s. 242.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 344.

⁸¹ Por. *ibidem*, s. 352.

⁸² *Ibidem*, s. 353.

⁸³ Polskie wydanie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.

⁸⁴ H.-G. Gadamer, *The Nature of Things...*, s. 71.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 71–72.

Wyrażenie „język rzeczy”, podobnie jak „natura rzeczy” budzi pamięć o byciu rzeczy i szacunku wobec nich, szacunku, z którego wynika mówienie.

Przekroczenie dualizmu subiektywności i woli oraz przedmiotu i bycia-w-sobie Gadamer dostrzega w klasycznej metafizyce, która od samego początku przekracza ów dualizm rozpoznając preegzystujące wzajemne podobieństwo duszy i przedmiotu. W tym upatruje wyższości klasycznej metafizyki, w której dusza i przedmiot są jednością w nieskończonym umyśle Stwórcy: istnieje harmonia duszy i rzeczy⁸⁶. Jednak hermeneutyka filozoficzna nie jest powrotem do starych metafizycznych rozstrzygnięć. Gadamer pokazuje raczej, że konieczne dzisiaj staje się, z jednej strony, dostrzeżenie fenomenu przynależności⁸⁷, z drugiej zaś strony Gadamer pyta, czy współcześnie można ów fenomen odnaleźć bez koniecznego odwołania się do „nieskończonego intelektu”. Odpowiedź na to pytanie daje następującą: to fenomen i doświadczenie języka (języka, który żyje w rozmowie) oddaje sprawiedliwość harmonii duszy i rzeczy bez konieczności przyjmowania dawnych metafizycznych rozstrzygnięć⁸⁸. Język to medium ogarniające wszelkie byty o tyle, o ile mogą być one wyrażone w słowach. Językowe doświadczenie świata przeczy iluzji, że „rzeczy” poprzedzają swój „wyraz” w „języku”.

Można oczywiście pokazywać zależność hermeneutyki od opartych na metafizyce dawnych koncepcji języka, a tym samym zastanawiać się, która z nich najbardziej odzwierciedla hermeneutykę filozoficzną. Uzasadnienia tej tendencji można upatrywać w tym, że sam Gadamer – jak w przypadku problemu uniwersalności hermeneutyki – wskazywał na konkretne tradycje filozoficzne, które niejako miały „certyfikować” jego własny pomysł filozoficzny. Z drugiej strony dziwić może to, że hermeneutyka filozoficzna wskazuje na wykluczające się koncepcje filozoficzne (również w przypadku kwestii jej roszczeń do uniwersalności⁸⁹), co rodzi pytanie o filozoficzną (logiczną) spójność jej samej. Dyskusje na temat „podstaw” myśli Gadamera

⁸⁶ Por. *ibidem*, s. 75.

⁸⁷ Znaczącym pozostaje, że rozumienie fenomenu przynależności Gadamer przedstawia w ostatniej części swojego *opus magnum* wykładając pojęcie piękna u Platona, zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 432–443. W 1989 roku opublikuje z kolei esej o aktualności piękna (polskie wydanie: H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993).

⁸⁸ Por. H.-G. Gadamer, *The Nature of Things...*, s.75.

⁸⁹ Wystarczy na przykład przywołać Lonergana, który analizując pojęcie *imago Dei* – najważniejsze dla zrozumienia Tomasza koncepcji *verbum interius* – wskazuje na diametralne różnice między filozofią Augustyna i Tomasza opierających się na innej definicji wiedzy. B. J. F. Lonergan, *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, r. V: *Imago Dei*, <http://cdn.theologicalstudies.net/10/10.3/10.3.1.pdf>, s. 359–360 i dalej.

często opierają się na nieuświadomym najczęściej założeniu, że rozszyfrowanie teoretycznej bazy umożliwi właściwe zrozumienie przedstawianej propozycji filozoficznej. W takim ujęciu koncepcje Augustyna czy Tomasza są traktowane jako teoretyczna podstawa hermeneutyki filozoficznej, która – co znamienne – przez samego jej twórcę określana była jako praktyka, dlatego tak łatwo wpisać ją w paradygmat nowożytnie pojmowanej relacji teorii i praktyki.

Tymczasem Gadamer przywoływał z tradycji filozoficznej te koncepcje (najczęściej zresztą tylko pewne ich aspekty), które w jakiś sposób trafnie oddawały dany fenomen; różnorodność nawiązań wyrażała raczej Gadamerowski sposób rozumienia fenomenu języka, który w rozumieniu rzeczy (i odwrotnie: fenomenowi rozumienia, który w języku rzeczy) odsłania ją zawsze inaczej. Rozumienie to dziejowy proces językowy podążający za „rzeczą” i wsłuchujący się w jej „głos”, w sposób jej ukazywania się w (roz) mowie. Z jednej strony zatem, słusznym przedsięwzięciem wydaje się ukazywanie szerszego kontekstu filozoficznej koncepcji, do których odwołuje się autor (rozszerzanie rezonansu tekstu); z drugiej jednak strony, niebezpieczną tendencją jest tropienie „filozoficznych podstaw” jego hermeneutyki, a następnie przypisywanie samej hermeneutyce statusu realizacji obranych wcześniej „filozofii-teorii”. Spór o to, czy hermeneutyka Gadamera jest bardziej czy mniej kontynuacją lub realizacją paradygmatu scholastycznego, lub o to, czy jest bardziej augustyńska (jak w przypadku J. Grondina), czy też tomistyczna (za czym opowiada się D. Vessey), nie powinien być traktowany jako problemem do ostatecznego rozstrzygnięcia. Zbyt pospieszne przyporządkowanie hermeneutyki do określonego paradygmatu sprawia, że wzmacniają się mechanizmy czytania przez etykiety (lub interpretacji pod Wielkimi Sztandarami), które – choć niewątpliwie są wyrazem rozumienia – raczej hamują proces „słuchania rzeczy”, w tym przypadku: hermeneutyki filozoficznej.

W hermeneutyce chodzi raczej o to, by przestrzeń rezonansu tekstu rozszerzała się i wzbogacała. Idea koła hermeneutycznego, w które – jak powtarzał Heidegger – należy umieć wejść (wskoczyć), wyraża się także w stwierdzeniu Gadamera głoszącym, że trzeba po prostu powiedzieć, jak się rozumie, ryzykując nawet jałowość własnej interpretacji⁹⁰. Korzyść, jaką wówczas zyskuje czytelnik polega na tym, że może zobaczyć nie tylko to, w jak różny sposób można rozumieć, ale przede wszystkim to, że zawsze

⁹⁰ H.-G. Gadamer, *Co musi wiedzieć czytelnik?*, [w:] *idem, Poetica. Wybrane eseje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2001, s. 92.

rozumiemy inaczej, o ile w ogóle rozumiemy⁹¹. Nie chodzi tutaj o relatywizm; idzie raczej, po pierwsze, o dystans wobec – jak to wyraził Gadamer – własnych interpretacji, tyranii wstępnych opinii, kapryśności domysłów lub twierdzeń dotyczących rzeczy oraz arbitralności zaprzeczeń lub obstawania przy prywatnych opiniach⁹²; po drugie, o podjęcie ryzyka przedstawienia własnego sposobu rozumienia, rozmawiania o rzeczy myśląc ową rzecz, to znaczy pozwalając się prowadzić temu, w jaki sposób rzecz się ukazuje i co nam mówi – o świecie, o nas samych i innych. Gadamer często przywoływał sformułowanie: „Dać sobie coś powiedzieć”, co oznacza otwartość i wzmocnienie zmysłu słuchania.

Nie można zatem pomylić relatywizmu poglądów z dialektyką dystansu i przynależności, w której słuca się „języka rzeczy”, to znaczy po prostu w określony sposób coś się rozumie.

Zatem nasze skończone doświadczenie odpowiedniości (podobieństwa) słów i rzeczy wskazuje na źródłową harmonię wszystkich stworzonych rzeczy, szczególnie jako odpowiedniość stworzonej duszy i stworzonych rzeczy, o czym kiedyś nauczała metafizyka. Zostaje ona zapewniona nie w ‘naturze rzeczy’, konfrontującej opinie i domagającej się uwagi, ale raczej w ‘języku rzeczy’, który chce być słyszany w sposób, w którym rzeczy dają się wyrazić w języku⁹³.

Język żyje w rozmowie o „rzeczach” rozumianych nie tyle w odróżnieniu i oderwaniu od osób (kontekst „natury rzeczy”), ile w relacyjności bytów ukazujących się w mówieniu o nich. W rozmowie podąża się za jej „tematem” – rzecz prowadzi rozmawiających w dialektyce pytania i odpowiedzi. Konsekwentne podążanie za rzeczą i sposobami jej widzenia przedstawianymi w rozmowie określa rzetelność jej rozumienia. Tak jak prawdziwa metoda polega na działaniu rzeczy⁹⁴, tak prawda hermeneutyczna leży w dostrzeganiu niejednoznaczności, co nie zaprzecza rzetelności rozumienia.

Kolejnym krokiem byłoby zatem kontynuowanie rozmowy o *verbum* i przedstawienie własnego sposobu jego rozumienia w hermeneutyce filozoficznej na co jednak nie pozwalają już ramy tego tekstu. Wystarczy zatem krótko zaznaczyć, że niezwykle ważne pozostaje zinterpretowanie ontologii hermeneutycznej i doświadczenia, które Gadamer określił jako dialektyka hermeneutyczna. Interpretacja ta musi zmierzyć się z pytaniem: co właściwie


⁹¹ „Rozumie się inaczej, gdy się w ogóle rozumie”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 282.

⁹² Zob. H.-G. Gadamer, *The Nature of Things...*, s. 70.

⁹³ *Ibidem*, s. 81.

⁹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 420.

znaczy „poszukiwanie słowa z głębi mowy”? Kwestia ta brzmi wymownie (i intrygująco) zarówno w kontekście przedstawionego tutaj zarysu dyskusji wokół *verbum interius* jako fundującego doświadczenia hermeneutyki, jak i w perspektywie następującego fragmentu z *Prawdy i metody* Gadamera:

Język jest śladem skończoności, [...] dlatego, że każdy język stale się kształtuje i przekształca, gdy pozwala coraz wyraźniej przemawiać swemu doświadczeniu świata. [...] Wydarzenie mowy wiąże się ze skończonością człowieka o wiele bardziej radykalnie niż to przedstawiała chrześcijańska myśl o słowie. Całe nasze doświadczenie świata, a w szczególności doświadczenie hermeneutyczne, rozwija się z wnętrza języka⁹⁵. 

MAŁGORZATA PRZANOWSKA – adiunkt w Zakładzie Filozofii Edukacji na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2014 roku odbywa staż naukowy na Albert-Ludwigs-Universität we Fryburgu Bryzgowijskim w Niemczech oraz International Institute for Hermeneutics, gdzie realizuje obecnie projekt poświęcony hermeneutyce słuchania (*Hermeneutics of Listening*).

MAŁGORZATA PRZANOWSKA – Ph.D., Assistant Professor at the University of Warsaw, Faculty of Education, Philosophy of Education Unit and from 2014 a postdoctoral student at Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany and the International Institute for Hermeneutics. She is working on the project *Hermeneutics of Listening*.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 414.