

PIOTR JANIK SJ

HERMENEUTYKA WYPOWIEDZI

Credo adjectum, ut intelligam

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2021

SPIS TREŚCI

WSTĘP	15
-------	----

CZĘŚĆ I ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE

1. PROBLEM DOŚWIADCZENIA NAUKOWEGO	21
1.1. Doświadczenie obiektywne	22
1.2. Dziedzina subiektywno-transcendentalna	25
1.3. Doświadczenie a rozumienie sensu przeżyć	28
1.4. Doświadczenie drugiego człowieka	32
2. LOGIKA SERCA	39
2.1. Emocje i wartości	39
2.2. Problem Schelerowskiej analizy emocji	43
2.3. Steinowska krytyka „uczuć intencjonalnych”	45
2.4. Heidegger przeciw „myśleniu według wartości”	49
2.5. Merleau-Ponty’ego koncepcja mowy ciała	52
3. ZARYS FENOMENOLOGII UCZUĆ	57
3.1. Między fizycznością a psychicznością	57
3.2. Intencjonalność jako funkcja	61
3.3. Problem wartości	62
3.4. Współczucie, czyli sympatia	64
4. FENOMENALIZACJA OSOBOWOŚCI	69
4.1. Żywa cielesność i życie	69
4.2. „Me-mocje”?	72
4.3. W stronę ontologii osoby	74
4.4. Emocje, osobowość i wspólnota życia	77

CZĘŚĆ II

ELEMENTY HERMENEUTYKI

5. CZUCIE JAKO KLUCZ HERMENEUTYCZNY	85
5.1. Życie „bezinteresowne” a „fałszywe” uczucia	86
5.2. Sensowność, otwartość, problematyczność	90
5.3. O rozumności „ <i>animal rationale</i> ”	94
5.4. Fenomenalność otwartości	97
6. SENS TOŻSAMOŚCI I AFEKTYWNOŚĆ	103
6.1. Osobista tożsamość i „prawdziwe” uczucia	103
6.2. „Być dotkniętym” autentycznością	107
6.3. Sens, kryzys i dziejowość	109
6.4. Afektywność i Sokratejski <i>leitmotiv</i>	112
7. FENOMENALIZACJA WYPOWIEDZI	119
7.1. Wypowiedź i niewypowiedziane	119
7.2. Myśl i rozumienie	123
7.3. Refleksja, samorozumienie i rozumienie rzeczy	127
7.4. Afektywność a cielesność	130
7.5. Myślenie, życie, mowa	135

CZĘŚĆ III

HORYZONTY ŻYCIA

8. ZAAKCEPTOWAĆ PROBLEMATYCZNOŚĆ	145
8.1. Sens istnienia	146
8.2. Natura umysłu	149
8.3. Odpowiedzialność a troska	154
8.4. Wypowiedź a „żywa komunikacja”	159
9. FENOMEN ROZUMIENIA	165
9.1. Wypowiedź i afektywność	167
9.2. Odczucie sensu, pojęcie sensu, przeżycie sensu	172
9.3. Wypowiedź, tożsamość a egzystencja	176
9.4. Rozumieć człowieka w świetle wypowiedzi	180
10. SENS I WAŻNOŚĆ WYPOWIEDZI	185
10.1. Dialektyka i czas	186
10.2. Czytelność i funkcja	190
10.3. Interpretacja czy rozumienie	193
10.4. Medium nie jest bez znaczenia	197

11. <i>CREDO ADJECTUM, UT INTELLIGAM</i>	203
11.1. Wypowiedź, czyli medium	204
11.2. Konwersacja	209
11.3. Język – iluzoryczna gra?	213
ZAKOŃCZENIE	219
BIBLIOGRAFIA	223
INDEKS OSÓB	227
SUMMARY	231

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION	15
--------------	----

PART I INTRODUCTORY CONSIDERATIONS

1. THE ISSUE OF SCIENTIFIC EXPERIENCE	21
1.1. Objective experience	22
1.2. The subjective-transcendent realm	25
1.3. The perception and understanding of the significance of experience	28
1.4. Experiencing other humans	32
2. LOGIQUE DU CŒUR	39
2.1. Emotions and values	39
2.2. The problem of Scheler's analysis of emotions	43
2.3. Stein's criticism of "intentional feelings"	45
2.4. Heidegger against "Thinking according to values"	49
2.5. Merleau-Ponty's concept of body speech	52
3. AN OUTLINE OF THE PHENOMENON OF FEELINGS	57
3.1. Between physicality and psyche	57
3.2. Intentionality as a function	61
3.3. The problem of values	62
3.4. Compassion, or sympathy	64
4. THE PHENOMENALIZATION OF PERSONALITY	69
4.1. The living body and life	69
4.2. "Me-motions"?	72
4.3. Towards an ontology of the person	74
4.4. Emotions, personality and community of life	77

PART II

ELEMENTS OF HERMENEUTICS

5. FEELING AS THE KEY TO HERMENEUTICS	85
5.1. A “disinterested” life and “false” feelings	86
5.2. Reasonableness, openness, problematicity	90
5.3. On the reasonableness of “animal rationale”	94
5.4. The phenomenality of openness	97
6. SENSE OF IDENTITY AND AFFECTIVITY	103
6.1. Personal identity and “authentic” feelings	103
6.2. “Being affected” by authenticity	107
6.3. Sense, crisis and history	109
6.4. Effectiveness and the Socratic leitmotiv	112
7. THE PHENOMENALIZATION OF THE UTTERANCE	119
7.1. The utterance and the unspoken	119
7.2. Thought and understanding	123
7.3. Reflection, self-understanding and the understanding of things	127
7.4. Effectiveness and the living body	130
7.5. Thinking, living, speaking	135

PART III

HORIZONS OF LIFE

8. ACCEPTING THE PROBLEMATICITY	145
8.1. The meaning of existence	146
8.2. The mind issue	149
8.3. Responsibility and care	154
8.4. Utterance or “living communication”	159
9. PHENOMENON OF COMPREHENSION	165
9.1. Utterance and affectivity	167
9.2. The sense, concept and experience of meaning	172
9.3. Utterance, identity and existence	176
9.4. Understand humans in light of the utterance	180
10. THE SIGNIFICANCE AND RELEVANCE OF AN UTTERANCE	185
10.1. Dialectics and time	186
10.2. Readability and function	190
10.3. Interpretation or understanding	193
10.4. The medium is not without significance	197

11. <i>CREDO ADJECTUM, UT INTELLIGAM</i>	203
11.1. Utterance, or medium	204
11.2. Conversation	209
11.3. Language – an illusory game?	213
CONCLUSION	219
INDEX OF NAMES	223
BIBLIOGRAPHY	227
SUMMARY	231

Each mortal thing does one thing and the same:
Deals out that being indoors each one dwells;
Selves – goes its self; *myself* it speaks and spells,
Crying *What I do is me: for that I came.*
Gerard M. Hopkins SJ

Nie musi się badać każdego problemu i każdej tezy,
lecz tylko te, które mogą sprawiać kłopot komuś,
kto zasługuje na to, by mu dać odpowiedź rozumną,
a nie naganę, czy odesłanie do zmysłów.
Arystoteles, *Topiki* 105a

Dedykuję Antoniemu Jarnuszkiewiczowi SJ

Wyrazy szczególnej wdzięczności kieruję pod adresem

Javiera Leacha Alberta SJ, profesora na Uniwersytecie Complutense w Madrycie i dyrektora katedry Nauka, Technologia i Religia na Papieskim Uniwersytecie Comillas – organizatora spotkań „Jesuits in Science”, w których brałem udział.

Carla Marii Martiniego SJ, profesora na Papieskim Instytucie Biblijnym (Biblicum) w Rzymie, kardynała i arcybiskupa Mediolanu – dzięki któremu odkryłem hermeneutykę biblijną.

WSTĘP

Co właściwie znaczy rozumieć wypowiedź? Czy oznacza to znać warunki jej sensowności? Doświadczenie, do którego odsyła i z którego zdaje sprawę? Czy będąc w określonym momencie czasowo-sytuacyjnym, oznacza rozumieć horyzont możliwości: i) jakie daje się rozpoznać, by wybrać to, co uważa się za lepsze przy chłodnej kalkulacji, bardziej korzystne ze względu na potrzeby czy na stawiane sobie cele? Bądź też, ii) demaskując mechanizm dominacji, wyzwolić się z zależności? Jeśli tak, to wystarczyłby horyzont faktyczności, hermeneutyka, której podwaliny Martin Heidegger położył w *Byciu i czasie*. Obszar badania odsłania się jednak dopiero wówczas, gdy wiara w sens wypowiedzi okazuje się kłopotliwa. Hermeneutyka wypowiedzi nie może zatem obejść się bez problematyzacji sensowności. Rozumienie nie może też pominąć kwestii zaufania, która jest kluczowa w relacji między ludźmi i stanowi *modus vivendi* wypowiedzi. Relacja zaufania jest określana również mianem więzi, ponieważ ustala powiązanie, wyznacza zobowiązanie i wysuwa roszczenie w stronę odpowiedzialności.

Wiara w sens wypowiedzi, czyli Anzelmiańskie *dictum* „*credo, ut intelligam*” w wykładni późnego Ludwiga Wittgensteina okazuje się kłopotliwa na inny jeszcze sposób, a mianowicie jako wyraz określonego sposobu życia i w konsekwencji warunek *sine qua non* rozumienia. Zmaganie się z tym problemem, to znaczy z genezą sensu, daje się dostrzec szczególnie wyraźnie w fenomenologii Edmunda Husserla z jej dewizą *powrotu do rzeczy*, również w sensie *meritum*. Fenomenologia ma swe korzenie w Kartezjanizmie, obecnym wciąż we współczesnej fenomenologii francuskiej (Starzyński 2014). Niemniej, czerpie ona z bogatej tradycji filozoficznej już dobrze ugruntowanej, jak choćby kategorie Arystotelesa.

Kategorie te, będące artykulacją form Platońskich, są jak wykazał Franz Brentano (1975) „tym, co jest”. Pierwszą z kategorii zarówno w porządku orzekania, jak i istnienia jest substancja. Pozostałe kategorie – siedem lub dziewięć, w zależności od ujęcia – mają sens jedynie predykatywny. René Descartes (2001) interpretuje substancję jako umysł, który stanowi podstawę myślenia. Owa „podstawa” to Kartezjańskie „*res*”, tłumaczone jako „rzecz”. Mowa o „rzeczy rozciągłej” (*res extensa*) oraz o „rzeczy myślącej, czującej, świadomej” (*res cogitans*), której specyfika na gruncie fenomenologii zostaje nakreślona z dwóch odmiennych punktów widzenia, a mianowicie „przedmiotowego”, przy rozumieniu sądu jako funkcji w sensie nie-matematycznym (Husserl), a zatem w optyce bytu jako istoty żywej (Arystoteles), oraz „egzystencjalno-dziejowego” (Heidegger), jak można rozumieć tematyzację zainteresowania lub troski. Chodzi w drugim przypadku o rozumienie sposobu bycia, dostępne jedynie poprzez język na drodze „będąc” (Heidegger).

Kartezjanizm czerpie z terminologii scholastycznej i w konsekwencji „obiektywność” nie znaczy współcześnie tego samego, co w *Medytacjach o pierwszej filozofii*. A właściwie znaczy coś dokładnie przeciwnego, co podkreślają niektórzy tłumacze (Descartes 2001: 63). Więcej nawet, zauważyć należy, że nie da się „obiektywności” w sensie scholastycznym przełożyć na „przedmiotowy sposób istnienia”, jak bywa przekładana, chyba że za cenę zatarcia różnicy między „przedstawieniem” (*Vorstellung*) i „byciem do dyspozycji” (*Vorhandenheit*). Nie wystarczy bowiem odróżnić „to, «co» jest” (treść) od „tego, «jak» jest” (akt). W grę wchodzi w tym przypadku odmienna perspektywa ujmowania rzeczy. Pierwsza – perspektywa „miary” – wymagająca odniesienia do wzorca czy „obiektywnego stanu rzeczy”. Druga – perspektywa „narzędzia” – charakteryzująca się „rozeznaniem się w czymś” oraz „rozumieniem się na czymś” (Heidegger 1977b: 232). Pytanie o istotę „tego, «co» jest” (treści) – i podobnie, gdy idzie o „to, «jak» jest” (aktu) – zależy więc od perspektywy.

Jan Patočka – uczeń Husserla i Heideggera – zwraca uwagę, że Descartes nie dostrzegł na bazie swoich medytacji pewnej ważnej rzeczy. Opisuując senne wyobrażenia i przedstawienia nie zdał sobie sprawy z ich „cielesnej” formy. Nic nie jest nam dane, jak podkreśla Patočka, bez „jakiejs” postaci, formy, czy po prostu cielesności. To właściwie znaczy u Husserla, że doświadczenie źródłowe wymaga cielesnej samo-obecności

(*leibliche Selbstgegebenheit*), mimo iż on sam ogranicza je do percepcji. Echem pobrzmiewa konstatacja: „*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, którą w konsekwencji trudno było Descartesowi pogodzić z racjonalizmem.

Maurice Merleau-Ponty tematyzując *habitus* i *situs* – *notabene* dwie z Arystotelesowskich kategorii, od których obecności zależy oktalny lub decymalny wymiar kategorii (Brentano 1975: 115) – wypracowuje koncepcję „żywej tkanki cielesnej”. Pogląd ten wyrasta z analizy struktury osobowej przeprowadzonej przez Edith Stein (2016: 290) i jej ujęcia motywacji (Merleau-Ponty 2001: 49–50).

Owa „tkanka” jest niewątpliwie czymś dodanym (*adjectum*), niemniej cielesnym, dlatego stanowi punkt zerowy samo-obecności. Gdy na kategorii – jak na elementy „tkanki” – zostanie skierowana uwaga, dopiero wtedy pojawia się poczucie oddzielenia (*objectum*). Koncepcja „żywej tkanki cielesnej” jest w każdym razie obciążona metaforycznym rozumieniem świata. Trudność tę zauważa i przewyżcza Renaud Barbaras w polemice z Heideggerem i z jego horyzontem faktyczności, który może być zmieniany, ale który nie ma związku z życiem. Barbaras wypracowuje w ten sposób ideę „żywej cielesności”.

Problematyka dotycząca „podstawy” nie zostaje jednak jeszcze wyczerpana, gdyż dla Descartesa (2001: 59) termin ten obejmuje różne „rodzaje myślenia”, z których niektóre są „jak gdyby obrazami rzeczy i tym tylko przysługuje nazwa idei”. Cezura zostaje wyznaczona więc za sprawą wglądu, dlatego Descartes (2001: 62) mówi o „istnieniu rzeczy przez ideę”, czy innymi słowy o sposobie istnienia, który nie ma racji bytu poza ideą. Jednak zarówno „przedstawieniowy”, jak i „narzędziowy” sposób istnienia rzeczy, choć stanowi już zarzewie sporu o istnienie świata, nawiązując do myśli R. Ingardena, ma charakter raczej ontyczny, niż ontologiczny.

Wgląd w „prawa myślenia”, który zaoferował George Boole w swojej przełomowej pracy z 1854 roku, *An investigation of the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities* umożliwił w konsekwencji stworzenie nowego języka opisu rzeczywistości. Stoi on zarówno za Einsteińską teorią względności, jak i za cybernetyką – nauką, która wydała sztuczną inteligencję.

Człowiek wypowiada się i dlatego rozumie wypowiedzi. Czy jednak współczesny człowiek tak naprawdę wypowiada „siebie”? Czy nie ma racji Heidegger, że w grę wchodzi dominacja i dyktat „się”? Jeśli tak, to wypowiedź jest co prawda drogowskazem i wciąż gdzieś odsyła, tyle że prowadzi na bezdroża (*Holzwege*), jest *zestawem* – w sensie tego, *co* i *jak* się używa i w granicach zainteresowania – nie tworzy przy tym *zastawy* (uczty) dla spotkania, ale *zastawia* taką możliwość, jak mur okalający teren prywatny. Kłopot z rozumieniem bierze się bowiem stąd, jak podkreśla Merleau-Ponty (2001: 205), że „żyjemy w świecie, w którym mowa jest czymś zastanym. [...] słowa nie wymagają od nas żadnego prawdziwego wysiłku ekspresji, a od naszych słuchaczy nie będą wymagać żadnego wysiłku rozumienia”. Oczywiście, wypowiedź jest *medium* relacji międzyludzkiej. Niemniej, nie jest to *medium* obojętne, gdy słowo zostało poddane nowej technologii (Ong 1992).

Rozumienie wypowiedzi to przystęp do „obcego świata”, który może poszerzyć horyzonty „własnego świata”, stając się współdzielonym światem ludzkiego życia (Stein 2016: 457). Jeśli dokonuje się w „teraz-niejszości” jest otwarciem, a terażniejszość okazuje się darem (*present, pre-esse*), formą obecności za sprawą pewnej cielesności. W takim przypadku, nawet odległe światy czy zamierzchłe czasy czyni żywymi, otwierając przy tym ich podwoje – jak to symbolicznie ilustruje historia kamienia z Rosetty.

Niech ten krótki zarys kontekstu posłuży za tło analiz i motyw zmagania na rzecz adekwatnej hermeneutyki w epoce technologicznej. W mocy pozostaje teza, że to, co autentyczne, czyli źródłowe dla myśli ludzkiej, nie trąci sztucznością, ale jest autentyczne, ponieważ „wywodzi się z własnego Ja” (Stein 2016: 422), czyli jest wyrazem pragnienia, które jest „istotą życia” (Barbaras).

Konieczne wydaje się więc wprowadzenie pewnej poprawki do Anzelmiańskiego *dictum*, by zdawało sprawę z powyższego stanu rzeczy, a mianowicie *Credo adjectum, ut intelligam*. Mówiąc innymi słowy, wszelkie myślenie dokonuje się w sobie właściwej formie cielesności i staje się jej właściwą mową. I vice versa, mowa i myślenie wymagają sobie właściwej formy cielesności.

Tak nakreślony program badawczy to już zwięzła synteza, której artykulacja zapisana jest na stronach poniższej analizy.