Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie 24/2026
ISSN 2392-1463; e-ISSN 2956-3267
s. 219–237

https://doi.org/10.56583/frp.3297

Michał Januszkiewicz[*]
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0002-1546-0494

Hermeneutyka serca. Rozumienie i przemiana

Streszczenie

Zaproponowany projekt hermeneutyki serca ma charakter wstępny i przeglądowy. Jego celem nie jest zaproponowanie jakiejś nowej wersji hermeneutyki, ale pokazanie tego, co być może należałoby nazwać jej rdzeniem. Można go opisać zrazu najbardziej ogólnie, mianowicie jako przejście od pytania epistemologicznego – jak poznajemy? – do pytania fenomenologiczno-hermeneutycznego, czy egzystencjalnego: jaką postawę przyjąć, aby sens mógł się nam odsłonić? Postawę tę wolno upatrywać w tym, co wielowiekowa tradycja filozoficzna i religijna określała mianem serca. Hermeneutyka serca to zatem hermeneutyka zanurzona w afektywnej fenomenologii hermeneutycznej. Serce nie daje się zredukować do metaforycznego ozdobnika, ale okazuje się miejscem, gdzie sens prawdziwie może się odsłonić. Owa prawdziwość (czystość czy otwartość serca) domaga się wszelako interpretacyjnego rewidowania i oczyszczania.

Słowa kluczowe: Hermeneutyka serca, rozumienie, poznawanie, przemiana, interpretacja, dialog

[*] **Michał Januszkiewicz** – profesor dr hab. (UAM); filozof literatury; autor wielu książek, m.in. Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku (1998); Stanisław Dygat (1999), W-koło hermeneutyki literackiej (2007); Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz–Borowski–Różewicz (2009, Nagroda Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego 2010), Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie (Poznań 2012), W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka (2016), Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej (2017); Bezdomność i bunt. Rzecz o Andrzeju Babińskim (2024), Antybohater. Horyzonty literatury i filozofii nowoczesnej (2026). Wykładał na uniwersytetach w Rosji i Czechach. Odbył staż w Albert–Ludwigs–Universität we Freiburgu im Breisgau. Stypendysta Fundacji Nauki Polskiej (2000). Jest m.in. członkiem International Institute for Hermeneutics, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Towarzystwa im. Edyty Stein. Członek Rady Programowej Instytutu Literatury w Krakowie (2019–2024). W roku 2018 uhonorowany państwowym odznaczeniem „Zasłużony kulturze – Gloria Artis".

Licencja CC BY-NC-ND 4.0

HERMENEUTICS OF THE HEART. UNDERSTANDING AND TRANSFORMATION

Summary

The proposed project of a hermeneutics of the heart is preliminary and overview in nature. Its aim is not to propose some new version of hermeneutics, but to show what might perhaps be called its core. It can be described, at first, in the most general terms, namely as a transition from an epistemological question – how do we know? – to a phenomenological-hermeneutical or existential question: what attitude should we adopt so that meaning may reveal itself to us? This attitude may be found in what a centuries-old philosophical and religious tradition has referred to as the heart. The hermeneutics of the heart is, therefore, a hermeneutics rooted in affective hermeneutic phenomenology. The heart cannot be reduced to a metaphorical embellishment, but proves to be the place where meaning can truly reveal itself. This truth (the purity or openness of the heart), however, demands interpretive revision and purification.

Keywords: Hermeneutics of the heart, understanding, cognition, transformation, dialogue

~ • ~

„Hermeneutyka serca" – wstępne sformułowanie problemu

„Hermeneutyka serca" to sformułowanie, w którym kryje się już jakaś interpretacja. Przez hermeneutykę przyjmuję tu – mówiąc bardzo ogólnie i wstępnie – sztukę rozumienia, które nie może być zredukowane do intelektu i jego operacji. Rozumienie nie jest ani jakimś szczególnym rodzajem procedury, ani narzędziem, które stosuje się wtedy, gdy jest potrzebne i odkłada, gdy spełniło swój cel. Rozumienie jest, co przyjmuję za Martinem Heideggerem, wyróżnionym sposobem bycia-w-świecie, tym, co nierozerwalnie wiąże się z egzystencją[1]. Poważniejszym, jak się wydaje, wyzwaniem, jest objaśnienie pojęcia serca. Z jednej strony każdy z nas ma już jakieś jego wstępne rozumienie, które bierze się z bogatej tradycji jego znaczeń i użyć. Serce to zatem bogata, ale – jak powiedzą niektórzy – także dość zużyta, ozdobna metafora czy strywializowany symbol, kojarzące się z egzaltowanym sentymentalizmem. Także język dostarcza nam niezliczonych przykładów idiomów i frazeologizmów, które poprzez częstotliwość użycia – ponownie powiedzą niektórzy – skonwencjonalizowały się i strywializowały, roztapiając się nierzadko w popkulturowej duchowości („słuchaj swojego serca", „z głębi serca", „czystość serca", „mądrość serca" itd.). Jeśli jest w tym jakaś racja, to niekoniecznie – prawda. Bo przecież trudno przejść obojętnie wobec faktu,

[1] M. Heidegger, *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. (Paragraf 31: *Bycie-tu-oto jako rozumienie*) Warszawa 1994, s. 202–210.

że to właśnie serce w sposób niezwykle wyrazisty wpisuje się w cały wachlarz niosących mądrość wielowiekowych kulturowych tradycji: religijnej, filozoficznej, literackiej i językowej; tradycji, których często nie można oddzielić, bo nierzadko splatają się z sobą w ich niezwykłym współmówieniu i współmyśleniu. Jeśli tak się dzieje, to dowodzi to tylko tego, że serce nie jest ani tylko organem, ani wyłącznie sentymentalną metaforą. Jeśli jest – szczególnie, gdy spojrzymy na nie z perspektywy literackiej – metaforą, to nie w sensie powierzchownej ornamentyki, ale taką, za którą stoi jakaś rzeczywistość. W tym sensie literatura, zredukowana do kategorii artystyczno-estetycznych i tego, co czysto formalne, nie daje nam satysfakcjonującej odpowiedzi dotyczącej serca. A przecież, z drugiej strony, to właśnie literatura wydaje się tym szczególnym obszarem przemawiania i poznawania sercem. Serce nie może być również zredukowane do czystego uczucia czy emocji, ale jest tym, co pozwala widzieć. Tym samym pojawia się pilna potrzeba zakwestionowania zwyczajowego przekonania, że „miłość jest ślepa"; że tam, gdzie mamy do czynienia z polem afektów, emocji i uczuć, wkraczamy niechybnie w obszar tego, co subiektywne, irracjonalne, nietrwałe; że wreszcie – tam, gdzie mowa o sercu, popadamy w to, co nie jest, w to, co niepoznawalne, wreszcie w to, co niekomunikowalne. Wbrew przekonaniu o „ślepej" miłości, czy „ślepych" uczuciach, odnajdujemy przekonania dużo głębsze i poważniejsze, akcentujące poznawczy wymiar serca.

Tak oto w „Małym księciu" Antoina Saint-Exupery'ego pojawia się niezwykłe rozpoznanie: „dobrze widzi się tylko sercem"[2]. Co to jednak znaczy? „Dobrze widzieć" oznacza, że świat może się jakoś odsłonić, ujawnić. „Dobrze widzieć" – to widzieć jasno i wyraźnie. Jeżeli „dobrze widzi się tylko sercem", to znaczy, że ten sposób widzenia okazuje się szczególnie uprzywilejowany względem innych sposobów widzenia – na przykład kalkulującego rozsądku, czy zmysłowego wrażenia. „Dobrze widzieć" oznacza tutaj nie tylko pojmować, czy poznawać w kategoriach abstrakcyjnych, neutralnych i zewnętrznych, ale: dobrze rozumieć. Nie chodzi tu tylko o jakieś zdystansowane orientowanie się co do jakiejś sprawy, ale o postawę, w której istotną rolę odgrywają już zawsze zarówno aprobata, jak i dezaprobata[3].

Pierwszym nowoczesnym filozofem hermeneutycznym, który pokazał, że rozumienie nie jest procesem czysto intelektualnym był Wilhelm Dilthey, dla którego rozumienie to nie tylko operacje intelektu, ale wszystkie siły ludzkiego ducha – w tym także uczucia.

Słowa Saint-Exupery'ego o tym, że „dobrze widzi się tylko sercem" zdają się filozoficzną prowokacją, uczynioną z pozycji literatury. Bo przecież tylko to jest

[2] A. de Saint-Exupery, *Mały książę*, tłum. P. Drzymała, Poznań 1996, s. 66.

[3] O. F. Bollnow, *Rozumienie krytyczne*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 164.

prawdą, co można widzieć jasno i wyraźnie – powiada Kartezjusz[4]. Czy jasne i wyraźne widzenie za pośrednictwem serca stoi w sprzeczności do postulatu Kartezjusza? Nie do końca – z dwóch powodów. Po pierwsze, najnowsze interpretacje myśli Kartezjusza zwracają uwagę na to, że przypisywane mu dualizmy (podmiot–przedmiot, rozum–uczucia) nie dają się już utrzymać, bo jeśli nawet, jak chce Kartezjusz, człowiek jest rzeczą myślącą, to jest to rzecz, która „wątpi, pojmuje […], a także wyobraża sobie i czuje"[5]. Niedługo potem filozof zauważa również, że czucie „nie jest niczym innym jak myśleniem"[6]. Po drugie, serce nie znajduje się w opozycji do rozumu. Serce nie jest po prostu metaforą, która kieruje nas w stronę jakiegoś *irratio*. Serce ma bowiem – jak zauważa Pascal – „swoje racje"[7]. Nie oznacza to jednak, że jest jakimś rozumem „bis" czy gorszą wersją intelektu. „Myślące serce" z całą pewnością przeciwstawia się jednak rozumowi matematycznemu i instrumentalnemu.

Mimo to w dyskusjach na temat serca niejednokrotnie spotkać się można z głosami, że serce jest wprawdzie efektowną, ale jednak „tylko" metaforą. Zarzut dotyczący metaforyczności czerpie swoje uzasadnienie, z jednej strony, z uproszczonego rozumienia metafory jako mętnej i pozbawionej logiki predykacji, bądź, w najlepszym razie – ozdobnika. Metafora jednak jest w istocie czymś, co daje do myślenia, czymś, co w sposób szczególny umożliwia odsłonięcie się bycia. Z drugiej strony natomiast podważa się związek serca z uczuciami: na gruncie nauk przyrodniczych serce to po prostu organ – narząd mięśniowy, stanowiący pompę układu krążenia. Z biologicznego punktu widzenia funkcje, które przez wieki sercu przypisywano, czyli uczucia, powstają w istocie w mózgu, przede wszystkim w ciele migdałowatym. Nie ma powodu, aby zaprzeczać naukowym rozpoznaniom. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że serce nie daje się zredukować jedynie do chwytu obrazowego. Jeśli spojrzymy na tradycję religijną, filozoficzną (i to nie tylko europejską), literacką, ale i tą zanurzoną w codziennym doświadczeniu, to zauważymy, że pojmowanie serca zdecydowanie wykracza poza kwestie czysto emocjonalne i przeciwstawne rozumowi. Łacińskie *cor* (serce), analogicznie do hebrajskiego *lēb* i greckiego *cardia* (dla Arystotelesa serce było centralnym narządem organizmu, zasadą życia), to nic innego, jak to, co oznacza najgłębsze wnętrze człowieka, centrum jego życia wewnętrznego (duchowego); to miejsce, w którym człowiek chce poznać samego Boga. Dla Greków władze duchowe nie były jeszcze tak rozdzielone, jak my je dziś rozdzielamy. Obok *cardia* wymienić warto i inne: *phrēn* (w liczbie mnogiej *phrenes*) oznacza dla Homera przeponę –

[4] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010, s. 41.

[5] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 34.

[6] Tamże, s. 35.

[7] B. Pascal, *Myśli*. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1996, s. 208.

siedlisko myśli, uczuć i decyzji, to, co stanowi wewnętrzne centrum człowieka; wreszcie *thymos* (znane nam choćby z Platońskiego *Fajdrosa*) – oznaczające siłę życia, temperament, wolę, wewnętrzny impuls do działania.

Mówiąc w największym skrócie: serce należy pojmować – co w sposób szczególny uświadomiła nam później jeszcze refleksja fenomenologiczna Maxa Schelera – jako doświadczenie źródłowe, odsłaniające świat wartości.

Bez wątpienia serce jest figurą, w której przecinają się rozmaite pola, związane z horyzontem doświadczenia sensu. Serce zatem to figura hermeneutyczna. Dlatego też uznać można, że sformułowanie „hermeneutyka serca" jest nie tyle zgrabną nazwą, ale tym, co otwiera namysł nad problemami, które to sformułowanie wstępnie otwiera. Proponowana przeze mnie hermeneutyka serca to nie jakaś szczególna odmiana hermeneutyki, ale jej ujęcie (interpretacja), które uprzywilejowuje fakt, że doświadczenie hermeneutyczne nie obejmuje jedynie rozumienia w sensie intelektualnym czy poznawczym, ale dotyczy całej egzystencji: przeżywania, wyrażania, pasji, zaangażowania, wreszcie – *the last but not least* – zdolności do przemiany. Hermeneutyka serca akcentuje rozpoznanie, że serce stanowi warunek możliwości tego, że coś w ogóle nas obchodzi – i dlatego jest warunkiem głębszego (autentycznego?) rozumienia. W tym sensie hermeneutyka serca sytuuje się w opozycji do paradygmatu epistemologicznego, koncepcji podmiotu jako podmiotu poznającego, czyli w gruncie rzeczy: kwestionuje poznawcze rozdwojenie na podmiot i przedmiot.

Chciałbym zasadniczo podjąć kilka wyjściowych wątków, które pozwolą na odsłonięcie hermeneutyki serca. Po pierwsze, stawiając pytanie o to, czy i jak możliwa jest hermeneutyka serca, potrzeba przeanalizować serce jako wskazówkę formalną. Po drugie, niezmiernie ważne jest przeglądowe ujęcie historyczne hermeneutyki serca (od św. Augustyna począwszy, a na Hansie-Georgu Gadamerze skończywszy). Po trzecie wreszcie, konieczny jest namysł nad tym, czy serce należy traktować wyłącznie w kategoriach hermeneutyki zaufania, która przyznawałaby sercu uprzywilejowany i bezpośredni dostęp do prawdy? Takie pełne zaufanie stwarza sytuację poważnego ryzyka, polegającego na bezkrytycznym i naiwnym potraktowaniu serca, które przecież, nie zawsze jest – mówiąc metaforycznie – czyste; serca, które zdolne jest do samooszustwa, które ulec może kłamstwom ideologii. Hermeneutyka serca to sztuka, w której rozumienie wymaga zaangażowania egzystencjalnego w poszukiwaniu prawdy i sensu, jednak to zaangażowanie musi przejść przez krytykę i oczyszczenie, aby sens i prawda mogły się odsłonić. Hermeneutyka serca działa więc w napięciu dwóch pól: hermeneutyki zaufania i hermeneutyki podejrzliwości.

Jak możliwa jest hermeneutyka serca?

Zaproponowanie w punkcie wyjścia definicji, czy pojęcia serca – choćby nawet wstępnie pojętych – wiązałoby się z ryzykiem pochopnego i zbyt szybkiego przekształcenia doświadczenia w „gotowy" i „podany" przedmiot. Wydaje się w związku z tym, że ważniejsze byłoby uchwycenie tego, co w byciu-w-świecie daje o sobie znać jako wezwanie, niepokój, światło albo rana – by dopiero na końcu zaproponować jakieś wstępne pojęcie serca. Myśleniu o sercu towarzyszy zrazu jakiś wstępny zasób, zorganizowany przez nasze doświadczenie egzystencjalne oraz usytuowanie w kulturze, historii czy literaturze, gdzie do głosu dochodzą przeżywanie, wrażliwość, empatia, uczucia (jak miłość, smutek, radość), wiara, nadzieja, czy rozumienie – a więc to wszystko, co wykracza poza dyskursywność, pojęciowość, statyczność i pochwytność w kategoriach przedmiotowych. W takim przedpojęciowym doświadczeniu serce odsłania się nam w poruszeniach sumienia, doświadczeniu wewnętrznego wezwania, rozdarciu pomiędzy wiedzą przedmiotową i osobistą, prawdą rozumianą statycznie jako korespondencja pomiędzy myślą a stanem rzeczy a prawdą, która nierozerwalnie wiąże się z tym, co żywe i osobiste. Prawda nie jest tu tym, co opanowane i zakomunikowane przez podmiot, lecz tym, co odsłania się przed nami – zawsze w niegotowy i nieostateczny, nierzadko mglisty – sposób. Mówiąc jeszcze inaczej: chodzi o to, że w naszym byciu-w-świecie rozpoznajemy wcale nierzadko obszary, do których nie tylko nie mamy w pełni racjonalnego i metodycznego dostępu, ale które również (i może właśnie dlatego) nie poddają się neutralnemu i obiektywnemu uprzedmiotowieniu. Co to za obszary? To nasza codzienność, zmartwienia i radości, problemy nieusuwalnie związane z naszym egzystowaniem, w tym relacje z drugim człowiekiem; to również doświadczenie religijne czy doświadczenie sztuki, doświadczenie otaczających nas symboli – tego wszystkiego, co stanowi horyzont odsłaniania się przed nami sensu (trudno nie zgodzić się w tym miejscu z Paulem Ricoeurem, który niejednokrotnie podkreśla, że człowiek rozumie siebie w obliczu tekstów, narracji i symboli[8]). Zarazem: chodzi tu o obszary, do których metoda naukowa nie posiada uprzywilejowanego dostępu. Nie chodzi o to, że nauka i postępowanie metodyczne nie mogą niczego ważnego i odkrywczego rozpoznać ani odkryć w tych obszarach, ale o to, że nie są one w stanie powiedzieć niczego, co z egzystencjalnej perspektywy mogłoby być zobowiązujące, angażujące i stanowić impuls dla przemiany.

Pojęcie prawdy należy tu do kluczowych. Prawdy ogólne i niekwestionowalne (jak to, że doba posiada dwadzieścia cztery godziny, a ziemia kręci się wokół słońca), a więc te, które znakomicie zabezpieczane są przez tak zwaną korespondencyjną (klasyczną) koncepcję prawdy, zdają się mało ważne wobec

[8] P. Ricoeur, *Język tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 242 i n.

prawdy, która nas porusza i w swym odsłanianiu, angażuje nas i zdolna jest nas przemieniać – tak dzieje się w doświadczeniu religijnym, czy miłosnym, w relacjach z drugim człowiekiem. Podobnie dzieje się w doświadczeniu estetycznym, gdy dzieło sztuki porusza nas, indaguje, zmusza do odpowiedzi, która nie daje się zredukować do intelektualnego i neutralnego uchwycenia tego, co przedmiotowe, ale i do przeżycia wartości, wreszcie: możliwości odsłonięcia się czy prześwitu sensu – nigdy nieredukowalnego do jakiegoś obiektywnego znaczenia.

Bardzo ważna, by nie rzec: bezcenna, okazuje się również mądrość języka. I choć sporo racji mają ci, którzy dostrzegają jego konwencjonalizację związaną z „wycieraniem się" pewnych metafor, to jednak chciałbym wyrazić przekonanie, że nawet za utartymi i wyświechtanymi użyciami języka (jeśli brać pod uwagę wartość estetyczną) kryje się jakaś rzeczywistość oraz odsłania się jakaś prawda. Wymieńmy znane w języku polskim przykładowe sformułowania, których jest tak wiele, że nie sposób ich tu wszystkich wymienić: „brać/wziąć coś do serca", „słuchać serca", „patrzeć sercem", mieć „gorące/zimne, czułe/ nieczułe serce", „otwarte/zamknięte serce". Każde z tych sformułowań odsłania przed nami coś szczególnego, a serce opalizuje wielością zmiennych i dynamicznych znaczeń. Wszystkie one pokazują jednak, że samo serce nie tyle jest przedmiotem interpretacji i nie może być zredukowane i zamknięte w jakimś określonym znaczeniu, lecz raczej na odwrót: serce jawi się nam jako miejsce, z którego dopiero interpretacja jest w ogóle możliwa.

Serce ma swoje racje…

W dziejach filozofii serce pojawia się na dwa sposoby: jako, po pierwsze, wprost eksplicytnie tematyzowane, oraz, po drugie, jako to, co implikowane, niestematyzowane i wyłaniające się z interpretacji. Oba wymiary bardzo wyraźnie mieszczą się w perspektywie myślenia religijnego. W pierwszym ze wskazanych sensów należałoby mówić o dwóch liniach: zachodniej, konceptualizującej, gdzie najważniejsze wydają się koncepcje św. Augustyna, Blaise Pascala, Maxa Schelera czy Dietricha Hildebranda; oraz drugiej, wschodniej, prawosławnej, która wyraźna jest w myśleniu mistyczno-modlitewnym i rozpoczyna wraz z Ojcami Pustyni, a której kontynuacją jest późniejszy hezychazm, wreszcie pozostający w jego orbicie filozofowie rosyjscy i ukraińscy, jak Iwan Kirijewski, Paweł Floreński, Fiodor Dostojewski, Hryhoryj Skoworoda, czy Pamfil Jurkiewicz[9].

W drugim, szerszym sensie, istnieje również poważny obszar rozważań filozoficzno-religijnych, gdzie myśliciele nie posługują się metaforą serca, ale rozpoznają problemy, które ta metafora otwiera. Najkrócej rzecz ujmując chodzi tu o te przekonania filozoficzne, które problem rozumienia (Boga, siebie samego,

[9] Perspektywa religijnego myślenia wschodniego domaga się niezależnego omówienia.

drugiego człowieka, świata) ujmują w perspektywie nieredukowalnej do operacji intelektu, za to związanej z pełnią doświadczenia egzystencjalnego (osobistego), przeżywania, pasji, zaangażowania, nastrojowości, afektywności itp. Najważniejszymi przykładami będą tu filozofia życia (np. Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche), filozofia egzystencji (jak Soren Kierkegaard, Nikołaj Bierdiajew, Lew Szestow), czy wreszcie główna linia filozofii hermeneutycznej, prowadząca od Friedricha Schleiermachera, przez wspomnianego już Diltheya, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, aż po Paula Ricoeura.

Filozoficzne podstawy hermeneutyki serca czy filozofii serca wyznaczają w myśli zachodnioeuropejskiej św. Augustyn i Pascal. Dla pierwszego z wymienionych filozofów problem serca oznacza odsłonięcie zasadniczo kilku horyzontów doświadczenia. Serce oznacza przede wszystkim zwrot ku wnętrzu: „Nie wychodź na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda”[10]. To także potrzeba poszukiwania prawdy (Boga), które nie daje się sprowadzić do neutralnych operacji poznawczych. Poszukiwaniu prawdy nieodłącznie towarzyszą niepewność, niepokój, ale i światło, pochodzące od Boga: „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[11]. To serce (rozumiane jako miłość), związane z nieodłącznym mu pragnieniem, a nie przymus i pilność, jest motorem rozumienia, motywuje samo rozumienie[12]. Max Scheler zauważa, że świętego Augustyna niesłusznie posądza się o doktrynę „pierwszeństwa woli” (doktryna szkotystów), gdy w gruncie rzeczy chodzi mu o to, co jest pierwszeństwem miłości „zarówno przed poznaniem, jak i przed dążeniem i chceniem; jednocześnie pierwszeństwem aktów zainteresowania, jako niższych poruszeń «miłości», przed aktami spostrzegania, przedstawiania, przypominania i myślenia, to znaczy przed tymi wszystkimi aktami, za których pośrednictwem powstają treści obrazowe i znaczeniowe («idee»)”[13]. O ile więc dla Dunsa Szkota człowiek jest przede wszystkim istotą wolną (*homo liber*), to dla św. Augustyna – istotą kochającą (*homo amans*).

U św. Augustyna poznanie i miłość wzajemnie się przenikają, a prawdziwa miłość oznacza przywiązanie do prawdy[14]. Słynna Pascalowska myśl „serce ma swoje racje” posiada – jak można zasadnie sądzić – swoje źródło u św. Augustyna, który powiada: „I serce również ma swoje usta”[15], sposób, w jaki nie tylko się wypowiada, ale i myśli. Odwołuje się tu filozof z jednej strony do prawdy ewangelicznej, dotyczącej tego, że „to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to

[10] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 788.
[11] Św. Augustyn, *Wyznania*. tłum. Z. Kubiak. Kraków 1994, s. 23, 35.
[12] Tamże, s. 37.
[13] M. Scheler, *Miłość i poznanie*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2004, s. 31.
[14] Aureliusz Augustyn, *O Trójcy* Świętej, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962, s. 271.
[15] Tamże, s. 424.

właśnie czyni człowieka nieczystym" (Mt. 15, 10-20), gdzie mowa jest o tym, że złe myśli i czyny pochodzą z serca; z drugiej zaś strony formułuje przekonanie szersze i pozytywne, że „myśli są słowami serca" i oznaczają poznanie intuicyjne[16]. Niezwykle ciekawa okazuje się w tym kontekście Augustiańska koncepcja „słowa serca" (*verbum cordis*), nazywanego również słowem wewnętrznym (*verbum interius*). Filozof, poszukując w duszy ludzkiej obrazu Trójcy Świętej, którą odnajduje w relacji pomiędzy poznającym umysłem, poznaniem oraz słowem, rodzącym się z poznania, zwraca uwagę na wewnętrzną treść poznania (rozumienia), a więc treść, która rodzi się w sercu. Św. Augustyn mówi o tym tak: „ Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmuje się jakiś oznaczający je znak"[17]. Tu pojawia się hermeneutyczny problem: to, co rozumiane, jeszcze przedrefleksyjnie w obszarze *verbum interius/ verbum cordis*, jak zauważa Andrzej Wierciński, „jest pierwotnym horyzontem rozumienia, w którym znaczenie się urzeczywistnia"[18] i domaga się artykulacji, interpretacyjnego przekładu czy wykładni w mowie. W odległej analogii do Słowa, które, jak czytamy w Ewangelii św. Jana (1, 1-15) od wieków jest u Boga, ale zostało wcielone w Słowo–Syna, słowo wewnętrzne przemawia poprzez słowo zewnętrzne, które manifestuje się na wiele sposobów (języków). Żaden z nich jednak (żadna interpretacja) nie jest zdolny wyczerpać bogactwa prawdziwego bytu i „słowa serca"[19].

Serce nierozerwalnie związane jest również z wiarą pojmowaną jako zaufanie i otwartość. W ten sposób można interpretować nawiązanie przez św. Augustyna do słów proroka Izajasza „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie" (Iz, 7,9). Rozumienie nie rozpoczyna się ani od jakiegoś punktu zero, ani też nie jest czystą operacją intelektualną. Wiara stanowi warunek wstępny wszelkiego rozumienia[20].

Serce (pojmowane jako przestrzeń otwierająca miłość) okazuje się w końcu podstawą działania, które nie jest niczym innym, jak aktywnym sposobem interpretacji, zakotwiczonym w mądrości fronetycznej. Owo działanie nie bierze się z abstrakcyjnie rozumianej wiedzy, ale z samej miłości: „Kochaj i czyń, co chcesz"[21]. Filozof nie sprowadza jednak miłości do uczucia, które miałoby uspra-

16 Tamże.

17 Tamże, s. 425.

18 A. Wierciński, *Niewyczerpalność rozumienia: od* verbum interius *do* verbum entis, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Katowice 2015, s. 23.

19 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 567.

20 Św. Augustyn, Dialogi, s. 530–531.

21 Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 485.

wiedliwiać wszystko. Chodzi tu raczej o miłość rozumianą jako wolę prawdziwego dobra i to z niej, z owego chcenia dobra, ma wynikać działanie.

Filozofem, który w sposób szczególny zapisał się jako filozof serca w myśli zachodniej, jest Pascal. Pomimo że myśliciel eksponuje porządek serca, to jednak podobnie jak św. Augustyn, nie podważa samego myślenia: człowiek jest do tego powołany, jest „trzciną myślącą". W jednym z fragmentów „Myśli" odnajdujemy taki, który wydaje się wiązać myśl i serce: „porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie"[22]. Słowa te znaczą, jak się wydaje, z jednej strony, powrót ku wnętrzu, z drugiej – troskę o siebie samego. Pascal ma przede wszystkim świadomość słabości rozumu i tego, że nie ma on charakteru autonomicznego. Dostrzega również niebezpieczeństwa płynące z matematyzacji świata przez tych, „którzy robią ślepe okna dla symetrii: celem ich jest nie to, aby mówić trafnie, ale aby tworzyć trafne figury"[23]. Stąd tak ważne okazuje się przeciwstawienie *esprit de geometrie* (analitycznego i ścisłego ducha geometrycznego) i *esprit de finesse* (ducha subtelnego, odnoszącego się do rozumienia spraw ludzkich, religijnych i moralnych, które wymykają się definicjom). Poza porządkiem geometrycznym, „symetrią wszerz" istnieje porządek ważniejszy: egzystencjalny i duchowy, „symetria w głąb" – porządek serca. I właśnie temu porządkowi poświęcony jest szósty rozdział „Myśli", zatytułowany „Serce", gdzie odnajdujemy cały szereg aforyzmów, otwierających rozliczne kierunki interpretacji. Wymieńmy te najważniejsze, jak: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna" (208); „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem" (208); „Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu" (209); czy wreszcie: „Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu" (210)[24].

Bez wątpienia najważniejszym spadkobiercą filozofii serca św. Augustyna i Pascala w myśli zachodnioeuropejskiej jest Max Scheler, jeden z głównych przedstawicieli fenomenologii i autor na wskroś oryginalnej i przełomowej koncepcji *ordo amoris* (obiektywny porządek wartości, któremu odpowiadają akty miłości) i *ordo cordis* (porządek serca danej osoby). Warto w tym miejscu podkreślić, że istotną rolę w przełomowym myśleniu o uczuciach odegrali i inni ważni fenomenolodzy, jak Dietrich von Hildebrand[25], Edyta Stein[26], czy Otto F. Bollnow[27]. To jednak Max Scheler dokonał w istocie filozoficznego przewrotu dotyczącego problematyki uczuć. Przypomnijmy: w dotychczasowej tradycji, począwszy od Greków, uprzywilejowane były dwie władze duszy – rozum i wola – którym

[22] B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 106.

[23] Tamże, s. 41.

[24] Cyfry w nawiasach wskazują na numery stron w wydaniu opatrzonym przypisem 19.

[25] D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga–Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985.

[26] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, Kraków 2014.

[27] O. F. Bollnow, *Rozumienie krytyczne*, s. 163–178.

wyznaczone zostało panowanie nad sferą uczuć, pojętych jako nierozumna część duszy. Znakomicie pokazuje to Platońska metafora skrzydlatego zaprzęgu[28]. Z kolei gdy istotną rolę przyznawano sercu, to najczęściej, jak miało to miejsce w myśli sentymentalnej bądź romantycznej, wiązano je ze sferą irracjonalną bądź z czystą subiektywnością.

Szczególną uwagę zwraca w koncepcji Schelera istnienie „czucia intencjonalnego", które – w przeciwieństwie do stanów uczuciowych czy emocjonalnych reakcji – posiada charakter źródłowy i odnosi się do swojego przedmiotu w sposób bezpośredni. Czucia intencjonalne mogą być traktowane tak samo jak myśli intencjonalne, są ich analogicznymi odpowiednikami. Czucia intencjonalne odnosić się mogą do kilku obszarów – stanów uczuciowych, nastrojów emocjonalnych świata zewnętrznego, wreszcie do świata wartości. Ten ostatni typ czucia intencjonalnego jest najbardziej ciekawy, gdyż posiada charakter poznawczy[29].

Fenomenologiczne rozpoznania Schelera odsłaniają niezwykle ważny wymiar hermeneutyczny: rozumiemy siebie, innych, świat czy Boga zawsze zgodnie z porządkiem naszej miłości[30]. Interpretacja tekstu, człowieka czy własnego życia nie daje się zredukować do operacji intelektualnych, jest raczej tym, co można by nazwać „wydarzeniem serca". To nasze *ordo cordis* wyznacza to, jakie wartości w ogóle zdolni jesteśmy dostrzec i jak powstaje sens naszego doświadczenia. W tym sensie można zasadnie powiedzieć, że hermeneutyka nie jest jakąś teorią rozumienia, lecz zarazem drogą formowania serca.

W perspektywie hermeneutyki XIX wieku (Schleiermacher i Dilthey)

Klasyczna epistemologia i nauka nowoczesna zasadniczo nie posługują się pojęciem rozumienia, ale poznania, które traktują jako operację intelektu. Hermeneutyka nowoczesna natomiast – weźmy tu na razie przykłady Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya – pojmuje rozumienie w kategoriach uczestnictwa i doświadczenia. Do głosu wyraźnie dochodzą też język i historia. Wspomniani hermeneuci nie posługują się wprawdzie metaforą serca, nie akcentują także, jako istotnego, wymiaru przemiany (zwłaszcza w religijnym sensie), jednakże przesuwają „serce" w obszary współodczuwania, wczuwania czy indywidualności (Schleiermacher) oraz życia i doświadczenia (Dilthey). Warto zasygnalizować tu kilka wątków.

[28] Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 150–151.

[29] P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Poznań 1995, s. 55.

[30] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 236–243.

W przypadku Schleiermachera należałoby wskazać przede wszystkim na jego koncepcję rozumienia i interpretacji, które uchwycić należy w ruchu koła hermeneutycznego, polegającego na przechodzeniu w interpretacji pomiędzy całością i częścią oraz częścią i całością[31]. Tak pojmowane koło opiera się na dwóch zasadniczych momentach: gramatycznym (językowym) i psychologicznym (dywinacyjnym, intuicyjno-wczuwającym)[32]. To właśnie ten drugi moment, metaforycznie określany przez filozofa – kobiecym – może być rozumiany w sensie tego, co nazwać by można hermeneutyką serca: chodzi o *Einfühlung* – wczucie, empatię – dzięki czemu możliwe jest wejście w indywidualność autora. Rozumienie nie ma tu charakteru intelektualnej operacji, ale wymaga zdolności odtworzenia życia wewnętrznego autora; to zaś domaga się wrażliwości i pewnego rodzaju czucia. Dywinacja zakłada z jednej strony indywidualność, jak i otwartość człowieka na innych ludzi, to, że każdy z nas nosi w sobie jakąś cząstkę kogoś innego[33]. Niezmiernie ważne jest jednak to, że wczucie czy empatia nie oznaczają pełnego utożsamienia z innym, są zaledwie przybliżeniem. Człowiek to indywiduum i jako taki jest niewyczerpywalny. Dlatego rozumienie nie może zostać definitywnie zamknięte.

W filozofii Wilhelma Diltheya nie odnajdziemy wprawdzie, podobnie jak u Schleiermachera, „hermeneutyki serca" w sensie augustyńsko-pascalowskim, jednak pewne bliskie intuicje są tu obecne. Z całą pewnością najważniejsze jest to, że w projekcie nauk humanistycznych filozofa pojawia się bardzo szeroko ujęty problem rozumienia, które nierozerwalnie związane jest z doświadczeniem przeżycia (*Erlebnis*) i ekspresji (*Ausdruck*)[34]. Szczególnie moment przeżycia jest tym, co wydaje się najciekawsze w kontekście hermeneutyki serca. Zauważmy, że ufundowany na hermeneutyce Diltheyowski projekt nauk o duchu ma swoje podstawy w związanych ze sobą przeżywaniu i rozumieniu[35]. Trzeba podkreślić, że przeżycie (*Erlebnis*) nie jest jednak dla filozofa jakimś pojedynczym uczuciem czy emocją, jak zwykle rozumiemy to słowo dziś. Nie jest też czymś, co nazywa-

[31] F. Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism, And Other Writings*, ed. by Andrew Bowie, Cambridge 1998, s. 24, 231.

[32] Mówiąc o psychologicznym aspekcie koła hermeneutycznego, Schleiermacher wyróżnia jego dwa wymiary: jeden określa mianem dywinacyjnego, drugi – porównawczego. Mnie interesuje ten pierwszy, on bowiem dotyczy wczucia, podczas gdy aspekt porównawczy pozycjonuje interpretatora (osobę) wobec tego, co uniwersalne dla ludzi, a następnie dające się odnieść do tego, co indywidualne (cechujące interpretatora). Porównawczy aspekt interpretacji określa Schleiermacher męskim, dywinacyjny – kobiecym. Ciekawe jest to, że w manuskrypcie filozofa pierwotnie pojawiło się skreślone słowo „profetyczny", zastąpione słowem „dywinacyjny". Zob. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 23.

[33] F. Schleiermacher, *Hermeneutics*, s. 92–93.

[34] W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 90.

[35] Tamże, s. 69; 101.

my „Silnym przeżyciem". *Erlebnis* to raczej życie przeżywane od wewnątrz albo, mówiąc fenomenologicznie, życie jako to, co dane jest w bezpośrednim doświadczeniu. Przeżycie oznacza sposób, w jaki życie staje się obecne dla samego siebie.

W takiej perspektywie to, co rozumiem poprzez serce, byłoby pojmowane przez Diltheya jako miejsce, w którym życie jest przeżywane i rozumiane. Na pytanie o to, skąd bierze się rozumienie, należałoby wobec tego odpowiedzieć następująco: rozumienie odsłania się poprzez przeżywane życie, które wyraża się (*Ausdruck*) i staje się dostępne dzięki interpretacji. Tym samym człowiek nie stoi wobec swojego życia jako neutralny obserwator, lecz zawsze już w nim uczestniczy i jakoś je rozumie[36]. Dilthey opowiada o tym, jak to odnoszenie się do tych czy innych spraw, na przykład związanych z pracą, łączy się z bezsennością, martwieniem się, troską, cierpieniem, zainteresowaniem, czy uczuciową intensywnością przeżyć. Rozumiejące przeżycie, czy przeżywaniowe rozumienie strukturyzuje egzystencję w sposób czasowy, wiążąc z sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość[37].

Zasadnie należałoby sądzić, że dla Diltheya przeżycie jest czymś, co poprzedza refleksję. Miejscem, w którym przeżycie nabiera sensu, jest serce (*cor*), rozumiane nie sentymentalnie, lecz jako centrum osoby. Serce okazuje się więc przestrzenią, w której doświadczenie zostaje wewnętrznie przyjęte i zaczyna przemawiać. Rozumienie rodzi się zatem nie z obserwacji przeżycia, lecz z jego wewnętrznego przyswojenia[38].

Trzeba jeszcze, *the last but not least*, powiedzieć o jednej niezwykle ważnej kwestii, która potwierdza nieusuwalny związek rozumienia z sercem – to zainteresowanie. To nie przypadek, że zwrócili na nie później uwagę fenomenolodzy, jak Scheler, czy Bollnow. Zainteresowanie wskazuje na uczuciowy komponent rozumienia, bez niego to drugie byłoby niemożliwe. Sam Dilthey mówi o tym następująco: „Rozumienie osiąga rozmaite stopnie. Uwarunkowane jest to przede wszystkim przez nasze zainteresowanie. Jeżeli zainteresowanie jest ograniczone, to i zrozumienie jest znikome"[39].

Hermeneutyka nowoczesna (Heidegger, Gadamer, Ricoeur)

Jest sprawą niezmiernie interesującą, czy „powrót" do serca możliwy jest w przypadku dwudziestowiecznej refleksji hermeneutycznej (reprezentowanej

[36] Tamże, s. 102 (Jak zauważa Dilthey: „Przeżycie nie jest obiektem stojącym naprzeciw obserwatora, który je ujmuje, lecz jego istnienie jest dla mnie nieodróżnialne o d tego, co w nim dla mnie istnieje").

[37] Tamże, s. 102–103.

[38] W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół rozumienia*, s. 44–46 (s. 46: „Proces, w którym w oparciu o zmysłowo dane z zewnątrz znaki poznajemy wnętrze, nazywamy rozumieniem").

[39] Tamże, s. 46.

zasadniczo przez Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura)? Zdecydowanie tak, choć w sposób ukryty i przekształcony. Także i tutaj nie pojawia się nic, co można by nazwać porządkiem, czy językiem serca ukazanymi w sposób wyraźnie stematyzowany.

Jednakże, w perspektywie Heideggerowskiej, rozumienie w żaden sposób nie jest ujmowane w kategoriach poznawczych czy metodycznych, jest ono raczej wyróżnionym sposobem bycia i czymś uwikłanym w egzystencjalność. W ujęciu Heideggera rozumienie nie ma charakteru neutralnego ani obiektywnego. Filozof nie posługuje się wprawdzie pojęciem serca, ale pokazuje wagę przeżyciowego i uczuciowego wymiaru rozumienia, które odsłania się w egzystencjalnym położeniu (*Befindlichkeit*)[40] i byciu nastrojonym (*Gestimmtsein*), które otwierają i zamykają zarazem przestrzeń sensu. Rozumienie jako wyróżniony sposób bycia nierozłącznie związane jest z położeniem: każde rozumienie jest już jakoś usytuowane, to znaczy, że nigdy nie rozumiemy z pozycji neutralnej, jakiegoś punktu „zero". Ale pojęcie *Befindlichkeit* oznacza (od *sich befinden*) „być w jakimś nastroju", „czuć się (jakoś)", „znajdować się" – także w sensie nastroju, gdy mówimy na przykład, że ktoś się odnajduje albo nie odnajduje w jakiejś sytuacji, odczuwając w związku z tym swojskość bądź nieswojość; tu Heidegger przywołuje formuły bycia- i niebycia-u-siebie-w-domu (*Zuhause-sein* i *Nicht-zuhause-sein*). Człowiek (*Dasein*) nigdy nie napotyka świata w sposób neutralny, ale zawsze jest już jakoś nastrojony. Miłość odsłania świat inaczej niż wrogość, a lęk odsłania świat inaczej niż radość, zainteresowanie – inaczej niż obojętność. Wyróżnionym przez filozofa położeniem jest trwoga, która utrzymuje poczucie zagrożenia związane z możliwością niebycia. *Dasein* staje tu w obliczu własnej nicości[41].

Rozpoznania Heideggera podążają wprawdzie w inną stronę niż Maxa Schelera (który twierdził, że uczucia odsłaniają wartości), jednak także Heidegger pokazuje, że nastrój nigdy nie jest czymś subiektywnym i nie można go sprowadzić do ulotnej jednostkowej emocji, czy kwestii psychiki, lecz jest tym, co wyznacza rozumienie, jest jednym z fundamentalnych warunków możliwości rozumienia.

Gdyby w związku z tym przełożyć myślenie Heideggera na hermeneutykę serca, to można by powiedzieć, że serce jest miejscem nastrojenia, dzięki któremu świat staje się dla nas zrozumiały. Serce nie ma tu zatem nic wspólnego z sentymentalizmem, lecz stanowi afektywny wymiar otwarcia na sens.

Inny afektywny wymiar hermeneutyki Heideggera dostrzec możemy w analizowanym przezeń fenomenie troski (*Sorge*). Człowiek, zawsze już uwikłany w świat rozumiany jako szereg znaczących powiązań, międzyludzkich i rzeczowych, rozumie przede wszystkim to, co go obchodzi, co go dotyczy[42]. W naj-

[40] M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 190.

[41] Tamże, s. 373.

[42] Tamże, s. 173–175.

większym skrócie można by to ująć tak: rozumienie rodzi się z troski, a troska zakłada zaangażowanie. Skoro tak, to zaangażowanie jest sprawą serca[43]. To, co szczególnie ciekawe, to to, że odnajdujemy w hermeneutyce Heideggera ukazanie nierozerwalnego związku rozumienia i przemiany. Nie jest ona ujęta, jak u Augustyna i Pascala, od strony religijnej, ale egzystencjalnej: prawda wymaga przemiany wnętrza, odnalezienia czegoś, co indywidualizuje bycie-w-świecie Dasein – autentyczności (*Eigentlichkeit*).

Problem hermeneutycznej przemiany, która zawsze żywi się przecież wielowiekową i chrześcijańską tradycją myślenia o przemianie serca, odgrywa również istotną rolę w myśli Gadamera, choć w zupełnie inny sposób. Rozumienie (tekstu czy innego) nigdy nie oznacza tutaj jakiegoś dekodowania czy deszyfracji znaczeń, ale jest sprawą orientacji na sens, który rodzi się w dialogicznym spotkaniu i fuzji horyzontów rozumiejącego i rozumianego. Dialogiczne rozumienie domaga się nieustanie repozycjonowania, ponownej i nigdy nie określonej raz na zawsze zmiany miejsca. Z jednej strony polega ona na tym, że rozumiejący pozwala się kierować innemu (tekstowi) i przyjmuje jego pozycję, z drugiej zaś strony rewiduje swoje własne oczekiwania wobec niego i swojego własnego usytuowania. Prawdziwa rozmowa sprawia, że nigdy nie jest się już kimś tym samym, co wcześniej. Jeżeli zaś tak się dzieje, to dlatego, że prawdziwe rozumienie domaga się czegoś, co nazwać by można pokorą hermeneutyczną, pokorą zakotwiczoną w otwartości – wobec drugiego czy tekstu, którego chce się wysłuchać. Pomimo że Gadamer nie posługuje się pojęciem serca, to w sposób wyraźny usytuować możemy wiele jego przekonań w tradycji biblijnej, gdzie serce nie oznacza przede wszystkim sfery emocjonalnej, ale oznacza tego, kto potrafi słuchać. Warto w tym miejscu przywołać modlitwę Salomona o „serce słuchające", „serce do słuchania" (lēb šōmēa; 1 Krl, 3-9)[44]. To niezwykle bliskie temu, co mówi Gadamer o gotowości usłyszenia głosu tradycji, drugiego człowieka czy tekstu[45]. W tym sensie można by zaryzykować stwierdzenie, że Gadamerowska hermeneutyka serca jest hermeneutyką słuchania. Nieprzypadkowo Gadamer powiada (w odniesieniu do lektury poezji): „Rzecz […] w tym, czy nasze uszy dość są czułe, aby usłyszeć"[46]. Zaś w innym miejscu, także w związku z poezją, wprost dystansuje się filozof do tego, co nazywa „uczonością", by w zamian podkreślić, że trzeba, aby czytelnik (interpretator) „wciąż na nowo próbował usłyszeć"[47]. Serce nie wskazuje wtedy żadnej emocji, czy irracjonalnej intuicji, ale jest zdolnością (wynikającą

[43] Szerzej na ten temat piszę w tekście *Humanistyka hermeneutyczna: drogi i bezdroża zaangażowania* (w druku).

[44] Należy zauważyć, że w Biblii Tysiąclecia pojawia się tłumaczenie „serce rozumne". *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* 1 Krl, 3–9, Poznań 2014, s. 315.

[45] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 491.

[46] H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 37.

[47] Tamże, s. 68.

z wrażliwości i otwartości na drugiego) do przyjęcia sensu, który nie pochodzi ode mnie. Hermeneutyka Gadamerowska, rozumiana w perspektywie serca to hermeneutyka otwartości serca gotowego do słuchania. Otwartość nie jest jedynie gotowością słuchania drugiego. Filozof ujmuje rzecz dużo szerzej: „Raczej ten, kto chce w ogóle coś usłyszeć, jest w zasadniczy sposób otwarty"[48].

Nie koniec na tym jednak. W słuchaniu nie chodzi o to, by w sposób pasywny czy neutralny przyjąć to, co mi ma do powiedzenia inny w sensie abstrakcyjnej treści, ale o to, że owo „przyjęcie" oznacza już zarazem aplikację (*applicatio*) do sytuacji interpretatora i gotowość do przemiany serca[49]. Można by powiedzieć, że o ile rozum nierzadko dąży do opanowania sensu, o tyle serce jawi się jako przestrzeń otwartości na sens, który może dopiero nadejść. Skoro tak, to w związku z myślą Gadamera pojawia się uzasadnienie dla fundamentalnego napięcia, jakie wytwarzają formuły serca zamkniętego i serca otwartego. Te pojęcia, które dotąd mogły być kojarzone z metaforami codzienności, skonwencjonalizowanymi, więc czytelnymi w języku potocznym, teraz nabierają znaczenia hermeneutycznego. Serce zamknięte odnieść możemy do Gadamerowskich uprzedzeń, szczególnie tych szkodliwych, które uniemożliwiają rozumienie (zatwardziałość serca, niezdolność do słuchania, opór wobec tego, co przychodzi z zewnątrz). Z innej perspektywy jednak: uprzedzenia w sensie szerokim stanowią pozytywne warunki rozumienia. Serce otwarte to takie, które rozumie na podstawie rewizji własnych uprzedzeń: gotowość do słuchania, zaufanie w sens, wrażliwość na prawdę i dobro nie stanowią jednak przyczynowo-skutkowego następstwa przełamania zamkniętości serca, ale są dynamicznym wydarzeniem, polegającym na tym, że serce otwarte zawsze uwikłane jest już w serce zamknięte i na odwrót: serce zamknięte dąży do rewizji własnej zamkniętości[50]. W tym miejscu powiem tylko najogólniej: jestem przekonany, że napięcie pomiędzy sercem otwartym i zamkniętym należałoby rozważyć zatem jako analogię do Gadamerowskiego problemu rozumienia jako rozgrywającego się w napięciu pomiędzy otwartością a uprzedzeniami (*Vorurteil*), ale i Heideggerowskiej koncepcji prawdy jako *aletheia* w jej nieusuwalnym ruchu odsłaniania i zasłaniania.

W tym kontekście trzeba by z całą mocą podkreślić, że opozycja serce otwarte – serce zamknięte nie jest opozycją binarną, która domaga się obalenia, albowiem oba człony tej opozycji są w siebie wzajemnie uwikłane. Chodzi tu o to, że serce otwarte (czyste, rozumne itp.) domaga się nieustannie sprawdzania. Dochodzimy tu do bardzo ważnej kwestii. W zaproponowanym pojęciu hermeneutyki serca zwracałem dotąd zasadniczo uwagę na problem serca jako centrum rozumienia,

[48] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 491.

[49] A. Wierciński, *Jak czytasz?* (tekst w komputeropisie udostępniony dzięki życzliwości Autora).

[50] Mówię tu o sprawach, które domagają się jeszcze niezależnego namysłu, rozwinięcia i omówienia.

bycia czy odsłaniania wartości i sensu. Ale pojęcie hermeneutyki serca odnosi się również do konieczności interpretacji samego serca w perspektywie jego roszczeń do prawdy. Tu pojawiają się zadania dla hermeneutyki podejrzeń Paula Ricoeura. Przecież serce może się mylić; może ulegać iluzjom, złudzeniom i samooszustwu; jego „czystość" może być zabrudzona. Jak wiemy, hermeneutyka podejrzeń, szukająca sposobów demaskacji, za swój cel nie ma zwątpienia czy nihilistycznej negacji. Paul Ricoeur pokazuje raczej, że zadaniem hermeneutyki podejrzeń jest w gruncie rzeczy oczyszczenie (serca), powrót nie do uprzedniej i pierwotnej niewinności, ale do niewinności wtórnej, gdzie odzyskana zostaje zdolność wierzenia i rozumienia, która przeszła już przez stadium krytyczne[51]. Ricoeur, który nie posługuje się wprawdzie pojęciem serca, pokazuje drogę metodycznego wątpienia i odzyskania sensu, które znakomicie pokazywać mogą ten problem. Dojrzałe serce nie jest sercem naiwnym, lecz sercem, które przechodząc drogę oczyszczenia (podejrzenia) okazuje się na nowo otwarte.

Zakończenie

Zaproponowany projekt hermeneutyki serca ma charakter wstępny i przeglądowy. Jego celem nie jest zaproponowanie jakiejś nowej wersji hermeneutyki, ale pokazanie tego, co być może należałoby nazwać jej rdzeniem. Można go opisać zrazu najbardziej ogólnie, mianowicie jako przejście od pytania epistemologicznego – jak poznajemy? – do pytania fenomenologiczno-hermeneutycznego czy egzystencjalnego: jaką postawę przyjąć, aby sens mógł się nam odsłonić? Postawę tę wolno upatrywać w tym, co wielowiekowa tradycja filozoficzna i religijna określała mianem serca. Hermeneutyka serca to zatem hermeneutyka zanurzona w afektywnej fenomenologii hermeneutycznej. Serce nie daje się zredukować do metaforycznego ozdobnika, ale okazuje się miejscem, gdzie sens prawdziwie może się odsłonić. Owa prawdziwość (czystość czy otwartość serca) domaga się wszelako interpretacyjnego rewidowania i oczyszczania. Dzieje filozofii zachodniej oraz fenomenologii i hermeneutyki pokazują nam serce w wielu powiązanych z sobą odsłonach. Św. Augustyn mówi nam o tym, że serce jest miejscem gdzie przemawia prawda; żeby tak było – serce domaga się oczyszczania (tu antycypuje św. Augustyn Ricoeurowską hermeneutykę podejrzeń). Pascal mówi o sercu jako tym, czego dowodliwie nie potrafi wywieść rozum, który ma w związku z tym swoje ograniczenia. Schleiermacher mówi o tym, że otwierająca siła serca polega na wczuciu w indywidualność drugiego. Dilthey pokazuje serce jako nierozerwalną więź rozumienia i przeżycia. Heidegger przekonuje nas, że wszelkie rozumienie

[51] P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: tegoż *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 2003, s. 150.

zakotwiczone jest w położeniu nastrojenia, które pozwala światu się odsłonić. Scheler, w swych fenomenologicznych rozważaniach, dowodzi, że uczucia nie dają się sprowadzić do czegoś subiektywnego i nietrwałego, a *ordo amoris*, jak i indywidulane (osobowe) *ordo cordis*, otwierają dostęp do wartości; Gadamer chce nas z kolei uwrażliwić na serce otwarte i gotowe do słuchania; wreszcie, z hermeneutyki Ricoeura (rozumianej jako napięcie pomiędzy hermeneutyką zaufania a hermeneutyka podejrzliwości), wywieść możemy konieczność nieustannej i krytycznej interpretacyjnej, czyli „oczyszczającej" pracy nad sercem. Z tych rozmaitych perspektyw myślenia o sercu, które często nie jest u wspomnianych filozofów wprost nazwane, stematyzowane, wynikają zasadniczo dwie rzeczy, które te perspektywy łączą. Po pierwsze, serce to swoiste centrum człowieka, będące warunkiem nieodłącznego od bycia rozumienia (to, co ukierunkowuje, rozświetla sens); po drugie, serce to również zdolność do przyjmowania sensu, otwartości na sens. Hermeneutyka serca stawia nas wreszcie wobec pytań antynomicznych i nierozstrzygalnych: czy serce to nieuchronne dążenie do harmonii i zdolność do uchwytywania prawdy w sposób czysty? Czy może serce odsłania nieusuwalny dramat egzystencji, jest nieusuwalnym niepokojem? A może jednego i drugiego nie da się od siebie oddzielić?

Bibliografia

References

Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999.

Augustyn św., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, Warszawa 1977.

Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.

Aureliusz Augustyn, *O Trójcy* Świętej, tłum. M. Stokowska, Poznań 1962.

Bollnow O. F., *Rozumienie krytyczne*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1993.

Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.

Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.

Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Hildebrand von D., *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 2010.

Orlik P., *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Poznań 1995.

Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996.

Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, w: tegoż *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

Ricoeur P., *Język tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989.

Ricoeur P., *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: tegoż *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 2003.

Saint-Exupery de A., *Mały książę*, tłum. P. Drzymała, Poznań 1996.

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.

Scheler M., *Miłość i poznanie*, w: tegoż *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2004.

Schleiermacher F., *Hermeneutics and Criticism, And Other Writings*, ed. by Andrew Bowie, Cambridge 1998.

Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, Kraków 2014.

Wierciński A., *Niewyczerpalność rozumienia: od* verbum interius *do* verbum entis, w: *Słowo, doświadczenie, tajemnica*, red. J. Kempa, M. Giglok, Katowice 2015.