Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Karol Tarnowski

GRANICE HERMENEUTYKI

THE LIMITS OF HERMENEUTICS

SUMMARY

Hermeneutics is the universally recognised discipline of humanistic sciences and as such has the impact on them. But it has also universal significance for the whole philosophy. Nevertheless hermeneutics has also his limits, which are the limits of the historicity as such, limits which provides from the strictly individual experience which is often linguistically unexpressible. The limits of hermeneutics are finally metaphysical: the individual existence which is factual and the horizon of absolute, although unattainable but regulatively valid truth of what is given, even in the form of religious revelation.

KEYWORDS: hermeneutics, limits, individual existence, unexpressible, revelation

Hermeneutyka – to zarówno dyscyplina naukowa, stosowana szeroko w naukach humanistycznych, jak doktryna filozoficzna i zarazem gałąź filozofii, która tę doktrynę stosuje w praktyce. Jednak hermeneutyka była od dawna stosowana jako metoda interpretacji świata symbolicznego – szczególnie interpretacji Pisma Świętego, i funkcjonowała zwłaszcza w biblistyce, ale także oczywiście w literaturze. Funkcjonowała jednak także – o czym się często zapomina – w sztukach pięknych, np. w malarstwie: różne obrazy religijne to każdorazowo różne sposoby „interpretacji" poszczególnych wydarzeń biblijnych. Podobnie dzieje się w interpretacjach wykonawców muzycznych: Chopin Rubinsteina to nie Chopin Horowitza czy ostatnich laureatów konkur-

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

sów chopinowskich. W tym sensie hermeneutyka to także pewna szkoła wyobraźni, która funkcjonuje w historii filozofii: różnice w interpretacji np. Kanta przez Heideggera przez neokantystów i przez Lévinasa to właśnie przykład na różne hermeneutyki, różne „wizje" tego samego filozofa.

Jednak filozofia hermeneutyki podbudowała te znane fakty uniwersalną koncepcją, obejmującą filozofię języka, filozofię człowieka, filozofię historii, ale także sięgająca samych podstaw rozumienia ludzkiego świata, zarówno od strony epistemologicznej, jak ontologicznej. W tym kierunku będą podążały moje rozważania, gdyż jako propozycja filozoficzna hermeneutyka przejawia *quasi*-totalitarne ambicje, które wydają mi się nie do końca uzasadnione. Sprawa jest jednak delikatna, gdyż nikt dzisiaj nie podważa nieuchronności i niezbędności hermeneutyki jako sposobu myślenia i poruszania się człowieka w świecie. Hermeneutyka poprzez badania biblistyczne i literaturoznawcze zaowocowała rozważaniami m.in. Diltheya, Nietzschego, Simmla, Jaspersa, Heideggera, Gadamera, Foucaulta, wreszcie Ricoeura. Ma jednak także punkt zaczepienia w anglosaskich filozofiach języka. Regionalne w pewnej mierze studia na temat „rozumienia" właściwego naukom humanistycznym w kontraście do „wyjaśniania" właściwego naukom „ścisłym" oraz na temat rozumienia historycznego przeobraziły się w całkiem podstawową „ontologię fundamentalną" człowieka, odsłaniającego swoje miejsce w świecie oraz kulturę zmiennych historycznych „epistem", czyli każdorazowo odmiennych wizji świata. Właśnie historyczność jest tym wątkiem, który każe postawić znaki zapytania na temat tego, co Barbara Skarga nazwała „granicami historyczności" i historyzmu.

Historyzm z jego naczelnym przedstawicielem Wilhelmem Diltheyem poszukiwał stałych struktur myślenia historycznego. Myślenie to ufundowane jest na czymś takim, jak „życie", a więc stający się i zmieniający w czasie nurt kultury, będący najwłaściwszym żywiołem ludzkiej egzystencji. Ontologicznie podstawową daną historyzmu jest czas. Zadanie Diltheya jawiło się w tym świetle jako paradoksalne: czy można poszukiwać jakichkolwiek stałych struktur w żywiole dziejowego życia? To właśnie zarzucał Diltheyowi m.in. Heidegger, który uważał, że nie docenia on całej radykalności dziejowości, wykluczającej poszukiwanie „estetycznej" harmonii tego, co niezmienne, w tym, co zmienne, a za to nakazującej partycypację w żywiole dziejowym. Dilthey wierzył jednak w coś takiego, jak prawda, która zakłada coś, co przez zmienność prześwituje: *eidos*, *quasi*-idealną istotę. Ani Heidegger, ani przed nim Nietzsche nie mieli

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

takich złudzeń: dla Nietzschego pojęcie prawdy jest pozostałością po uznawaniu Boga, gdyż zakłada z konieczności jakiś absolut; tymczasem nie ma prawdy, są tylko interpretacje. Można jednak zapytać: co z myśleniem, jeśli usuniemy z niego pojęcie prawdy, choćby jako idei regulatywnej?

Lecz idea hermeneutyki przypomniała o dwóch fundamentalnych czynnikach: po pierwsze, o jednostkowości i indywidualności myślenia, po drugie – o jego skończoności. Lecz te właśnie czynniki, które stanowią o samej „istocie" hermeneutyki, przyczyniają się równocześnie do jej ograniczenia, nie pozwalają na absolutyzację jej idei.

Jeśli można bez popadania w sprzeczność mówić o „podstawach" czy „korzeniach" hermeneutyki, to niewątpliwie najgłębiej sięgnął do nich Martin Heidegger. Ludzki podmiot, który u Heideggera nazywa się *Dasein*, jawi się sobie jako „rzucony" w indywidualne istnienie. Jestem „ja" w tym-oto ciele, miejscu, czasie, „egzystuję" w świecie, w którym rozwijam swoje możliwości, włącznie z nieuchronną „możliwością absolutnej niemożliwości", czyli śmiercią. Dla Heideggera liczy się jednak nie doświadczenie mojego istnienia jako takiego, lecz raczej jego „faktyczność", będącą sposobem „otwierania", czyli pierwotnego uświadamiania sobie świata poprzez *poczucie* ciężaru tego, co niechciane, a zarazem od razu *rozumienie* siebie w postaci „projektowania" w przyszłość swoich indywidualnych możliwości. Jednak ponieważ „ja" oznacza dla Heideggera „bycie-w-świecie", to rozumienie siebie zawiera w sobie od razu rozumienie „mojego" świata, mojej epoki.

Projektując moje możliwości, „interpretuję siebie" wraz ze światem, w którym egzystuję. Źródło interpretacji jest zatem podwójne: moje tu-i-teraz, otwarte na świat, a więc „faktyczność" odczuwania bycia, oraz pewne wyobrażenie świata z perspektywy moich celów, tak jak je widzę obecnie. Kluczową daną jest tu *skończoność*, perspektywiczność, nieabsolutność mojego widzenia i rozumienia, „interpretowania" świata. Lecz interpretacja domaga się od razu jakiejś „wykładni", która jest językowa. Dla Heideggera oznacza to, że myślimy *de facto* wraz z językiem i że nasze myślenie od razu *interpretuje* językowo. Jeśli czytamy np. jakiegoś filozofa, to go od razu interpretujemy, „przekładamy" w oparciu o nasze subiektywne widzenie – zawsze jednak zakotwiczone nieświadomie w „duchu naszego czasu". W każdą interpretację wkładamy naszą skończoność, perspektywiczność, poniekąd nas samych. Ale zarazem – ponieważ język operuje tym, co ogólne – znika gdzieś nasza niepowtarzalna

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

indywidualność. Wiedział już o tym Hegel: „ja" wypowiedziane w języku jest od razu „każdym ja", czyli – „ja w ogóle"!

Oznacza to dwie rzeczy: najpierw że rozumienie i wyjaśnianie porusza się od razu w żywiole *inter*-subiektywności, to znaczy w obszarze języka, który jest „ogólny". Dzięki temu przenosimy się od razu z poziomu prywatności na poziom „czytelności" dla innych. Zarazem jednak nasza interpretacja jest wciąż perspektywiczna i skończona. O ile dotyczy to jakiegoś tekstu – na przykład Biblii – wkraczamy dzięki temu na teren sporu między różnymi interpretacjami, które mogą przerodzić się w końcu – tak jest u Ricoeura – w „konflikt interpretacji" tego, kim jest człowiek, jaka jest jego ewentualna „istota". Lecz dzięki temu – po drugie – coś porzucamy czy przeoczamy: nasz ściśle indywidualny punkt wyjścia, to znaczy nasze *odczuwanie siebie i świata*, które wcale nie zawsze da się wyrazić w języku. Natrafiamy tu na kluczowy – ale nie jedyny – punkt graniczny hermeneutyki: jej punkt *wyjściowy*.

Punkt wyjścia i horyzont dojścia interpretacji

Na co wskazuje „ja interpretujące"?

Po pierwsze, na sam *fakt* kogoś, kto istnieje i będzie interpretował. Istnienie jest odczuwane od wewnątrz, ale także spotykane z zewnątrz. Mogę doświadczyć nieoczywistości istnienia i nieoczywistości siebie jako istniejącego. Doświadczenie istnienia jest doświadczeniem *metafizycznym*, dotyka czegoś absolutnie podstawowego: istnienie i ja jako istniejący są dane w sposób indywidualny i *niekomunikowalny*. Jest tak m.in. dlatego, że doświadczenie istnienia angażuje także naszą cielesność jako od wewnątrz przeżywaną i absolutnie „nieodstępowalną", a więc i nieprzekazywalną. Doświadczenie istnienia w tym absolutnie podstawowym sensie *nie* jest doświadczeniem „faktyczności", to znaczy bycia „rzuconym", skończoności, oporu niechcianej obcości itp., lecz raczej doświadczeniem czegoś pierwotnego i fundamentalnie nieoczywistego. *Fakt* jest tu pewnym niepodważalnym wydarzeniem czegoś *rzeczywistego* i nie jest tym samym, co *faktyczność*, będąca jakością przeżycia i w tym znaczeniu już może wstępną interpretacją proponującą pojęciowość ontologiczną. Niemniej w stopniu, w jakim doświadczenie istnienia jest przeżyciem subiektywnym i ściśle indywidualnym, stanowi ono *granicę* interpretacji. Jest jej punktem wyjścia, pozajęzykowym, jest pewnym „tak, a nie inaczej" mnie jako mnie-w-świecie, „daje do myślenia", tak jak symbol u Ricoeura. Lecz tak rozumiany początek interpretacji nie musi być „stematyzowany", gdyż jest po

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

prostu założeniem, warunkiem możliwości. Jego tematyzacja musi się liczyć z metafizycznym doświadczeniem czegoś pierwotnego, co nie daje się przez interpretację *zmienić*, nad czym nie mam władzy. Wolność interpretacji przychodzi jednak zaraz, jakkolwiek bym uważał, że „nie mogę widzieć inaczej" czy mówić inaczej. Ten szczególny splot wolności i konieczności stanowi z kolei specyfikę wiary religijnej, która jest może uprzywilejowanym terenem sporów interpretacji.

Po drugie, hermeneutyka zasadza się na tym, co językowe, gdy tymczasem nasze życie jest przede wszystkim praktyką, działaniem zanurzonym w żywiole tego, co zmysłowe. Wrażenia zmysłowe są ściśle indywidualne i w tej indywidualności i zmysłowości wymykają się językowi dyskursywnemu. Nie znaczy to, że praktyka wymyka się w ogóle językowi, ponieważ dostępna jest komunikacji pragmatycznej, o której wspomina m.in. Heidegger w *Sein und Zeit* jako o hermeneutyce sytuacyjnej. Możemy podejrzewać, że egzystowanie jako życie domaga się wprawdzie komunikacji językowej, ale niekoniecznie teoretycznej, to znaczy dyskursywnej hermeneutyki – jest specyficzną grą językową, która obywa się bez hermeneutyki, przynajmniej tej, która nie jest bezpośrednio zaangażowana w życie.

Po trzecie, punkt wyjścia interpretacji to oczywiście „daność", zastawalność określonej kultury, zarówno dzieł, jak ich interpretacji, a przede wszystkim języka; hermeneutyka wpisuje się w ciąg świadectw tej kultury i tego języka. Ten fakt jednak *nie* jest w ścisłym sensie granicą hermeneutyki, ponieważ wchodzi w samą jej definicję; hermeneutyka „żyje" przedzałożeniami, które jednak nie zawsze są natury językowej, ale zawsze są mniej lub bardziej indywidualne. Tkwią często w – mówiąc językiem Johna Hicka – „widzeniu jako", pewnej *wizji*, która chce być następnie wyrażona albo w języku, albo w sztuce. Wizja może być ściśle indywidualna, ale „ja" jako egzystencja tkwi przecież w społeczeństwie, a więc i w kulturze przyswajanej poprzez wychowanie. Jak wiadomo, kluczowym elementem kultury są dzieła literatury i sztuki – to one są głównym obiektem interpretacji. Lecz na to, żeby coś nadawało się do interpretacji, musi już być właśnie *zastawane*, musi być pewnym *faktem* analogicznym do faktu istnienia: istnieje zawsze „coś", chociaż samo istnienie nie jest na tym samym poziomie jak to, co istnieje: „bycie" nie jest tym samym, co „byt". W tym sensie granicą hermeneutyki jest to, co interpretowane; hermeneutyka jest sprawą wolności, ale wolności związanej przez fakt tego, co podlega interpretacji i co – pod groźbą sprzeczności – musi być *jakieś*, takie, a nie inne.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Przyjrzyjmy się z kolei temu, co można by nazwać „punktem dojścia" hermeneutyki, który zresztą może także częściowo należeć do ogólnofilozoficznych przedzałożeń.

1. Hermeneutyka odnosi się mimo wszystko do idei *prawdy*, która zakłada, że interpretacja nie tylko nie może być całkiem dowolna – ogranicza ją fakt tego-co-interpretowane – ale że „wie lepiej, co myślał autor", to znaczy jak przedstawia się „rzeczywistość", w każdym razie w świetle własnych przedzałożeń interpretowanego autora. I wprawdzie jesteśmy pouczeni, że prawda jest ideą regulatywną i że leży ona na horyzoncie wielu hermeneutyk, ale nie przestaje być ona punktem docelowym, który jest pewnym „tak a nie inaczej". Tak jest nawet wtedy, gdy chodzi o prawdę dotyczącą człowieka jako takiego, a więc prawdę niewyczerpalną, do której musimy przybliżać się na okrężnych drogach. „Konflikt hermeneutyk" – który studiował Ricoeur i który obejmował tak różne kierunki, jak strukturalizm, psychoanalizę, „fenomenologię ducha" Hegla, wreszcie myśl religijną – dąży ostatecznie do jakiejś pełniejszej i prawdziwszej wiedzy o człowieku.

Jednak wcale nie wszyscy filozofowie uważają prawdę za horyzont hermeneutyki; dla Nietzschego i jego następców hermeneutyka jest świadectwem zwycięstwa subiektywności nad prawdą: „wszystko jest interpretacją" oznacza dla niego całkowitą względność, relatywizm. U Heideggera natomiast nieuchronna hermeneutyczność myśli prowadzi go do zmiany samej źródłowej koncepcji prawdy, która nie jest żadnym „tak a nie inaczej", lecz grą skrytości i jawności, konstytuującym czas przepływem „sensów", „sensów bycia"[1]. Owe „sensy bycia" pokrywają się poniekąd z *Zeitgeistem*, to znaczy każdorazowo zmiennym dla danej epoki, ukrytym kluczem do rozstrzygania o prawdziwości.

Lecz w samym sensie prawdy, której rozumienie może się częściowo zmieniać, tkwi coś ostatecznego, *co nie pochodzi od nas*, lecz jest nam zadane do odkrycia i czemu każda hermeneutyka chce się podporządkować. Oczywiście, prawda jest różna w zależności od sensu tego, co interpretowane: inna jest prawda fizyki jądrowej, inna poematu, dzieła malarskiego, jeszcze inna myśli filozoficznej. Lecz poszukiwanie prawdy zakłada możliwość dotknięcia „samej rzeczy" w jej jądrze, jej niepowtarzalnym, zarazem „ejdetycznym" i indywidualnym *quale*. Stopień subiektywności interpretacji danej prawdy zależy m.in. od

[1] Na temat *de facto* porzucenia przez Heideggera – w przeciwieństwie do Husserla – idei prawdy na rzecz „nie skrytości", por. E. Tugendhat, *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

stopnia, w jakim dana prawda mnie angażuje, jaką ma dla mnie wartość. A jednak nie da się w idei prawdy pominąć tego, co nie pochodzi i nie zależy od nas.

2. Może jednak takiego w jakimkolwiek sensie uchwytnego dla nas *quale* nie ma tam, gdzie chcielibyśmy zrozumieć i zinterpretować „całość", najgłębsze „jądro" i najgłębszy sens rzeczywistości? Jest coś takiego jak *tajemnica*, do której przeczucia czy nawet dotknięcia dochodzimy czasem po wielu wysiłkach rozumienia, także rozumienia tekstów. Któż z nas nie poczuł tego, np. czytając Platona VI księgę *Państwa* albo VII List? Kto z nas nie znalazł się w obliczu tajemnicy w biblijnej Księdze Wyjścia (3, 14), gdy Bóg mówi o sobie Mojżeszowi, albo w opisie spotkania Eliasza z Bogiem przed grotą z I Księgi Królewskiej (19, 9), gdzie Bóg jest w łagodnym powiewie wiatru, a nie we wszystkich klasycznych toposach *Sacrum*? Zarówno Platon z VII Listu, jak Abraham Heschel mówią o *tym co Niewysławialne.* Ten kluczowy, choć tak banalnie brzmiący termin zamyka w paradoksalnym sformułowaniu najbardziej podstawową granicę wszelkiej hermeneutyki, dotyczącej tego-co-zasadnicze, a co zwykło się wiązać z metafizyką i religią.

Spróbujmy jednak dotrzeć do różnych warstw Niewysławialnego.

Niewysławialne

A. Patrząc na polne kwiaty, mogę je „przenieść" na fotografię, mogę także – jeśli jestem poetą – „umieścić" je w wierszu; są one wtedy „materiałem" czy tematem. Hermeneutyka wiersza dociera wtedy do tego, co wysławialne, ale nie wyczerpuje „rzeczy samej". Naturalnie analogicznie jest z krajobrazem, którego nie „pokaże" żaden wiersz i nie zastąpi żadna fotografia – pisał o tym trafnie Bergson. Jeśli jednak wiersz jest naprawdę dobry, to on jest także tym, co niewysławialne: wiersz trzeba po prostu przeczytać, zanurzyć się w *jego* niepowtarzalne *quale*. Ingarden mówił w niektórych przypadkach o „jakościach metafizycznych" w literaturze. *A fortiori* dotyczy to muzyki, której najpiękniejsza i najtrafniejsza hermeneutyka nigdy nie wyczerpie: w pewnym sensie muzyka pokazuje granicę słowa jako słowa; można powiedzieć, że to muzyka, a nie literatura „usprawiedliwia czas", zbawia go poniekąd. Ale oprócz muzykologii, która jest rodzajem „sekcji zwłok", któż może adekwatnie, a nie tylko twórczo interpretować muzykę? Z pewnością najlepszymi interpretatorami muzyki są znakomici, czasem genialni jej wykonawcy.

B. Jeszcze lepiej widać tę rdzenną niemoc językowej interpretacji w spotkaniu międzyludzkim. Indywidualne spotkanie ma zasadniczo charakter

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

dialogu: ja-ty. Taki indywidualny dialog *de iure* nie dopuszcza obiektywizacji, a więc jakiejkolwiek zewnętrznej hermeneutyki. Gabriel Marcel, a także Emmanuel Lévinas pisali, że relacja ja–ty nakazuje czasem obiektywizację jako taką dzięki „trzecim", obserwatorom albo współuczestnikom; wtedy jednak kogoś – mnie lub ciebie –„uprzedmiotawiam". Marcel nazywał to relacją „triadyczną" zamiast „diadycznej", Buber pisał nawet o tym, że moje ja *zmienia* się wówczas z partnera dialogu: ja–ty na podmiot relacji rzeczowej ja–to. Naturalnie zamiana ta jest nieuchronna, np. przy wszelkich rozważaniach socjologicznych, ale gubi ona wówczas to, co najgłębiej intymne w relacji ja–ty, coś, co trzeba by nazwać *sekretem*. Sekret tak określony z istoty nie dopuszcza żadnej hermeneutyki; wypływa on wprawdzie często z wymiany językowej, ale wymiana ta nie jest niezbędna – tam, gdzie wchodzi w grę bliskość i intymność, tam język jest często niepotrzebny.

Warunkiem ontologicznym tej sytuacji jest szczególna zamkniętość podmiotu – mówiąc językiem Lévinasa – hipostazy, która polega na absolutnej wewnętrzności i dlatego nieprzekazywalności *przeżyć*. Przeżycia te przechodzą czasem w monolog wewnętrzny, *soliloqium*, ale nie jest to niezbędne: przeżycia często *nie* mają charakteru językowego. Cierpienie, radość, przyjemność są doznaniami ściśle wewnętrznymi – ta ich absolutna wewnętrzność to kanwa filozofii Michela Henry, który mówił tu o przepływie cielesnego życia. Nawet w dialogu „diadycznym" nie wiemy nigdy do końca, co przeżywa partner, dlatego w sytuacji tej ma swoje podłoże zarówno pewna nieusuwalna samotność, jak podstawowa *wiara* (lub niewiara) w dobrą wolę i zaangażowanie drugiego. Wewnątrz podmiotu i w relacji z drugim ma miejsce gra uczuć, emocji, które są pozajęzykowe i które w słownej hermeneutyce muszą ulec transformacji. Oto dlaczego opisy przeżyć mistycznych budzą czasem podejrzenia co do ich wierności doświadczeniu. Jeszcze dotkliwiej daje o sobie znać samotność podmiotu w zetknięciu ze śmiercią; pisali o tym dostatecznie wnikliwie choćby Heidegger i Ricoeur: śmierć własna jest z całą pewnością nieprzekazywalna, poza jakąkolwiek hermeneutyką.

C. Dlatego Niewysławialne triumfuje przede wszystkim w wymiarze metafizycznym i religijnym.

Pisze Abraham J. Heschel:

> Poszukiwania nasze trzeba rozpocząć od świadomości „tego, co niewysłowione". Zwiedziona obietnicą poznania, filozofia częstokroć rezygnowała, na rzecz poetów i mistyków, z najbardziej niezrozumiałych skarbów, a przecież bez po-

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

> czucia „tego, co niewysłowione" nie istnieją żadne metafizyczne zagadnienia, nie istnieje żadna świadomość bytu jako bytu, wartości jako wartości[2].

> Zdolność wyrażania się przysługuje nie tylko człowiekowi. Zwierzęta zdolne są w pewnym stopniu wypowiadać się i porozumiewać. Człowieka charakteryzuje nie tylko umiejętność tworzenia słów i symboli, ale również i to, że musi odróżniać to, co da się wypowiedzieć, od tego, czego wypowiedzieć się nie da, że ulega olśnieniu tym, co jest, a co nie może być ukazane w słowach[3].

I jeszcze: „Stać się świadomym «tego, co niewysłowione», to porzucić słowa. Istota, styczna do krzywej ludzkiego doświadczenia, leży poza granicami języka"[4]. Nasuwa to analogię do „rzeczy samej w sobie" Kanta, ale Heschel mówi tu o doświadczeniu: „*w obrębie* doświadczenia stykamy się z odmiennością, z czymś odległym"[5]. Jak łatwo się domyśleć, Heschel buduje tu zręby filozofii religii. Jest to możliwe, gdyż to, co niewysłowione, *przejawia* się, jest szczególnym fenomenem tego, co Ricoeur nazywa „manifestacją" *sacrum*. Manifestacja to nie to samo, co „proklamacja", objawienie słowne, które ma miejsce przede wszystkim w Biblii. Miejscem manifestacji jest „natura": świat *przemawia* i praca hermeneutyki to także praca rozszyfrowywania tego pierwotnego objawienia.

W ten sposób „niewysłowione" jest źródłem i inspiracją hermeneutyki metafizycznej i religijnej, poprzedza ją i w tym sensie ogranicza. Wydaje się to unieważniać pośpieszne utożsamianie doświadczenia – w każdym razie doświadczenia Absolutu, tego, co religijne – z językiem. Hermeneutyka „tego, co niewysłowione", uświadamia granice wszelkiego języka i skłania do pokornego zwrócenia się ku samym rzeczom. Zarazem jednak pozwala doświadczyć naszej wolności, która nas wyzwala z tego, co więzi nas w językowych, już zastawanych hermeneutykach. I co z kolei uruchamia inny język: język wielbienia, skargi, błagania, modlitwy, gdzie z kolei pojęcie *milczenia* nabiera całego swojego niezastąpionego sensu: milczenia neoplatońskiej *Sige*, milczenia ekstazy, w której religijny *Logos*, Słowo, jest samym gestem miłości.

---

[2] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 17.
[3] Tamże, s. 13–14.
[4] Tamże, s. 23.
[5] Tamże, s. 16.

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Karol Tarnowski (ur. 1937), prof. dr hab. Filozof religii, wykładowca uniwersytecki, pianista, autor związany ze środowiskiem Znaku. Znawca myśli Martina Heideggera, Jean-Luc Mariona, Emmanuela Lévinasa, ks. Józefa Tischnera. Autor licznych książek, m.in. *Człowiek i transcendencja* (1995), *Wiara i myślenie* (1999), *Bóg fenomenologów* (2000), *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary* (2005), *Tropy myślenia religijnego* (2009), *Pragnienie metafizyczne* (2017).

DOI: http://dx.doi.org/10.15633/978837438648710