

Witold P. Glinkowski
Uniwersytet Łódzki

Prze(d)sądy jako więź z tradycją — *casus* hermeneutyki H.-G. Gadamera

Problem przesądów należy niewątpliwie do centralnych zagadnień współczesnej humanistyki, w tym również filozofii. Na szczególną uwagę zasługuje mechanizm polegający na zapośredniczeniu wiedzy — zwłaszcza humanistycznej — która jest zawsze budowana na gruncie wiedzy wcześniejszej, tworząc w ten sposób kulturowe kontinuum, przy czym nie wszystkie jego elementy są rozpoznawalne, co więcej, wiarygodność wielu z nich nie jest poddawana dostatecznej weryfikacji.

Usprawiedliwieniem zaproponowanej w tytule pisowni słowa „prze(d)sąd” niech będzie okoliczność, że niesie ono sens podwójny — czytelny w języku niemieckim, lecz w polskim trudny do wyeksponowania. Morfologia słowa *Vorurteile* zawiera bowiem oba człony: zarówno zasadniczy — mówiący o „sądach” jako wyrażeniach używanych do orzekania o czymś, przypisywania czemuś jakiejś treści znaczeniowej, jak i temporalne „vor” — wskazujące na pewną uprzedniość czegoś względem owego orzekania¹.

Hans-Georg Gadamer w swojej koncepcji hermeneutyki, jako sztuki rozumienia ofert sensu, dostarczanych w ramach nauk humanistycznych, nawiązuje do „koła hermeneutycznego”, którego strukturę wcześniej przedstawił Martin Heidegger. Najkrócej mówiąc, proces rozumienia nigdy nie jest inicjowany w dystansie od kulturowych zaszczości i semantycznych precedensów. Jednak — co staje się szczególnie ważne dla Gadamera — zaplecze rozumienia nie jest przejrzyste, nie pozwala na pełne zdiagnozowanie tworzących je elementów. Dynamika procesu rozumienia uprawnia do przedstawiania go w postaci modelu koła hermeneutycznego, jako drogi do sensu, który

¹ W niniejszym tekście obok słowa „prze(d)sądy” posiłkuję się, synonimicznie, słowem „uprzedzenia”.

jest, ile wciąż „dzieje się”, a z a t e m który nie poddaje się petryfikacji, lecz raczej wyraża nigdy nie ustający proces. Elementy, czy raczej frazy tego żywego procesu — „wstępny zasób” (*Vorhabe*), „wstępny ogląd” (*Vorsicht*) i „wstępne pojęcie” (*Vorgriff*) — zakładają się wzajemnie i dopełniają, nigdy nie uzyskując autonomii, lecz zachowując odrębne, niesprowadzalne do siebie role. W każdym z trzech elementów, składających się na sekwencję owego „koła rozumienia”, obecny jest przedrostek (*vor* — „przed”), wskazujący na pewną uprzedniość, która poprzedza ruch myśli, jako presupozycyjna względem niego treść i warunek jego produktywności². Opisane przez Heideggera „koło rozumienia” nie jest — co podkreśla Gadamer — metodologicznym postulatem, lecz stanowi diagnozę ogólnej zasady rodzenia się sensu. Tym samym stoimy już na gruncie hermeneutyki pojmowanej jako odnalezienie oblicze filozofii, dotąd skrywające się, a w każdym razie niejawne, a nie na gruncie technik służących optymalnemu wydobywaniu ukrytych sensów lub procedur rekomendowanych szerokiemu spektrum nauk humanistycznych, jako właściwe z uwagi na ich metodologiczne walory. U Heideggera — co także istotne — koło rozumienia określa nie tyle dynamikę poznawania rzeczywistości, ile nią samą, jako że samo bycie, którego jedynym, a zarazem koniecznym świadkiem jest *Dasein*, posiada strukturę rozumienia i w nim się urealnia, zyskując swój ontologiczny status, w odróżnieniu od poprzedniejszego i wtórnego statusu ontycznego, który wcześniej monopolizował metafizyczną tradycję.

Koło hermeneutyczne zakłada obecność komponentu kulturowej tradycji, będącego zarazem punktem wyjścia, jak i punktem krytyczno-twórczych odniesień, którymi posiłkuje się interpretator, czyniąc to nie w sposób zaaranżowany, lecz spontanicznie. Gadamer obrazuje funkcjonowanie koła hermeneutycznego na przykładzie analizy tekstu. Przytoczmy nieco obszerną, ale reprezentatywną wypowiedź:

Kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy się jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikananiu w sens okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte³.

² Gadamer zwraca uwagę na precedensy znaczeniowe, powtarzające się w morfologii różnorodnych słów: „»*Vorurteil*« [przesąd, uprzedzenie] — a francuskie *préjugé* [uprzedzony]” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Inter esse, Kraków 1993, s. 260).

³ *Ibidem*, s. 257.

Zatem interpretator, czyli *de facto* każdy czytelnik aspirujący do bycia beneficjentem rozumienia, wychodzi od pewnych presupozycji, ukierunkowujących proces rozumienia, a także odwołujących się do pewnej, zakładanej, całości — ponieważ dopiero całość jest jakością, która nadaje sens poszczególnym składającym się na nią częściom. Proces rozumienia, choć zakłada cel, nigdy nie jest zakończony. To, co antycypowane, podlega konfrontacji dokonującej się wraz z kolejnymi fazami rozumienia, stanowiącymi etapy konstytuowania się sensu — jako zarazem rozpoznawanego i konstruowanego. Przedmiot rozumienia ujawnia swoją obiektywność jedynie w drodze krystalizowania się sensu, który nie tylko go reprezentuje, ale który „jest nim”.

W s t ę p n e rozumienie — jako w s t ę p n y zasób antycypowanej treści sytuowanej w obrębie zakładanego horyzontu rozumienia — nie jest nigdy przypadkowe bądź dowolne, gdyż zawsze zakorzenione jest w kulturowo-semantycznym kontekście „zrozumiałości”. Należy ona do sfery tego, co faktyczne, zastane, konstatowane przez interpretatora, który sam jest zarazem przez tę sferę ukształtowany i sam siebie rozpoznaje przez jej pryzmat. Takie rozumienie — którego proces krystalizowania się Gadamer analizuje na przykładzie tekstów, ale też uwzględniając codzienne użycie języka — zakłada językowe zakorzenienie tego, kto jest jego uczestnikiem. Z jednej więc strony warunkiem koniecznym jest bycie obeznanym z uzusem językowym, z regułami organizującymi jego semantyczne struktury, określającymi sposoby jego użytkowania i warunkującymi jego zrozumiałość. Z drugiej strony podmiot odnoszący się do rzeczywistości językowej nie czyni tego w sposób bezkrytyczny, przy czym istotne jest uwzględnianie przezeń historyczno-kulturowego kontekstu, do którego należy dany przekaz językowy. Gadamer zwraca uwagę na zadanie, przed którym staje interpretator — musi on bowiem umieć odróżnić język badanego tekstu (przekazu językowego) od „własnego” języka, tzn. tego, który funkcjonuje jako narzędzie umożliwiające dostęp do sensu, ale też — i tym samym — zapośredniczające ów dostęp. Język przekazu, analizowanego pod kątem sensu, który wyraża i którego jest nośnikiem, zostaje poddany badaniu przy użyciu narzędzia — również należącego do rzeczywistości językowej, choć innej, historycznie późniejszej i kulturowo nietożsamej z tamtą, składającą się na językowy kontekst badanego przekazu. Odmienność języka należącego do sfery „badanego” od języka należącego do sfery „badającego” ujawnia się w sytuacji, gdy podmiot badający — i zarazem optujący na rzecz ujawnienia się spodziewanego sensu — napotyka opór. Podmiot, aspirujący do rozumienia, staje wówczas w obliczu potencjalnego niedostatku sensu albo rozziwmu między tym, co w rzeczywistości językowej oczekiwane, i tym, co doświadczane. Abstrahując od różnic w zakresie interpretowania tej sytuacji czy wyjaśniania jej przyczyn,

od jej kłopotliwości wyrażającej się poznawczą obstrukcją, która ogranicza lub uniemożliwia osiągnięcie zakładanego celu, jakim jest rozumienie, trzeba przyznać, że przynosi ona nieoczekiwaną korzyść: „zatrzymuje nas i pozwala zwrócić uwagę na odmiennosc użycia języka”⁴. Niespodziewaną konsekwencją tej sytuacji okaże się ujawnienie różnych, niesprowadzalnych do siebie poziomów użycia języka oraz dwoistości jego statusu. Funkcja podmiotowa i przedmiotowa dopełniają się, nie tracąc jednak swojej niezależności — tyleż ewidentnej, ile, jak się okaże, względnej. Te funkcje dopełniają się wzajemnie i przenikają się. Użytkownik języka — optywujący na rzecz mającego się ujawnić sensu tekstu, który poddany został eksploracji prowadzonej przy użyciu językowej aparatury, przystępując do lektury tekstu — zakłada, że tekst uposażony jest sensem. To przeświadczenie poprzedza wszelki kontakt z tekstem, n a l e ż y bowiem do sfery przedrozumień, do których n a l e ż y zespół wstępnych oczekiwań dotyczących treści tekstu. Mająca nastąpić analiza tekstu jest zadaniem polegającym na odczytaniu tego, co zewnętrzne, jednak przy użyciu środków uprzednio znajdujących się w dyspozycji podmiotu. Do tych środków należą m.in. założenia formalne i treściowe — są one niepomijalne w procesie odnajdywania sensu, co jednak nie znaczy, że deformują ów sens, „subiektywizują” go, uniemożliwiając czytelnikowi dostęp do niego i rzetelną jego rekonstrukcję. Zapośredniczenie przedrozumieniami nie prowadzi do wypaczenia sensu, lecz jest drogą — jak się okaże jedyną — do jego rozpoznania, przy czym ujawniająca się w ten sposób treść komunikatu nie traci swej obiektywnej wartości. Dzieje się tak, ponieważ

[...] to, co ktoś mi mówi w rozmowie, liście, książce lub w jakikolwiek sposób, zakłada, iż wypowiedziane tu zostaje jego, a nie moje mniemanie, które ja mam przyjąć do wiadomości, choć nie muszę go dzielić⁵.

Posiłkowanie się przedrozumieniami bywa nieuświadomiane, zazwyczaj patronuje ono procesowi eksplikacji sensu w sposób trudno uchwytny. Pojawia się jednak problem granic, w obrębie których powyższy proces przebiega bezpiecznie, zaś po ich przekroczeniu rozumienia przeobraża się w deformującą je „nadinterpretację” lub prowadzi do rozmaitych pomyłek. Gadamer jest przekonany, że mniemanie czy przedrozumienia nie są przypadkowe ani arbitralne, toteż ich udział w procesie rozumienia nie implikuje dowolności odczytań sensu. Zasada kompatybilności przedrozumień oraz tego, co należy do immanentnej sfery podmiotu manifestuje się także jako kompatybilność przedrozumień oraz tego, co jako treść analizowanego przekazu należy do obszaru przedmiotowej oferty sensu, a zatem transcendentnego względem odczytującego ją podmiotu. Proces rozpoznawania sensu zakłada zatem udział

⁴ *Ibidem*, s. 258.

⁵ *Ibidem*.

zarówno podmiotowych przedrozumień, jak i traktowania rozpoznawanej oferty sensu w jej obiektywnej przedmiotowej rzeczywistości. Podejmowane przez *subiectum* otwieranie się na obiektywny sens nie oznacza „subiektywizacji” tego ostatniego, lecz stanowi konieczny warunek rozumienia. To stwierdzenie zachowuje swoją moc nie tylko w stosunku do „zewnętrznej” oferty sensu, ale także w stosunku do własnych przedrozumień — ich rozpoznawanie-rozumienie również podlega dyscyplinie dającej rękojmię uniknięcia arbitralności, przypadkowości i chaosu. Perspektywą stabilizującą poznanie będzie, w obu przypadkach, otwarcie się podmiotu na pewną „całość”. Dopiero w jej obrębie i ze względu na jej „holistyczny” sens można mówić o sensie tego, co cząstkowe — niezależnie, czy są to podmiotowe przedrozumienia, czy elementy przedmiotowego sensu. Dotarcie do sensu tekstu, odkrycie i zrozumienie tego, co w tekście „obiektywne”, nie wymaga porzucenia własnej subiektywności, lecz przeciwnie, zakłada konieczność skorzystania z językowych narzędzi rozumienia, które stanowią ważny komponent owej subiektywności, gdyż uposażają ją zdolnością do poszukiwania i odnajdywania skrywającego się w języku sensu.

Również w Heideggerowskiej krytyce dziejów metafizyki dostrzega Gadamer „koło rozumienia”, czyli samoorganizującą się strukturę, pracującą jako korespondencja przedrozumień — tworzących „wstępny zasób” czy „wstępny ogląd”. Hermeneuta, a zatem (b y w s z e r s z e j w y k ł a d n i t e g o s ł o w a) każdy, kto ma na uwadze rozpoznanie sensu obecnego w językowym przekazie, kieruje się ku przyszłości, gdyż tam rozpoznaje zadanie, które przed nim stoi lub które sam sobie wynajduje. Jednak narzędzia, którymi musi się posłużyć, są już zastane — należą zarówno do szerokiego kulturowego kontekstu, jak i do tego, co zinterioryzowane w sposób osobisty. Niepodobna więc, zwracając się do przyszłości, zdystansować się od kulturowego dziedzictwa, od „historii oddziaływań” tworzących złożone i nie zawsze przejrzyste struktury języka i jako takie otwierające nas na wszelkie przyszłe, rozpoznawane językowe oferty. Zatem

[...] nie chodzi więc w ogóle o to, by się zabezpieczać dla ochrony od przemawiającej poprzez tekst tradycji, lecz przeciwnie, o to, by nie dopuszczać niczego, co może przeszkadzać w rozumieniu jej głosu [...]⁶.

Wprawdzie Heideggerowska krytyka nowożytnej metafizyki, zdominowanej przez pojęcie substancji — rozpoznawanej przez pryzmat „bytu”, a nie „bycia” — wykracza poza nią, jednak nie w sposób dowolny lub przypadkowy; raczej, jak sugeruje Gadamer, sama z niej wyrasta i z jej tradycji czerpie, choć odnosi się do niej krytycznie. Jeśli chce się podjąć krytykę tradycji, to można tego dokonać jedynie pod warunkiem podjęcia rozmowy z nią, a zatem pod

⁶ *Ibidem*, s. 259.

warunkiem odniesienia się do zastanych sensów oraz skorzystania — choćby w sposób krytyczny — z językowego zaplecza stanowiącego jej dziedzictwo.

Między wiedzą i wiarą — inspiracje historyczne

Gadamer przypomina, że przeciwko przesądom, których źródłem bywa ugruntowana tradycja, wystąpił Kant w swojej rozprawie na temat Oświecenia. Sformułowana tam krytyczna konkluzja, będąca zarazem postulatem metodologicznym, brzmi: „Miej odwagę posługiwania się własnym rozsądkiem”⁷.

Głosząc tezę o uniwersalnej obecności przedrozumień lub — mówiąc bardziej obrazowo i dobitnie — przesądów, Gadamer wytacza argument historyczny, wyjątkowo spektakularny. Paradoks polega na tym, że oto „ten zasadniczy przesąd Oświecenia, to uprzedzenie do uprzedzeń w ogóle, a tym samym ubezwłasnowolnienie tradycji”⁸ stanowić miał o tożsamości Oświecenia. Jednak zasadniczy postulat Oświecenia — przewyżczenie wszelkich przesądów — sam okaże się przesądem⁹. Oświecenie było postrzegane, a także samo identyfikowało się jako formacja kulturowa, której celem i znakiem rozpoznawczym jest walka z przesądem — formacja, która jednak nie potrafiła się ustrzec identyfikowanego w ten sposób niebezpieczeństwa. Dopiero Oświecenie nadało uprzedzeniom — jako przed-sądom i tym samym jako przesądom — sens pejoratywny. Zgodnie z założeniem Gadamera, że uchwycenie przesądów, zawsze względne i dziejowe, jest możliwe dopiero z perspektywy historycznego dystansu — również Oświecenie nie mogło dokończyć autorozpoznania demaskującego jego własny przesąd.

Dla Gadamera uprzedzenie nie jest synonimem błędnego sądu, fałszu czy nieporozumienia poznawczego. Obok uprzedzeń deformujących ogląd rzeczywistości istnieją — jak twierdzi — inne, uzasadnione, a nawet nieodzowne. Uprzedzenia obciążane negatywną konotacją odgrywały ważną rolę w oświeceniowej krytyce religii. Okazywały się bowiem sądami nieuzasadnionymi czy też uzasadnianymi w sposób niedostateczny, opaczny, na-

⁷Zauważmy, że ta dewiza, wyrażająca ducha Oświecenia, doskonale koresponduje z napisem widniejącym na medalu, który w 1765 r. Stanisław Konarski otrzymał z rąk króla Stanisława Augusta Poniatowskiego: *Sapere auso* (por. M. Klimowicz, *Oświecenie*, PWN, Warszawa 1975, s. 24). Jednak opinia Gadamera, że dewiza, którą przytacza: „zgadza się ze znaną zasadą Oświecenia, sformułowaną jeszcze przez Kanta”, wymaga uściślenia. Kant był w dużym zakresie protagonistą Oświecenia, ale raczej jako krytyczny beneficjent jego haseł, niż jako jego prekursor.

⁸H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 260.

⁹*Ibidem*, s. 264.

iwny, „nienaukowy” i Oświecenie akcentowało tę właśnie ich specyfikę. Rekonstruując oświeceniową krytykę religii, Gadamer przywołuje syntetyzujące owo dążenie komentarz Leo Straussa:

Słowo „uprzedzenie” to najbardziej adekwatny wyraz wielkiej woli oświecenia, woli swobodnego, bezstronnego sprawdzania; uprzedzenie to jednoznaczny polemiczny korelat nader wieloznacznego słowa „wolność”¹⁰.

Oświecenie wykreowało i uzasadniło — przynajmniej na jakiś czas — przekonanie o tym, że prawdziwość sądu jest funkcją jego uzasadnienia. Tym samym sąd nieuzasadniony lub uzasadniany w sposób uchybiający metodologii, aktualnie przewidzianej do tego celu i w danym kontekście historycznym uznawanej za uprawnioną, jest *eo ipso* sądem fałszywym. Zgodnie z wykładnią oświeceniowego racjonalizmu „obiektywna” wartość sądu, traktowana w duchu korespondencyjnego modelu prawdziwości, a zatem ewentualna zgodność sądu z przedmiotem, którego sąd dotyczy, niczego tu nie zmienia — pozostaje on sądem fałszywym. Poznanie wartościowe, którego owocem mają być sądy prawdziwe, winno wystrzegać się wszelkich uprzedzeń, czyli — jak rozumują protagoniści oświeceniowego idiomu nauki — przesądów przekreślających wiarygodność każdego sądu już z powodu niedopuszczalnej kontaminacji, która dyskwalifikując jego uzasadnienie, przekreśla jego prawdziwość. Zgodnie z duchem kartezjańskiego krytycyzmu, przesady powinny być odrzucone — zwłaszcza one, gdyż szczególnie one, gdyż są one nie tylko nieuprawomocnione metodologicznie — są „ciałem obcym” w dyskursie mającym przynieść uzasadnienie — ale nadto same dostarczają powodów do wątpienia.

Zjawisku dyskredytowania uprzedzeń w dobie Oświecenia, afirmującego ludzką rozumność, pojmowaną w sposób dość arbitralny, Gadamer poświęca sporo uwagi. Bezprecedensowa wartość ludzkiej rozumności, jako władzy pozwalającej człowiekowi wydawać sądy prawdziwe, wiąże się — jak argumentowano — z autonomią i autotelicznością ludzkiego rozumu. Warunkiem koniecznym, a zapewne i dostatecznym, wydawania sądów prawdziwych jest ich ugruntowanie w ludzkiej racjonalności. Tym samym niedopuszczalny byłby udział we „władzy sądenia” czynników pozarozumowych, które — jak choćby właśnie prze(d)sądy — poprzedzały proces rozumowania i tym samym deformowały go, prowadząc do wydawania sądów nieprawdziwych. Oświecenie demaskuje i dyskredytuje przesady, a skoro odnajduje je przede wszystkim w tekstach biblijnych — dyskredytuje także religię. O bałamutności tekstów biblijnych przesądza — o czym przeświadczeni są autorzy — źródło ich ugruntowania, którym nie jest autonomiczny rozum, lecz autorytet tradycji. Krytyka tradycji podejmowana przez Oświe-

¹⁰ *Ibidem*, s. 260.

cenie i zarazem przyczyniająca się do promowania badań historycznych byłaby analogiczna do krytyki „pozoru zmysłowego”, podejmowanej przez przyrodoznawstwo już wcześniej, w czasach Bacona, Galileusza i Kartezjusza. Jednak, na co zwraca uwagę Gadamer, oświeceniowe „uprzedzenie do uprzedzeń” znajdowało bardziej podatny grunt w kulturze francuskiej niż niemieckiej. Oświecenie niemieckie nie podzielało radykalizmu idei francuskich, przeciwnie: „Ponieważ ludzki rozum jest za słaby, by radzić sobie bez uprzedzeń, ma on właśnie to szczęście, że wychowują go uprzedzenia niosące prawdę”¹¹. Gadamerowi, czego nie ukrywa, bliższa jest ta ostatnia tradycja, a zatem, miast dyskwalifikować uprzedzenia, będzie zmierzał do rozstrzygnięcia kwestii, na ile, kiedy i z jakich powodów są one przydatne, a nawet niezbędne w procesie poznawczym, którego szczególnym i ciekawym przypadkiem jest analiza sensu zawartego w tekstach.

Oświeceniowa tradycja diagnozowania przesądów odwoływała się do waloryzującej je dystynkcji: czymś innym były te, które odwoływały się do ludzkiego autorytetu, czymś innym te, których uwzględnianie wynikało z pośpiechu. Ważnej wskazówki dostarcza tu przywoływany przez Gadamera osiemnastowieczny leksykon filozoficzny Johanna Georga Walcha¹². Autor, do którego tekstu odwołuje się Gadamer, problematyzuje pojęcia „prze(d) sąd” w sposób osobliwy, eklektyczny, o co można mieć do niego pretensje. Oto „prze(d)sądy” stają się hermeneutycznym kluczem, by nie powiedzieć wytrychem, mającym otwierać wiele problemów teoriopoznawczych i wyjaśniać rozmaite związane z nimi zagadki. Jednak przy wzięciu pod uwagę dziejów krystalizowania się pojęć filozoficznych taka sytuacja nie jest wyjątkowa — dotyczy ona wielu z nich: „arche”, „substancji”, „bytu”, „osoby” — by poprzestać na wskazaniu tylko kilku. Ich pierwotna niejednoznaczność, mglistość pola semantycznego, do którego odsyłały, okazywała się filozoficznie instruktywna — inspirowała do poszukiwań, mobilizowała do wypracowania i udoskonalania krytycznego spojrzenia, zarówno na nie, jak też — za ich pośrednictwem — na świat.

Odwołując się do tekstu *Wolność myślenia*, zamieszczonego w leksykonie Walcha, Gadamer dostrzega w nim obronę „historycznej wiary przeciw rozumie”¹³. Oba wymienione przez Walcha źródła prze(d)sądów — autorytet lub pośpiech — są skrajnościami. Możliwy jest jednak kompromis między wiedzą oferowaną przez rozum i tą, która odwołuje się do autorytetu. Walch podaje przykład takiego kompromisu: „Uprzedzenie wynikające

¹¹ *Ibidem*, s. 262.

¹² J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, hrsg. J.Ch. Henning, 4. Auflage, Leipzig 1775, II. Theil, Sp. 1431-1435.

¹³ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 266.

z uznania dla innych polega na tym, że rozum daje się skłonić autorytetem innych, których się ceni, do naśladowania ich koncepcji¹⁴. Byłaby to sytuacja, w której rozum nie rezygnuje ze swej autonomii, choć sam bezpośrednio nie rozstrzyga o wiarygodności wiedzy — posiłkuje się autorytetem, jednak nie czyni tego bezpodstawnie, lecz opiera się na racjonalnych przesłankach, pozwalających na kierowanie się korpusem wiedzy uznanej przez owe autorytety za prawdziwą.

Problem prze(d)sądów dotyczy nie tylko zasadności wiedzy uznanej za prawdziwą, ale także — co wynika z przytoczonego cytatu — zasadności wiary. Uzasadnianie wiedzy zwykle polega na wskazaniu jej źródeł. Uzasadnianie wiary polega na wykazaniu, że jest racjonalna. W obu przypadkach — wiedzy i wiary — mamy do czynienia z operacją mającą pozytywnie je weryfikować. Jednak operacje te dopełniają się i krzyżują. Jeśli wskazanie źródeł wiedzy ma być formą jej uzasadniania, to również w przypadku wiary jej uzasadnianie niejednokrotnie polega na wskazaniu jej „wiarygodnych” źródeł. W obu przypadkach źródła, do których się odwołujemy, winny zasługiwać na rolę, jaką im powierzamy — rolę argumentu za prawdziwością głoszonego przez nas sądu. Ten sąd nigdy nie broni się sam, lecz zawsze pojawia się w tle pewnych wcześniej przyjętych prze(d)sądów, przy czym pierwsze, najwcześniejsze — należąc do „historii oddziaływań”, a zatem do tradycji — nie są nigdy nam dostępne. Okazuje się zatem, że przepaść między wiedzą a wiarą nie jest absolutna — o czym wiedział już David Hume, którego radykalny ateizm zbliżał się do swego przeciwieństwa, co już dostrzegł współczesny mu Johann Georg Hamann: „Żeby zjeść jajko lub napić się wody, Hume potrzebuje wiary”¹⁵. Dopowiedzmy: wiary w powtarzalność podobnych zjawisk; powtarzalność, do której łatwo się przyzwyczajamy, która jednak nie niesie z sobą apodyktycznej konieczności, gdyż odstępstwo od niej, będąc porównywalnym wyzwaniem dla rozumu, jest równie zrozumiałe jak ona sama.

Gadamer, pragnąc wyprowadzić ostateczne wnioski z perspektywy historyzmu — zrodzonej dzięki krytyce Oświecenia, a rozwiniętej, choć niekonsekwentnie, w Romantyzmie — odwraca Diltheyowską diagnozę: człowiek nie tyle posiada „jedynie historię” — raczej ona zawłaszcza człowiekiem¹⁶. Tak jak Oświecenie stawiało na racjonalizm i w nim odnajdywało kryterium rozstrzygające o wiarygodności poznania, tak później Romantyzm owo kry-

¹⁴ J.G. Walch, *op. cit.*, Sp. 1432.

¹⁵ I. Berlin, *Mag Północy. J.G. Hamann i źródła nowożytnego racjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 50.

¹⁶ „W rzeczywistości [...] nie dzieje należą do nas, lecz my do nich” (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 265).

terium będzie odnajdywał w historyczności. Jednak w obu przypadkach zarówno poznawanie świata, jak i odczytywanie sensu komunikatu językowego odbywa się przy udziale prze(d)sądów, choć zwykle nieujawnionych, niepodających się problematyzacji.

Skończoność versus nieskończoność, czyli prze(d)sądy w perspektywie etycznej

Wydaje się, że proces eksplikacji sensu, niezależnie od miejsca i czasu, w którym się dokonuje, przypomina podróżowanie, podążanie pewną drogą. Taka peregrynacja polega na odnajdywaniu się w nowym miejscu, co jednak zawsze zakłada odwoływanie się do miejsc, pozostawionych już wprawdzie za sobą, ale nieustannie kształtujących percepcję miejsc nowo odkrywanych. Seneka przyrównywał ludzkie życie do podróży, jednak szczególnie. O ile bowiem zwyczajne podróżowanie dopuszcza, a nawet zaleca trzymanie się utartych szlaków i korzystanie ze wskazówek przypadkowo napotkanych ludzi, o tyle w przypadku podróżowania przez życie jest inaczej — „im która droga jest bardziej udeptana i uczęszczana, tym, łatwiej zwodzi”¹⁷. Gdybyśmy odwołali się do tej metafory, stwierdzimy, że rozpoznawanie sensu tekstów oferowanych w kulturowym kontekście bardziej przypomina podążanie drogą „udeptaną i uczęszczaną” niż drogą wybraną indywidualnie i przemierzaną osobiście. Powyższa okoliczność zmusza do postawienia pytań o etyczne uwiarygodnienie takiej drogi, z czym wiąże się problem koincydencji między skończonością kulturowego kontekstu a nieskończonością etycznej powinności.

Niezależnie od miejsca, czasu, od kulturowego kontekstu, człowiek zawsze funkcjonuje w dziejach, a to sprawia, że jest podmiotem skończonym. Pojęcie skończoności nie jest wprawdzie jednoznaczne, a w dziejach filozofii bywało kwestionowane w swej roli — jako podstawa odniesień człowieka do świata, do innych i do siebie. Krytykę skończoności jako kategorii fundamentalnej podjął Kartezjusz, a później Emmanuel Lévinas, dla którego tym, co pryncypialne, niedefiniowalne, ale zarazem umożliwiające rozumienie — zwłaszcza „rozumienie się” na rzeczywistości moralnej — nie jest skończoność, lecz nieskończoność¹⁸. Ludzki dostęp do tej ostatniej nie jest osią-

¹⁷ L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, IW Pax, Warszawa 1965, s. 189.

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 38-41, *passim*.

galny na drodze nieskończonego poszerzenia skończoności¹⁹. Przeciwnie, to właśnie nieskończoność będąc punktem wyjścia wszelkiego rozumienia i kowitwą wszelkiej realności, otwiera człowieka na skończoność wewnątrzświatowych fenomenów, a także na tę sferę ludzkiego „bycia w świecie”, która nie podlega żadnym opisowym dystynkcjom. Wedle tej koncepcji skończoność — wbrew semantycznym precedensom i potocznej intuicji — jest nadbudowana na nieskończoności, a nie odwrotnie. Idea nieskończoności nie należy do repertuaru narzędzi logicznych ani nie jest wyprowadzalna ze sfery bytu, bowiem miejscem jej uobecniania się w kontekście etycznym, nie tyle w ludzkim byciu w świecie, lecz w byciu wobec drugiego. Tym samym rozumienie rzeczywistości moralnej nie jest zaledwie jednym z licznych przykładów rozumienia. O ile bowiem powodem ludzkich dążeń do rozumienia są — by użyć dystynkcji Lévinasa — potrzeby, o tyle racją „rozumienia się” na rzeczywistości moralnej jest pragnienie — niesprowadzalne do potrzeb i niewywodzące się z nich. Jak widać, Lévinas problematyzuje zjawisko rozumienia, rozwarstwiając je stosownie do dwóch odrębnych enklaw, z którymi człowiek ma do czynienia. Człowiek nie „potrzebuje” być moralny, ale pragnie takim być. Owo pragnienie nie zapewnia mu utylitarnie pojętego błogostanu, przeciwnie, jest ono raczej „nieszczęściem szczęśliwego”. Dlatego też określenie człowieka mianem bytu skończonego uzna za niewystarczające, a nawet prowadzące do redukcjonizmu w zakresie eksplikowania kategorii rozumienia oraz do zawłaszczenia jej przez jedną perspektywę. Nieskończoność, jako idea, ale przede wszystkim jako bezprecedensowa jakość ludzkiego doświadczenia, nie jest czymś, co poddawałoby się zawłaszczeniu, interioryzacji lub uprzedmiotawiającemu poznaniu — ona jedynie się wydarza. Pozwala ludzkiemu „ja” uczestniczyć w tym wydarzeniu, ale — w odróżnieniu od wszelkiego rozumienia i poznania — nie daje mu żadnej władzy nad sobą. Autor powie: „Idea nieskończoności wydarza się w o p o z y c j i rozmowy, w stosunku społecznym [...] z Innym, który w tym sensie jest nieskończony”²⁰.

Czy w takim razie nieskończoność jest prze(d)sądem? Z pewnością tak, choć Gadamer — podążający za Heideggerem, dla którego problematyka etyczna była sekundarna względem obszaru ontologii fundamentalnej — pozostawi ją poza polem swoich rozważań²¹. Autor koncentruje się na tych prze(d)sądach, które — w sposób nieuchronny, choć zwykle dyskretny —

¹⁹ *Ibidem*, s. 230.

²⁰ *Ibidem*, s. 231.

²¹ Heideggerowska enuncjacja, jakoby etyka *implicite* należała do opracowanej przez niego ontologii fundamentalnej, pozostaje problematyczna, jednak nie może być rozważana w tym tekście.

zapośredniczają ludzkie rozumienie, zwłaszcza rozumienie tekstów, koncentruje się zatem na problematyce hermeneutycznej. Ta ostatnia, jak wiadomo, ewoluowała: począwszy od hermeneutyki technicznej, zmierzającej do zbudowania narzędzi i wypracowania reguł pozwalających na adekwatną interpretację tekstów, zwłaszcza wykazujących specyfikę utrudniającą ich lekturę z powodu uwikłania w szczególne konteksty kulturowe (hermeneutyka teologiczna, prawnicza itp.); poprzez hermeneutykę filozoficzną, która „pyta o możliwość rozumienia i interpretowania ekspresji językowej, a także znaków i symboli w ogóle”²², zwłaszcza w kontekście metodologii obowiązujących w naukach humanistycznych; aż po filozofię hermeneutyczną, która identyfikuje siebie jako hermeneutykę, tzn. sprowadzając do niej zarówno własne pole zainteresowań, jak i własną metodę. O ile wpływ tradycji na badania prowadzone w ramach nauk przyrodniczych jest marginalny, o tyle w przypadku nauk humanistycznych, a zwłaszcza w filozofii, tradycja z konieczności zapośrednicza prowadzoną w ich obrębie eksplorację. Prze(d)sądy odgrywają rolę produktywną, zapośredniczając wiedzę, będąc warunkami jej możliwości. Postulat ich porzucenia, uwolnienia się od nich, staje się nierealizowalną utopią, podobnie jak postulat osiągnięcia podmiotowego statusu niezaangażowanego obserwatora, któremu byłoby dostępne obiektywne, bezstronne poznanie.

Konkluzja

Prze(d)sądy ujawniają tkwiący w nich paradoks. Z jednej strony są demaskowane jako deformujące nasze poznanie, i co ciekawe, pozwalają się w tej swojej roli demaskować. Z drugiej strony trudno w sposób radykalny uwolnić się od nich, nieustannie bowiem patronują naszemu poznaniu — choćby tylko w sposób latentny, najczęściej zresztą w taki sposób.

Gadamer nie zgłasza postulatu wyeliminowania prze(d)sądów z obszaru, w którym człowiek poszukuje i odnajduje sens — zwłaszcza sens tekstu — gdyż byłby on nie tylko naiwny, ale też niewykonalny. Stawia natomiast kwestię prawomocności prze(d)sądów, a zatem przeprowadza zasadniczą dystynkcję — nieuzasadnionym uprzedzeniom przeciwstawiając uprzedzenia uzasadnione. Pytanie brzmi: „Co odróżnia prawomocne uprzedzenie od

²² G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. I: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1994, s. 47.

ogółu niezliczonych przesądów, których przewyżczenia zasadnie domaga się krytyczny rozum?”²³.

Gadamer docenia ważność tradycji, jako uczestniczącej w budowaniu wiedzy w obrębie nauk humanistycznych, w tym zwłaszcza w obrębie filozofii. Jeśli w przypadku nauk pozytywnych wiedza budowana jest na intersubiektywnie weryfikowalnym doświadczeniu, to w przypadku filozofii jej oferta w znacznym stopniu odwołuje się do rozumienia tradycji.

Niewykonalna jest obiektywizacja doświadczenia tradycji. Niepodobna uczynić tego doświadczenia zobiektywizowanym przedmiotem badań, ponieważ zawsze zawiera ono komponent subiektywnego odniesienia doświadczonego podmiotu, co czyni je bogatszym od jakiegokolwiek propozycji uprzedmiotawiającej. Daremne byłyby próby sprowadzenia go do sumy aktów świadomości intencjonalnej, gdyż jego tkanką jest żywe „dzianie się”, przebiegające w ramach nieustannie podejmowanych przez interpretatora prób przekraczania horyzontu tego, co zrozumiałe²⁴. W tym procesie nigdy nie może być osiągnięta pełna przejrzystość, oczywistość i jednoznaczność ujawniającego się sensu.

Witold P. Glinkowski

Superstitions as a Bond to Tradition — the Case of H.-G. Gadamer’s Hermeneutics

Abstract

The aim of the article is to review and critically recapitulate H.-G. Gadamer’s views on prejudices/superstitions. Gadamer sees them as factors conditioning the possibility of understanding. Frontal attack on superstition was taken by the Enlightenment. It turns out that motivations that prompted the attack and attempts to eliminate superstitions from the area of knowledge were based on superstition. This superstition relied on faith in the self-transparency of the human intellect. The human intellect, as a tool enabling learning about reality and formulating true judgments, is not free in the sense, which was assumed in the times of Enlightenment. Intellect is always historically conditioned and always operates under specific circumstances that also modify our ideas about rationality.

Keywords: Gadamer Hans-Georg, prejudices/superstitions, philosophical hermeneutics.

²³ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 266.

²⁴ Por. M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl — Heidegger — Jaspers — Gadamer*, Wyd. Warsgraf, Warszawa 2003, s. 320.

