

Katarzyna Szkaradnik

ZASADA ANTROPICZNA A DZIEJE KULTURY. MIĘDZY DETERMINIZMEM, TRADYCJĄ I PRZYPADKIEM

1. WPROWADZENIE

Do jakiego stopnia współczesny człowiek, ściślej: spadkobierca kultury zachodniej, podlega uwarunkowaniu przez naturę, historię i społeczeństwo, a w jakim stopniu pogrążony jest w chaosie przypadku? Czy musi miotać się między owymi skrajnościami? Interesującą i unikającą uproszczeń odpowiedź proponuje hermeneutyka jako specyficzny namysł nad ludzką faktycznością (czyli zanurzeniem w świecie i kulturze) oraz próba rozumienia tego „usytuowania”, wyrażającego się w różnych „projektach” – praktykach, którym człowiek nadaje sens¹. Frapujące okazuje się pytanie, czy myśliciele hermeneutyczni końca XX wieku nie składają się przypadkiem ku tezie, że z perspektywy dzisiejszych czasów do interpretacji historii europejskiej kultury można zastosować swoistą modyfikację kosmologicznej zasady antropicznej. Gwoli przypomnienia, wedle zasady antropicznej wielkości

¹ Zob. np. K. Rosner, *Przedmowa*, [w:] tejsze, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 5–13.

stałych fizycznych muszą być takie, jakie są, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby zaistnieć człowiek (istota zdolna zgłębiać prawa fizyki). Pragnę rozważyć, jak *per analogiam* zasada ta jest w hermeneutycznym odczytaniu odniesiona do dziejów już nie tyle wszechświata, co cywilizacji Europy. W takim znaczeniu pojawiliśmy się jako owoc pewnej tradycji, spletu okoliczności dziejowych, które – abyśmy mogli stać się tym, czym jesteśmy – nie mogą, lecz zarazem dzięki interpretacji wciąż mogą być inne.

2. NATURA STERUJĄCA – NATURA STEROWANA

W dobie podważenia, albo wręcz zanegowania wielkich narracji – spójnych opowieści wskazujących ludzkości cel oraz drogę kroczenia ku niemu – mieszkańiec świata zachodniego może odczuwać, że otacza go rzeczywistość płynna², pozbawiona ładu, składająca się z efemerycznych, autonomicznych sfer (lub raczej na takie sfery się rozkładająca). Stan owej chwiejności rozciąga się na społeczeństwa z pozoru odległe; na co dzień obserwujemy, jak posunięcia decydentów na światowym rynku generują niezupełnie przewidywalne reakcje inwestorów, które przekładają się z kolei na ekonomiczną sferę powszedniego życia ludzi w przeróżnych zakątkach naszej planety. Nie do przewidzenia w stu procentach są również chociażby długofalowe rezultaty badań naukowych, zwłaszcza w obszarze biotechnologii i nanotechnolo-

² Zob. serię już klasycznych książek Zygmunta Baumana osnutych wokół tej problematyki: *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, przeł. M. Żakowski, Sic!, Warszawa 2007; *Płynne życie*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007; *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011; *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.

gii, co prowokuje do coraz gorętszych dyskusji nad etycznymi implikacjami inżynierii genetycznej, hybrydyzacji ludzkiego organizmu *etc.* Równocześnie doskonalone są metody pozwalające ocenić prawdopodobieństwo zaistnienia określonych zjawisk w przyszłości, a także ścisłość procedur, umożliwiających dokonywanie pomiarów w skali ułamków sekundy, które nie są peryferyjne.

Niemniej wspomnianym metodom naukowym stale coś się wymyka. Na ograniczenia nauki wskazała nawet fizyka kwantowa, ze słynną zasadą nieoznaczoności. Usiłowanie zbadania danej wielkości czy własności fizycznej w mikroświecie nieuchronnie okazuje się ingerencją w ten świat; obecność obserwatora zmienia warunki „otoczenia” cząstek, toteż nie można np. zmierzyć zarazem ich położenia i pędu, ani twierdzić, że foton „ma” przypisany spin, dopiero bowiem w trakcie jego pomiaru zaczyna się zachowywać tak, jakby go miał³. Niewiele osób deliberyuje jednak na co dzień nad tym, czy rzeczywistość to fluktuacja próżni kwantowej; płaszczyzna tak pojętej fizyki nie ma większego wpływu na nasze powszednie decyzje oraz generalną orientację w życiu. Notabene, *gros* naukowców przyjmuje, że zasada Heisenberga i pokrewne jej spostrzeżenia odnoszą się jedynie do sfery cząstek, natomiast nie obowiązują w mezoświecie⁴, czyli ludzkiej niszy gatunkowej, pośredniej między światem mikroskopowym a makroskalą uniwersum, obejmującej zjawiska uchwytnie zmysłowo – do mezoświata można zaś stosować reguły probabilistyczne.

Opozycja: przypadek *versus* determinacja jest fundamentalnym zagadnieniem również na gruncie biologii. W darwinowskiej teorii

³ Zob. M. Heller, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 201.

⁴ Zob. np. W. Sztumski, *Potrzeba modernizacji ontologii*, „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2008, nr 8, s. 68–70.

ewolucji doniosłą rolę grały jednak losowe mutacje oraz dobór naturalny, selekcyjujący organizmy według własnych reguł. Wprawdzie trudno dzisiaj zaprzeczać wpisaniu się gatunku *homo sapiens* w ów scenariusz, podkreśla się jednak, że umysł ludzki wprowadza do niego zasadniczą wyrwę: jego elastyczność w zdecydowanym stopniu ogranicza biologiczne zdeterminowanie. *De facto* zatem dobór naturalny już nie działa, nasze umysły nie stanowią zaś ani *tabula rasa*, ani *annotata*; można je przyrównać do tabliczki zapisanej niewyraźnie, ponieważ wrodzone wzorce behawioralne (uwarunkowane biologicznie) w przeróżny sposób manifestują się w konkretnych sytuacjach, regulowanych przez kontekst kulturowy⁵.

3. TRADYCJA – WIELKA NIEOBECNA PONOWOCZESNOŚCI?

Nawet w przywołanych dziedzinach, bądź co bądź, należących do nauk ścisłych, coraz częściej odrzuca się obecnie tak zwany twardy scjentyzm – pozytywistyczne pojmowanie naukowości – które jest uwikłane w różnorodne aporie⁶. Obie omówione sfery (fizyka, biologia) wydają się wszakże odległe od doświadczenia przeciętnego współczesnego człowieka, dla którego pytanie o konieczność odsyła przeważnie w domenę historii. W grę wchodzi przeto kwestia, do jakiego stopnia jesteśmy determinowani przeszłością, tkwimy w określonej tradycji lub *à rebours*: do jakiego stopnia dana spuścizna tkwi w nas. Wątpliwości takie mogą sprawiać wrażenie zbanalizowanych w dyskursie socjologicznym

⁵ Zob. J. Weiner, *Etyka po Darwinie*, „Znak” 2001, nr 551, s. 48.

⁶ Zob. np. E. Nekrašas, *Wiedza prawdopodobna. Powstanie i rozwój w empiryzmie logicznym programu probabilistycznej oceny wiedzy naukowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

i kulturoznawczym ostatnich dekad. Powtarza się, że zarówno tradycja, jak i jej pochodna – tożsamość kolektywna (*ergo*: ponieważ także indywidualna) – jawią się dziś jako przypadkowe, podczas gdy w *nomen omen* tradycyjnym rozumieniu:

Tradycja porządkuje życie społeczne wedle przykazań ontologicznych. [...] Odcina dostęp do kontrfaktycznych przebiegów [podkreśl. – K.S.] przyszłych zdarzeń. [...] Tam, gdzie przeważają tradycyjne modele działania, przeszłość nakłada się na przyszłość całym szeregiem „usankcjonowanych praktyk”. Czas nie jest pustym wymiarem, a konsekwentny „sposób bycia” odnosi przyszłość do przeszłości. Na dodatek tradycja wytwarza poczucie trwałości rzeczy, którego poznawczy aspekt jest zazwyczaj przemieszany z moralnym. Jest jak jest, bo tak być powinno⁷.

Niegdyś zatem tożsamość *in toto* stanowiła rodzaj praktyki, pozwalającej nakreślić jasno swe miejsce w inwariantnym wzorcu wspólnoty; wszakże praktyka ta konfirmowała jedynie wnioski wysnute z odczytania układu własnych i cudzych pozycji. Powtarzalność, a co więcej, normatywność utartych zwyczajów nie wymagała refleksji ani nie sankcjonowała innowacji. W społeczeństwie postindustrialnym natomiast – by posłużyć się metaforą – nie wyrastamy już na takiej glebie w sposób naturalny. O ile ludzie zawsze bronili przekonania o wolnej woli przed konsekwencjami uznania ścisłego determinizmu, o tyle dzisiaj pojawiają się głosy, że emancypacyjne przeobrażenia nowoczesności posunęły się za daleko, prowadząc do zerwania ciągłości z przeszłością

⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 68–69.

zbiorową. Na styku przeróżnych kultur, które nie mogą (w obliczu wielości modeli życia) udowodnić swej „wyższości” czy „lepszości”, pośród praktyk przypadkowych niczym ruchy Browna wyłania się problematyczna jednostka, pozbawiona punktów orientacyjnych, które wyznaczały jej kierunek rozwoju podług „odwiecznych” *rites de passage*. Tak zwaną ponowoczesną tożsamość zdiagnozowano jako niestabilną, rozproszoną, fragmentaryczną, uwikłaną w heterogeniczne dyskursy i gry⁸; tożsamość, której „posiadacz” konstruuje swą przynależność do doraźnych, wyobrażonych albo mgławicowych wspólnot czy nowych plemion⁹, w celu tymczasowego zaspokojenia potrzeby akceptacji. Zanik trwałych ram pojęciowych, niepodważalnych kontekstów budowy tożsamości, skazał nas na bycie „poszukiwaczami sensu” w meta-kulturze nowości¹⁰. Konkludując, można stwierdzić: ile pr o w i z o r y c z n y c h w s p ó l n o t , t y l e t r a d y c j i .

Do jakiego stopnia jesteśmy wobec tego determinowani przeszłością? Nie tą, na którą składają się indywidualne doświadczenia rozumiane nieraz w sposób radykalnie jednostkowy (wychowanie, edukacja, różnorakie role społeczne itp.), lecz tą, której moglibyśmy przypisać Braudelowskie „długie trwanie”? Owszem, zdajemy sobie sprawę z wpływu zadziwiająco niewzruszonych – aczkolwiek zmieniających szczegółową treść – stereotypów zako-

⁸ Zob. Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja: migotanie znaczeń*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2009, s. 57–70; K.J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 208–231.

⁹ Zob. np. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 284.

¹⁰ Zob. W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2005, s. 226.

dowanych w języku¹¹ czy z narodowych mitologii i przywar, ciągnących na nas od pokoleń (vide np. „paradygmat romantyczny”¹²). Dałyby się one wytłumaczyć na gruncie psychologii, zwłaszcza społecznej, z odwołaniem do historii Polski. Niemniej, czy w samych dziejach tkwi immanentnie jakiś sens, warunkujący nasze postrzeżenie?

4. „W INNEJ EPOCE NIE MOGLIBYŚMY ŻYĆ”

Czy wolno jeszcze dziś mówić – a miałyby to posmak zdeza-wuowanej teleologii – o swego rodzaju „zasadzie antropicznej” w historii? Jak wiadomo, propagatorzy tej zasady na gruncie kosmologii głoszą, iż wszelkie postrzegane parametry oraz właściwości wszechświata mają takie wartości i są tak zharmonizowane, że umożliwiają istnienie na Ziemi życia, a co więcej, obserwatorów zdolnych badać i starać się zrozumieć kosmos. Wyróżniamy dwa, subtelnie zróżnicowane, warianty zasady antropicznej. Zgodnie z jej wersją silną, wszechświat jest ukształtowany w taki sposób, że na pewnym etapie rozwoju musi doprowadzić do powstania obserwatora. Dopuszcza się zresztą istnienie wielu wszechświatów, posiadających odrębne prawa fizyczne, które jednak w nielicznych (być może tylko w naszym) umożliwiły powstanie istot mogących zastanawiać się nad uniwersum. Zatem, gdyby wszechświat wyglądał inaczej, nas by tu nie było¹³.

¹¹ Zob. np. J. Bartmiński, J. Panasiuk, *Stereotypy językowe*, [w:] *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1993, s. 363–387.

¹² Zob. np. M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa 2000.

¹³ Zob. S. Hawking, *Krótką historia czasu*, przeł. P. Amsterdamski, Alfa, Warszawa 1990, s. 120.

Na potrzeby niniejszego szkicu bardziej przydatna okazuje się jednak słaba wersja zasady antropicznej, szczególnie w tej formule, jaką przedstawia następująca wypowiedź Michała Hellera:

Oglądamy Wszechświat z takiego, a nie innego miejsca i w tej, a nie innej epoce, i widzimy go takim, a nie innym, ponieważ w innych miejscach i w innych epokach nie moglibyśmy żyć¹⁴.

Czy w istocie w innej epoce nie moglibyśmy żyć? Czy postrzegamy rzeczywistość w dany sposób, gdyż stanowimy konieczny owoc takiej, a nie innej dziejowości własnej i naszej cywilizacji? Innymi słowy: czy historia *musiała* dotrzeć aż do tego momentu, w którym *hic et nunc* się znajdujemy, byśmy mogli ją retrospektywnie objąć określonym spojrzeniem?

Pytania te przestaną, jak sądzę, wyglądać na sofistyczne spekulacje, gdy przedstawi się jedną z możliwych na nie odpowiedzi. A oferuje ją chociażby Gianni Vattimo, myśliciel wiązany z tak zwaną hermeneutyką radykalną (*vel* ponowoczesną)¹⁵, u którego wyraźnie można dostrzec skłanianie się ku temu, co nazwałam zasadą antropiczną w historii. Uważa on, że myślenie w kategoriach „postmodernistycznych” nie oznacza tylko krytyki szeroko pojętego modernizmu (czy nowoczesności) i odrzucenia jego „twardej” metafizyki – opartej na dychotomicznych, hierarchicznych podziałach i esencjalnych kategoriach (mocnego podmiotu, progresu *etc.*) – lecz myślenie kategoriami „postmoderny” ozna-

¹⁴ M. Heller, *Wszechświat – środowisko człowieka*, [w:] tegoż, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Universitas, Kraków 2008, s. 432.

¹⁵ Zob. np. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006; A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009; N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1998.

cza także pogłębienie modernizmu¹⁶. Nie chodzi zatem o „przewycięzenie” tej formacji myślowej (historycznej), ale o *Verwindung* – przejęte od Martina Heideggera pojęcie zdaje się włoskiemu filozofowi adekwatne, gdyż opalizuje znaczeniami, takimi jak „przebolenie”, „ozdrowienie”, „zwinięcie”, a nadto „zniekształcenie”, „akceptacja”, „pamięć”. Gdy bowiem centralnym kategoriom metafizyki odbierze się ich roszczenia do wypowiedzania się o bycie jako takim (solidnym, obecnym, totalnym), kategorie te pozostają w naszej historii jako pomniki, przejaw i upamiętnienie tego, co istniało w powszechnym dziejowym „upływie” (*flux*)¹⁷ i czemu z tej racji należy się *pietas*: pobożna troska i ochrona¹⁸. Gdzie indziej Vattimo dodaje, że *pietas* rozciąga się także na ludzi (a może do nich odnosi się wręcz prymarnie), którzy również są uwikłani w ów proces:

Litość, współczucie, jest miłością do istoty żyjącej i do jej śladów – tych, które ona pozostawia, i tych, które niesie w sobie jako otrzymane z przeszłości¹⁹.

Swoją sugestią, iż hermeneutyka może stać się nowym, wspólnym językiem filozofii (ale także polityki oraz innych sfer, gdzie

¹⁶ Zresztą sam prefiks „post-” czy „po-” sugeruje pewną ciągłość, zob. np. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków 2007, s. 336 i n.

¹⁷ Pojęcie upływu (*flux*) jest osią przewodnią myśli Johna Caputo, drugiego obok Vattimo czołowego myśliciela związanego z hermeneutyką radykalną – zob. np. J. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1987, *passim*.

¹⁸ Zob. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5, s. 131–132.

¹⁹ Tenże, *Postnowoczesność i kres historii*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 137.

niezbędna jest rozmowa i porozumienie), Vattimo uzasadnia nieodzownością interpretacji we współczesnym pluralistycznym świecie. Każdy z nas, chcąc czy nie chcąc, stoi przed wyzwaniem odczytywania „znaków czasu”²⁰, ażeby móc orientować się w świecie. Niezbędnym elementem tej orientacji okazuje się jednak zwrot ku przeszłości, wobec której namysł hermeneutyczny też nie może pozostać obojętny. Filozofia stanowi bowiem wspomniany owoc swojego czasu, toteż hermeneutyka – będąc „logiczną” niejako konsekwencją modernizmu, który doprowadził do przyjęcia, że „nie ma faktów, tylko interpretacje”²¹ – poprzez interpretację procesu, którego sama jest rezultatem, wiodłaby do ozdrowieńczego „przepracowania” modernizmu.

Warto zwrócić uwagę na antynomiczność koncepcji włoskiego filozofa: z jednej strony żyjemy w epoce „uwolnienia” od absolutnych kategorii metafizycznych, z drugiej to one właśnie nas konstytuują, są naszym losem. Rzecz w tym, iż wedle hermeneutyki ponowoczesnej prawda nie opiera się na zasadzie korespondencji (co zresztą neguje się w postmodernizmie), ale – Vattimo rozwija tutaj myśl Heideggera – stanowi otwarcie, „wewnątrz którego wszelka zgodność lub niezgodność może zostać zweryfikowana; [...] a [które] nie jest transcendentálną [...] strukturą rozumu, lecz

²⁰ Ten aspekt koncepcji Vattimo przybliży M. Wróblewski: „Jeżeli byt składa się z językowych bytów stworzonych przez odpowiednie warunki historyczno-kulturowe, to podmiot egzystujący w konkretnej konfiguracji historyczno-kulturowej interpretuje ów byt za pomocą kategorii wypracowanych przez rzeczoną konfigurację. Zadaniem podmiotu w ponowoczesności nie jest zatem uchwytywanie ontologicznych uniwersaliów, lecz hermeneutycznych śladów terażniejszości” (M. Wróblewski, *Zatarg Jeana-Françoisa Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros” 2010, nr 24, s. 133).

²¹ Zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2011, s. 17, 124.

dziedzictwem, umiejscowionym w historii i skończonym wrzuceniem, [...] p r z e z n a c z e n i e m , pochodzeniem warunków możliwości doświadczenia”²². Mamy tu więc zarówno przestrzeń swobody, brak „uchwytności”, jak i przeznaczenie, tj. n a z n a c z e n i e schedą jako naszą *sui generis* podstawą. Omawiany nurt bowiem, w odróżnieniu od poststrukturalizmu, nie odrzuca wszelkiej podstawy sensu. Sens stanowi wszak nic przewodnią hermeneutyki – to, co ona stara się dziś nie tyle „wykładać”, ile w ogóle ratować, podtrzymywać, przywracać. Jak tłumaczy Norbert Leśniewski, otwartość:

[...] stanowi „słabą” podstawę post-metafizycznej, rozumiejącej interpretacji. W odróżnieniu jednak od [...] projektów Gadamera i Rorty’ego, gdzie prawda jako otwartość posiada albo charakter silnie-ontologiczny, albo całkowicie nie-ontologiczny, w hermeneutyce radykalnej staje się ona warunkiem rozumienia zmiennych i wpływających dziejów bycia²³.

Właśnie wspomniany „upływ” jest tu kategorią kluczową, wskazującą, że mimo chęci i różnych projektów emancypacyjnych, nie uwolnimy się od własnej czasowości. Odnosząc się do świata – w doświadczeniu potocznym, w interakcjach międzyludzkich czy badając jego prawa w naukach ścisłych – nie możemy usytuować się poza historią. Z góry „wplątani” jesteśmy w bieg dziejów. Podmiot i historię, jak wskazuje Gadamer, wiąże „doświadczenie efektywno-dziejowe”²⁴, które dochodzi do głosu

²² Tamże, s. 26.

²³ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 1998, s. 248.

²⁴ Na temat „zasady dziejów efektywnych” zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 285–291.

niezależnie od tego, czy uznamy bezpodstawność własnych roszczeń obiektywistycznych, lecz dopiero uświadamiając sobie swą sytuacyjność, otrzymujemy możliwość poznania historycznego, czyli najwyższego rodzaju doświadczenia hermeneutycznego²⁵. Zdaniem Vattimo, wyrastamy z „przesłania” bycia, którego nie należy pojmować jako niezmiennej obecności, lecz jako to, co przekazywane, co do nas przemawia, domagając się odczytania. W ten sposób filozof uzupełnia twierdzenie o „powszechności” postawy hermeneutycznej, wskazując, że hermeneutyka nie działa jedynie na poziomie tekstów i „abstrakcyjnych” rozważań, ale codziennego odnoszenia się do rzeczywistości. Również wedle Gadamera nasza językowość i rozumienie – jako sposób bycia – czynią z hermeneutyki uniwersalny aspekt filozofii²⁶. A przecież już Heidegger podkreślał, że rozumienie nie jest przywilejem czy luksusem, lecz elementarną potrzebą bytu świadomego.

5. ODDEMONIZOWAĆ TRADYCJĘ

Rozumienie odnosi się nie tylko do konkretnych zjawisk (np. czyjejs wypowiedzi), ale przede wszystkim, źródłowo, do kontekstu egzystencjalnego, naszego „usytuowania” oraz zastanej rzeczywistości kulturowej: tradycji. Wspomniana konieczność jej odczytywania nie oznacza, aby była ona jedynie tekstem, do którego można podchodzić z dystansem badawczym i który można eksplikować²⁷:

²⁵ Zob. tamże, s. 335–336.

²⁶ Zob. tamże, s. 430.

²⁷ Jakkolwiek trzeba pamiętać, że objaśnienie niejasności było podstawowym zadaniem tradycyjnej hermeneutyki filologicznej, technicznej.

Dilthey [...] pojmował świat historyczny jako tekst, który ma być odcyfrowany; „wszystko w historii jest zrozumiałe, ponieważ wszystko jest tekstem”. Zawiera się w tym ograniczenie historii do historii intelektualnej, a proces badania przeszłości [nie] jest ostatecznie [...] doświadczeniem historycznym. [...] [Tymczasem dla Gadamera] Uwolnienie się od determinacji przez własne czasy [...] [jest] nie tylko niemożliwe, lecz także byłoby niepożądane [podkreśl. – K.S.], ponieważ historyczność naszego rozumienia nie odgradza nas od przeszłości, lecz [...] umożliwia otwarcie się na nią. [...] Rozważanie świadectw przeszłości w izolacji od naszego życia i naszych czasów stanowi jej uprzedmiotowienie – zaprzeczenie jej roszczeń do prawdy²⁸.

Jesteśmy zakotwiczeni w diachronii, zaś problem rozumienia wyłania się w określonym czasie i kulturze. Rozumienie zachodzi w perspektywie społecznych i świadomościowych zależności, ujawniając swą nieuchronną założeniowość, czyli przedsady podlegające rewizji. Osadzenie w takim, a nie innym wycinku dziejów nie stanowi jednak przeszkody; wprost przeciwnie – stwarza szansę lepszego rozumienia zjawisk, ponieważ w międzyczasie narodzić mogły się nowe, produktywne przedsady, umożliwiające pogłębioną interpretację²⁹.

Gadamer zdaje się absolutyzować tradycję, stąd u części komentatorów (nawet albo właśnie z kręgu hermeneutyki radykalnej³⁰) zyskał miano konserwatysty, którego koncepcja nie kore-

²⁸ K. Rosner, *Hermeneutyka...*, s. 143–145.

²⁹ Zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2005, s. 166–167.

³⁰ Zob. Z. Dziuban, *Jak przygotować się na nadejście innego – odpowiedź hermeneutyki radykalnej*, [w:] *Obcy – obecny. Literatura, sztuka i kultura wobec inności*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2008, s. 12–13.

sponduje z sytuacją tradycji wybieralnych i nieformujących już odgórnie trajektorii losu. Wskazują oni, że u heidelberskiego filozofa sens, acz aplikowany do rzeczywistości interpretującego, zasadza się na stale reprodukowanych *loci communes* i nieredukowalnej więzi *logosu* – języka przyległego do przedmiotu rozmowy oraz „silnej” racjonalności będącej warunkiem porozumienia – a „dzieje efektywne” ostatecznie triumfują nad naszą indywidualną perspektywą. Tymczasem z uważnej lektury *Prawdy i metody* można wywnioskować, jak to czyni Paweł Kuligowski, iż:

Spotkanie z przeszłością nie jest spotkaniem z tym, co było (*vergangen*), ale raczej z tym, co j e s t tym, co było – tzn. z tym, co się stało (*gewesen*). Spotkanie stanowi „upłynnienie” uprzedniości tego, co [...] napotykanie [...], jest progresywnym (i nie tylko) przekształcaniem tego, co w nim rozpoznawane. Tradycja nie jest czymś, co się przechowuje samo przez się, mocą niegdysiejszego utrwalenia. [...] wymaga rozpoznania, a [...] jest [ono] rozpoznaniem inności tego, co s k ą d i n ą d wspólne³¹.

Ostatecznie tradycja nie przypomina walca miażdżącego niepowtarzalność, lecz oznacza wykraczanie naprzód w otwartym horyzoncie przyszłości. Jest ona samym „dzianiem się” rozumienia, które zachodzi w procesie nieustannego stawania się innym wobec siebie³². Dzięki owej „niestatyczności” następuje samoróżnicowanie się tego, co rozumiane: otwarcie się na to, co mówi tradycja, okazuje się otwarciem na to, co odmienne, co wytrąca człowieka z błogiej pewności i weryfikuje sieć założeń. Taka

³¹ P. Kuligowski, *Humanistyka jako hermeneutyka*, Universitas, Wrocław 2007, s. 176.

³² Zob. P. Dybel, *Problem dziejowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera*, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 43.

interpretacja *opus magnum* Gadamera może wydać się podejrzana. Tradycja winna być wszak pewnym gruntem, na którym dopiero oswaja się to, co nowe i obce. Jednak chodzi o to, że tradycja otwiera na rozumianą rzecz jako taką i zadając rozstrzygające pytania, kwestionuje aktualny stan tego, kto ku niej się zwraca. „Mowa tradycji” nie sprowadza się do ustalonej postaci sensu, który należy pojąć i przyjąć w „oryginalnej” postaci, lecz odsyła ku nieskończonym możliwościom innego rozumienia. Na kształt obrazu w lustrze, nie wyczerpuje się w samoodniesieniu³³, nie jest jedynie rzuconym ku nam refleksem. Słowem: nie sposób porównywać jej do kodeksu, którego należy literalnie przestrzegać, nie oznacza homogenizującego wzorca, lecz otwartość na przeszłościowe, teraźniejsze i przyszłościowe wyznaczniki naszej aktualnej sytuacji. Hermeneutyka afirmuje zanurzenie w historii, ponieważ jest ona właśnie medium tego, co w ogóle może zostać zrozumiane. Niemniej wiedzę o sobie czerpiemy z różnych źródeł, a o tym, kim jesteśmy, decyduje sposób naszego uczestnictwa w dziejowym przekazie. W tym sensie nawet owa „głęboka” tradycja byłaby wyborem, jak bowiem przypomina Gadamer: „postawa przechowywania płynie z wolności w nie mniejszym stopniu niż przewrót i odnowa”³⁴, w ten sposób broniąc rozumienia tradycji jako niedeterminującej nas bez reszty.

³³ Zob. tenże, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, s. 359. Dalej autor tłumaczy, że samowiedza dla Gadamera nie jest rezultatem biernego odbicia rozumianej rzeczy w świadomości, gdyż zachodzi konfrontacja obecnych przedśądów z przedśądami minioniej tradycji, które określają sens jej świadectw; co więcej, dopiero w zderzeniu z tym, co dziejowo inne, rozumiana rzecz może się ukonstytuować, zawsze odnosząc się do swego „innego rozumienia” z przeszłości, które wykracza poza horyzont przedśądów określających jej bieżące rozumienie.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 269.

6. LOS I TO, CO ZASTANE

Dziś jednak, by wrócić do punktu wyjścia, sama „postawa przechowywania” wydaje się zachwiana. Czy owa ciągłość nie przeminęła razem z heidelberskim filozofem, którego długi żywot objął cały wiek XX, nie odeszła w przeszłość z jego ideałem humanistycznego społeczeństwa mieszczańskiego? Zanikła oparta na modelujących europejskość narracjach wspólnota *Bildung*, odcięliśmy się od śródziemnomorskich korzeni, czyli tak istotnej dla Gadamera klasyki (nie są to stwierdzenia nieuzasadnione, wystarczy zbadać znajomość kultury judeo-grecko-rzymskiej w społeczeństwach Zachodu). Ale i w ogólniejszym, filozoficznym sensie, uciekamy od przeszłości jako czegoś pewnego. Według Marka Szulakiewicza – który komentuje tu prawdopodobnie m.in. kładącą nacisk na perspektywizm koncepcję Gianniego Vattimo – jednym z elementów tej ucieczki byłaby, paradoksalnie:

[...] potrzeba ciągle nowej przeszłości i stworzenie hermeneutycznego stosunku do tego, co minione, związanego z [...] te[za], że rzeczywistość jest zawsze ujmowana przez nasze interpretacje. Interpretacja łączy, uwspółcześnia, [...] ale jednocześnie neutralizuje normatywizujący sens przeszłości [podkreśl. – K.S.] i pokazuje, że rozumność nie jest [jej] konstytutywną cechą [...]. W ten sposób wszystkie wysiłki skierowane są na tworzenie terażniejszości i „przetrawanie”, ową „grę pozorów”, która umacnia nieokreśloność i bylejałość³⁵.

Sądzę, że w świetle tego, co zostało powiedziane o twierdzeniach Vattimo, powyższą opinię można uznać za niesłuszną

³⁵ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 217–218.

w odniesieniu do hermeneutyki, choć może trafną jako diagnozę rozpowszechnionych postaw. Istotny wydaje się nacisk na doraźność, rozciągnięcie „teraz” i zaznaczanie, iż przeszłość nie jest „rozumna” w sensie: niedopuszczająca sprzeciwu, bo poparta autorytetem *logosu*. Czy zatem dziś możemy czuć się prawdziwie wolni, odcinając się od zbiorowej przeszłości? Okazuje się, że niezależnie od naszego dystansu wobec tradycji, nigdy nie jest on ostateczny z uwagi na wspomnianą ludzką czasowość, skończoność i „upływ”. Ponieważ jesteśmy „zakorzenieni” w języku oraz praktykach społeczeństwa, w które zostaliśmy „wrzuceni”, a krótkość życia nie pozwala nam wydać ostatecznego, ahistorycznego werdyktu co do jego wszelkich potencjalnych *modi*, musimy opierać się na *residuum* istniejącej wiedzy. Jak przypomina Odo Marquard, los, który przypada nam w życiu, jest wycinkiem spektrum; nikt nie przeżywa „wszystkiego” choćby dlatego, że umiera³⁶. Determinuje nas także przeszłość jednostkowa: to, czego zmienić nie można, bo jest dane, a zarazem mogłoby być inne – nasz rodowód, będący „nieuchronnością pozostawiania głównie tym, czym się już było”³⁷.

Wszelako wedle Marquarda żyjemy w przeświadczeniu, że sami kształtujemy warunki swego życia i coś niewykonalnego dzisiaj z pewnością będzie możliwe jutro. Mielibyśmy tu do czynienia z próbą emancypacji od losu w imię zasady, że wszystko można i należy zmienić oraz – mimo porażek nowoczesnych metanarracji – że będzie to progres. (W tej sytuacji tzw. złośliwość rzeczy

³⁶ Zob. O. Marquard, *Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać*, [w:] tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 69.

³⁷ Zob. tenże, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] tegoż, *Rozstanie...*, s. 127–128.

martwych przypomina jeszcze nieuprzątnięte śmieci, codo opanowania). O ile Bóg – wszechmocna podstawa przygodnego stworzenia – zastąpił antyczne fatum, o tyle nowoczesna „siła ludzkiej wolności żywi się [...] bezsilnością Boga”³⁸; na nas spada zadanie tworzenia rzeczywistości, ponieważ Stwórca – *ex definitione* dobry – aby takim być, musi pozostać nieobecny.

Marquard zauważa jednak, że wraz z triumfem ludzkiej wolności następuje powrót fatum: przestajemy pytać o absolutny początek, bo, wchodząc na miejsce Boga, musielibyśmy się stać „pierwszym poruszycielem”, a przecież z racji swej skończoności nie możemy nim być. Nasze życie:

[...] to *interim*: tam, gdzie ono ustaje, jest koniec; ale tam, gdzie się zaczyna, nigdy nie ma początku. Rzeczywistość bowiem – wychodząc ludziom naprzeciw – zawsze już jest „tu oto”, i ludzie muszą do niej nawiązywać. Żaden człowiek nie jest absolutnym początkiem i każdy żyje pośród tego, co zastane, czym nie rozporządza [podkreśl. – K.S.]³⁹.

Do owych rzeczy należą również wzorce, rutyny kulturowe jako „kontyngentne nieuchronności”. Normalnością (naszym *datum*) okazuje się to, co nam się po prostu zdarza, zwykle bowiem (z ludzkiej perspektywy) rządzi naszym życiem przypadek, choćby nawet określać go mianem „spotkania zjawisk z niezależnych łańcuchów przyczynowych”. W takiej sytuacji pozostaje nam filozofia, która uczy, jak żyć pośród niedoskonałości, niepewności i tymczasowości. Warto wspomnieć, że z całkiem innej perspektywy do podobnych wniosków doszedł Lew Szestow:

³⁸ Tenże, *Koniec...*, s. 78.

³⁹ Tamże, s. 81.

Możliwe, że w ludzkich ocenach zjawisk są zarówno elementy konieczne, jak i przypadkowe. Ale [...] zapewne nigdy nie znajdziemy sposobu, by oddzielać jedne od drugich. Ponadto nie wiemy, które z nich są ważniejsze i bardziej prawdziwe. Stąd wniosek: filozofia powinna zarzucić próby odnalezienia *veritates aeternae*. Jej zadaniem jest nauczyć człowieka żyć w niewiedzy⁴⁰.

7. INTERPRETACJA JAKO OCHRONA I PRZEMIANA

Czy filozofii przypada już tylko namysł nad przypadkiem, który zastajemy? Jak postąpić wobec tego, co napotykamy jako spuściznę tradycji (*singularis*), obawiając się z jednej strony zdominowania przez nią, z drugiej zaś – rozproszenia pośród „ofert” różnych dostępnych tradycji (*pluralis*). Marquard twierdzi, że w odniesieniu do pierwszego zagrożenia wyzwoleniem byłaby właśnie interpretacja, gdyż „między nas i ową przeszłość historyczną, która [...] trzyma nas w szachu i niesie, wprowadza ów dystans, pozwalający nam z nią wytrzymać”⁴¹. Z kolei Ricoeur w ostatnich zapiskach nazwał własną religię „przypadkiem zmienionym w przeznaczenie przez nieustanny wybór [podkreśl. – K.S.]”⁴². Taki świadomy wybór własnego losu – niebędnący mechaniczną akceptacją – byłby wypośrodkowaniem między przyjęciem, że tradycje są „wynalezione”⁴³, a tym, że one „wynajdują” nas, co z jednej strony pozwalałoby decydować o sobie w takim zakresie, w jakim to możliwe, z drugiej – wiedzieć, czego

⁴⁰ L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Kontra, Londyn 1983, s. 26.

⁴¹ O. Marquard, *Pytanie...*, s. 129–130.

⁴² P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2008, s. 99.

⁴³ Zob. *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. i F. Go-dyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

się trzymać. Problematyczne okazuje się bowiem zadomowienie w tym, z czym nie łączą nas już więzi, a bodaj nie mniej bolesne niż niecałkowite uwolnienie od brzemienia przeszłości bywa zerwanie *continuum* odbierane przez świadomość jako groźba dezintegracji. Mimo to uciekamy od przeszłości: celowo, ale też bezwolnie poddani przyspieszeniu czasu, jego presji i kompresji.

Tymczasem – przypomina Marquard – historyczna ciągłość stanowi warunek *sine qua non* egzystencji i aktywności, gdyż ze względu na złożoność świata nie możemy zmienić wszystkiego. Tylko wówczas, gdy to, co zastajemy, jest uprzednio dane bez naszego udziału, mamy szansę na jakiegokolwiek uczestnictwo, oto „właśnie szansa życiowa dla ludzi: Ponieważ nie są absolutem, potrzebują tej możliwości nawiązania, w przeciwnym bowiem razie nie mogliby żyć, nie mówiąc już o zmienianiu”⁴⁴. Potrzebujemy zatem swoistego kulturowo-dziejowego zaplecza, by nie troszczyć się o każdą sprawę: abyśmy mogli coś zrobić, wiele musi już być zrobione. Takie przyzwolenie na własne przeznaczenie i bycie dzieckiem swojej epoki nie pociąga za sobą drastycznych ograniczeń wolności tudzież wąsko pojętego konserwatyizmu, lecz zostawia szerokie pole manewru, a równocześnie ratuje nasze człowieczeństwo przed absolutyzacją.

Utarte praktyki okazują się niezbywalne w dobie „oderwania od świata” wywołanego wszechobecnym przyspieszeniem, tradycje zaś nie tyle zniewalają, ile otrzeźwiają z iluzji⁴⁵. Jest to przejaw zmysłu historycznego, który wykształcił się właśnie w nowoczesności, ażeby kompensować coraz szybsze starzenie się doświad-

⁴⁴ O. Marquard, *Koniec...*, s. 83.

⁴⁵ Zob. tenże, *Wiek oderwania od świata? Przyczynek do analiz teraźniejszości*, [w:] tegoż, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 97.

czenia. Gdyby nie rozmaite nośniki pamięci pozwalające nam „zabierać ze sobą” rozmaite historie, nie moglibyśmy w epoce naruszenia ciągłości zaspokoić swej potrzeby zakorzenienia⁴⁶. Im bardziej przyspiesza modernizacja, tym większa także nieodzowność hermeneutyki, niepozwalającej abstrahować od historycznych światów pochodzenia na rzecz „naturalizacji” doświadczenia (jakiej chcą nauki ścisłe) i jego globalizacji, tzn. uniformizacji, które czyniłyby płonnym nasze pragnienie „życia w świecie barwnym, ludzkim i sensownym”⁴⁷.

Hermeneutyka jako filozofia praktyczna – wprowadzając twórcze napięcie między przeszłością a przyszłością – uczy, że trzeba wykraczać poza świat, a zarazem w nim pozostawać. Celem zaś byłoby nie jego opanowanie (człowiek panem i posiadaczem świata, kowalem losu), ale sygnalizowanie, że tam, gdzie „wszystko” zdaje się zrozumiałe, wciąż tkwi wiele z tajemnicy. Świat to bowiem forma „wieści” – nie tylko „jest”, lecz zawsze coś ze sobą przynosi. Do owej wieści interpretacja pozwala się nam ustosunkować: „Filozofowie dziejów tylko na różne sposoby zmieniali świat – parafrazuje Marquard znaną tezę Marksa – chodzi zaś o to, aby go chronić; formą ochrony wprowadzającą najwięcej zmian jest natomiast interpretowanie”⁴⁸. Zmiany owe byłyby owocem emancypacji: nie zgubnej i wbrew pozorom efektywnej. Jeśli (o czym przypomina Vattimo) stanowimy część metafizycznej tradycji, to hasło *sola Scriptura* odnosi się nie do wyróżnionego Słowa, ale całego procesu kulturowego jako takiego: „To nieustanne samo-interpretowanie się *logosu*, który prawdę tkwiącego

⁴⁶ Zob. tamże, s. 96.

⁴⁷ O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, [w:] tegoż, *Apologia...*, s. 107.

⁴⁸ Tenże, *Pytanie...*, s. 124.

w nim przesłania zachowuje jedynie o tyle, o ile nieustannie staje się w stosunku do siebie innym”⁴⁹. Interpretacja jest nieodzowna jako zdolność wprowadzania zmian w to, co nam zagraża, ale zarazem odsyła ona do symboli, pokazujących na „coś więcej”.

Karl Jaspers pisał o ufundowaniu działania i decyzji na tym, co stanowi ich warunek: „Dokonywać wyboru w kręgu możliwości bycia, którą jest egzystencja, znaczy bowiem: móc właściwie być w obliczu transcendencji. Kreowanie [...] siebie z nicościowej arbitralności czy z ogólnej trafności jest fantasmagorią”⁵⁰. Nie działamy zatem *ex nihilo*, lecz zawsze jesteśmy w konkretnej, historycznej relacji wobec tego, co nas przekracza. Chodzi o odnalezienie się w „czymś więcej” i odniesienie do wartości, które łączą porządek serca i rozumu, a przeszłość z nieśmiałą nadzieją. Stąd też głosy, że:

Koło wiedzy i wiary, określone przez nową hermeneutykę, zatacza w kulturze krąg, który wskrzesza *sophos* i postawę religijną (w szerokim, etymologicznym sensie słowa *religio* – więź i *religere* – troskliwe baczenie) jako najbardziej podstawową dla ludzkiej kondycji⁵¹.

Sama religia określana bywa mianem sprzeciwu wobec bezsensu i przypadku. Nie chodzi o tłumaczenie wszystkiego w oparciu o dogmaty czy poszukiwanie arbitralnych rozwiązań. Wspomniany Ricoeur pragnął przecież przywracać sens przez odczytywanie symboli właśnie dlatego, że są one (i poniekąd zawsze pozostaną) niejasne, a więź z tym, do czego się odnoszą, uległa zatarciu.

⁴⁹ P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012, s. 216.

⁵⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 144.

⁵¹ A. Grzegorzczak, *Filozofia nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 360.

8. PODSUMOWANIE

Zdaniem Marquarda misją hermeneutyki byłoby nie tylko uwalnianie od determinant degradującej nas (albo innych, zmarginalizowanych, cierpiących, poddanych opresji) przeszłości, ale również – jednocześnie – „zatrzymywanie tam, gdzie się nie da zatrzymać [...], ratowanie zrozumiałości rzeczy i tekstów w nowych sytuacjach [...], do których się tę ich zrozumiałość dopasowuje”⁵². Stanowiłaby przeto odpowiedź na realia utraty sensu i zadomowienia jako filozofia *modi* bycia w płynnym świecie, którego obraz stale musimy na nowo budować. Przypominałaby człowiekowi Zachodu o odniesionej do historii zasadzie antropicznej: jesteśmy pochodną określonej tradycji – bez której w wymiarze mentalnym nie moglibyśmy żyć – a problematyzującej obecnie samą siebie, byśmy bardziej refleksyjnie nadawali jej sens. Toteż potrzeba nam:

[...] sztuki ponownego osvajania światów pochodzenia [...]. Tą sztuką jest hermeneutyka, interpretacja: za jej pomocą poszukuje się reguły dla tego, co się stało obce, jakiegoś dobrze znanego miejsca, do którego by to wyobcowanie pasowało; a tym obcym jest niemal zawsze jakaś historia. Ludzie bowiem – to ich historie. Historie zaś trzeba opowiadać⁵³.

Przywracają one barwność, swojskość i sens światu, dlatego pozwalają zarówno utożsamić się z tradycją, jak i – dzięki opowiadaniu właśnie – wyzwolić od niej ku twórczej wieloznaczności oferowanej przez interpretację⁵⁴. Nazwałabym ów proces rozpo-

⁵² O. Marquard, *Pytanie...*, s. 132.

⁵³ Tenże, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, [w:] tegoż, *Apologia...*, s. 108.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 110–111.

znawaniem swego przygodnego przeznaczenia jako macierzy; nie w znaczeniu tablicy będącej układem elementów (sztancy), lecz duchowej ojczyzny, do której możemy powracać, która jednak nie determinuje wszystkich wyborów, jakie czynimy, ale pozwala je zrozumieć i scalając, ocalić ich sens pośród upływającego czasu.

ANTHROPIC PRINCIPLE AND HISTORY OF CULTURE. BETWEEN DETERMINISM, TRADITION AND ACCIDENCE

SUMMARY

Tradition has stopped being something accepted in the natural way at present, it is inevitably a subject of reflection. In what degree does it still define us? Should we rid ourselves of it, because it is a burden and limitation? In reference to tradition, comprehended today as something eligible and not longer forming fully human fates, the authoress considers the question of determinism as well as accidence. She looks at it from the perspective of hermeneutics, wondering if in Gadamer's idea the tradition is really predominant and captivating, and also considering the project of Odo Maquard. The philosopher sees the mission of hermeneutics in making changes there, where nothing can be changed, i.e., in our fate, but also in restoring the homeliness of world. The final thought is the reflection on how in the light of those conceptions the religion, understood as human objection against nonsense and accidence, would be located.

KEYWORDS

accidence, destiny, fate, hermeneutics, tradition, Marquard O.