

JAROSŁAW JAKUBOWSKI*

RICOEUR A EGZYSTENCJALNA KONCEPCJA WIECZNEJ TERAŹNIEJSZOŚCI

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, Ricoeur, wieczna terażniejszość
Keywords: existentialism, Ricoeur, eternal present

Wstęp

Artykuł niniejszy stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, jakiego rodzaju relacja zachodzi między filozofią Paula Ricoeura a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości. Koncepcja ta dotyczy zagadnień niewątpliwie wchodzących w obręb zainteresowań francuskiego myśliciela. W szczególności, pierwszoplanową rolę odgrywają w jego twórczości rozważania na temat czasu. Świadczy o tym m.in. trzytomowe dzieło wydane pod znamennym tytułem *Temps et récit (Czas i opowiadanie)*. Biorąc pod uwagę religijne zaangażowanie Ricoeura, przypuszczać można, że kwestia wieczności jako taka nie pozostaje dla niego obojętna. Autor *Konfliktu interpretacji* od lat poświęca wiele uwagi również zagadnieniom egzystencjalnym.

* Jarosław Jakubowski, ur. 1967, doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Akademii Bydgoskiej. Studiował nauki społeczne na WSP w Bydgoszczy, studia podyplomowe w Université de Paris XII (1992–1993), doktorat „Mikołaja Bierdiajewa egzystencjalna filozofia historii” (1999); obecnie zajmuje się współczesną filozofią francuską.

Nie jest, co prawda, reprezentantem tzw. filozofii egzystencjalnej, niemniej jednak we wczesnym okresie swej twórczości pozostawał pod jej znaczącym wpływem, nieprzypadkowo swe pierwsze rozprawy napisał na temat Marcela oraz Jaspersa.

W jakim stopniu wskazane wyżej zainteresowania Ricoeura wiążą się z egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wypada scharakteryzować najpierw samą tę koncepcję. Za jej fundatora uznaje się Sørensa Kierkegaarda, choć jej korzeni można by szukać wcześniej – u Schellinga (pojęcie „centrum”¹), w wielowiekowej tradycji mistycznej, zwłaszcza tej o zabarwieniu neoplatońskim. Wkład Kierkegaarda polega przede wszystkim na tym, że wypracował on pojęcie atomu wieczności (*Pojęcie lęku*)². Zgodnie z koncepcją duńskiego myśliciela doświadczenie atomu wieczności oznacza jakościową intensyfikację chwili. Intensyfikacja taka stanowi egzystencjalną pełnię, „okamgnienie”, urzeczywistnia się ona w czasie „normalnym”, odmierzonym zegarami, lecz zarazem „nie mieści” się w tym czasie, znosząc standardowy podział na przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Terażniejszość wieczności polega na tym, że klasyczny trójpodział czasu przestaje mieć znaczenie, pozostaje „czyste teraz” nie zamieniające się w przeszłość. Inaczej mówiąc, doświadczenie wieczności to przeżycie usytuowania poza czasem, dokonujące się wszakże w czasie. Sytuację tę czytelnie obrazuje metafora geometryczna autorstwa Mikołaja Bierdiajewa³, który zresztą bezpośrednio przywoływał Kierkegaardowskie pojęcie atomu wieczności. Jak wskazuje rosyjski filozof, o ile czas „standardowy” zobrazujemy za pomocą linii, o tyle wieczność powinniśmy określić mianem punktu. Mimo braku rozciągłości punkt taki stanowi jeden z nieskończenie wielu elementów konstytuujących linię, co najważniejsze jednak, można z niego wyprowadzić półprostą, prostopadłą w stosunku do linii. Wejście w ową półprostą to właśnie pogłębienie doświadczenia wieczności, które wszelako nigdy nie oznacza zerwania

¹ Za: M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, Toruń: UMK 1986, s. 58–79.

² S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2000, s. 92–96.

³ Por. N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodzie człowieka*, Paris: YMCA-Press 1972, s. 216–218 (wyd. polskie: *Niewola i wolność człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, s. 186–188).

z linią (doczesnością). Nie mniej sugestywnie charakteryzuje koncepcję atomu wieczności Karl Jaspers, podobnie jak Bierdiajew bezpośrednio nawiązujący do Kierkegaarda. Zdaniem niemieckiego filozofa

doniosły moment [*Augenblick*] – jest jedyną realnością, realnością w ogóle w życiu duchowym. Doniosły moment, jako przeżywany, jest tym, co ostateczne, bezpośrednie, żywe cieleśnie obecne, intensywne, jest totalnością tego, co realne, tym, co jedynie konkretne. Człowiek znajduje egzystencję i absolut ostatecznie tylko w doniosłym momencie, nie zatracając się w przeszłości, bądź przyszłości, w których unieważnia się terażniejszość. Przeszłość i przyszłość są ciemnością, przepaścią niepewności, są czasem bez końca, podczas gdy doniosły moment to zniesienie czasu, obecność wieczności⁴.

„Wieczne teraz” Jaspersa jako wsparcie Marcelowskiej filozofii nadziei?

Odniesienie do filozofii Jaspersa może stanowić obiecujący punkt wyjścia poszukiwań zaplanowanych w niniejszym artykule. Ricoeur poświęcił Jaspersowi aż dwie monografie: *Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947, napisana z M. Dufrenne'm) oraz *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1948). Komentując pierwszą z tych prac, Ricoeur zwraca uwagę, że w ujęciu Jaspersa, podobnie jak i według Kierkegaarda, wieczna terażniejszość łączy się z „wszechobecnością transcendencji”. Francuski myśliciel sądzi jednak, że analizy Jaspersa w tej kwestii cechuje pewnego rodzaju niedostatek. Czy rzeczywiście – pyta Ricoeur – „sugerowana jest [w tym opisie] wieczność Transcendencji? Czy nie jest to raczej przejrzystość świata i egzystencji, to znaczy relacja między bytem w sobie (*l'en-soi*) a jego empirycznym przejawem, która należy raczej do koncepcji szyfrów?”⁵. Ricoeur zarzuca zatem Jaspersowi, że zbyt pochopnie miesza on poziom transcendencji z poziomem szyfrów transcendencji. O ile trafnie odczytujemy intencje Ricoeura, Jaspers powinien jego zdaniem napisać, że w doświad-

⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1954, s. 112. Cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa: KiW 1980, s. 94.

⁵ M. Dufrenne, P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Éditions du Seuil 1947, s. 267–268.

czeniu wiecznej terażniejszości transcendencja nie objawia się wprost, a jedynie pośrednio. Czy powyższa uwaga Ricoeura ma charakter jedynie formalny, to znaczy, czy dotyczy jedynie logiki wywodu Jaspersowskiego, czy też ma również charakter „przedmiotowy” i wyraża własną opinię Ricoeura na temat doświadczenia wiecznej terażniejszości? Z całą pewnością uwaga ta ma charakter formalny, Ricoeur przyznaje to wprost, trudno natomiast jednoznacznie stwierdzić, na ile wyraża ona opinię „przedmiotową” samego Ricoeura. Z kontekstu wynika, że Ricoeur raczej nie ogranicza się w tym przypadku wyłącznie do roli bezstronnego komentatora, prawdopodobnie w jakimś stopniu identyfikuje się nawet z koncepcją wiecznej terażniejszości. Gdyby ją odrzucał, postawiłby pod jej adresem bezpośrednie zarzuty. Tymczasem nie kwestionuje on samej możliwości ani też egzystencjalnej doniosłości doświadczenia „wiecznego teraz”.

W drugiej ze wspomnianych prac Ricoeur porównuje z kolei koncepcję wiecznej terażniejszości z poglądem, który określa (zapewne za Marcellem) mianem „momentanizmu” (*instantanéisme*). Pogląd ten akcentuje sytuację, w której w każdym momencie identyfikuje się z własnym przeżywanym stanem, mogą też (w owym momencie) skonstatować precyzyjnie ów stan. Poszczególne przeżywane stany jawią się niczym odrębne kadry filmowe rejestrowane niejako przypadkowo na jednej wspólnej taśmie filmowej symbolizującej linię czasu. Francuski filozof wskazuje, że momentanizm narażony jest na poważne zarzuty z pozycji przyjmowanej przez Gabriela Marcela. Tak więc człowiek działający „momentalnie” koncentruje się nie na wierności twórczej, trwałości swego zaangażowania w podtrzymanie nadziei lub też złożonej obietnicy, lecz na szczerości w danej chwili⁶. Czy zarzuty sformułowane przez Marcela odnoszą się również do egzystencjalnej koncepcji wiecznej terażniejszości przyjmowanej przez Jaspersa? Ricoeur odpowiada twierdząco, dostrzega on zbieżność między obydwoma koncepcjami. Zarówno jedna, jak i druga charakteryzuje się swoistym „anarchizmem praktycznym”, „atomizmem” oznaczającym naruszenie jednolitości doświadczanego czasu. Co ciekawe, Ricoeur stara się jednak złagodzić przeciwieństwo między koncepcją Jaspersowską oraz Marcelowską. Dostrzega on mianowicie, że „kierkegaardowski wybuch chwili”, propagowany przez Jaspersa, przepełniony jest „bogactwem sen-

⁶ Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris: Éditions du temps présent 1948, s. 112.

su”, obejmującym rozmaite reminiscencje, a także nadzieję⁷. Ta ostatnia uwaga jawi się jako niezmiernie ważna dla naszych rozważań.

Oto Ricoeur łączy koncepcję wiecznej terażniejszości z koncepcją nadziei. Pożytki płynące z takiego połączenia wydają się oczywiste. Z jednej strony, idea „wiecznego teraz” nadaje poszczególnym przeżywanym chwilom egzystencjalną intensyfikację jakościową, z drugiej strony spełnienie tych chwil nadzieją, z definicji nakierowaną ku przyszłości, oznacza przewyżczenie temporalnego atomizmu, wkomponowanie poszczególnych atomów wieczności w jednolitą perspektywę czasową. Czy jednak połączenie owo nie ma charakteru jedynie deklaratywnego? Czy Ricoeur wyjaśnia zasadę, która je umożliwia? Czy łącząc koncepcję „punktową” z koncepcją „ciągłości” wyznaczonej poprzez nadzieję, nie popada z definicji w sprzeczność? Idzie o to, że poszczególne momenty wiecznej terażniejszości, wkomponowane w perspektywę nadziei, tracą niejako swą autonomię, stają się jak gdyby jakościowo wtórne w stosunku do momentu urzeczywistnienia nadziei, bądź w stosunku do całości trwania w wierności, a zarazem w nadziei. Niestety, w przywoływanej rozprawie Ricoeura nie znajdujemy żadnych dodatkowych wyjaśnień na ten temat, dlatego też w poszukiwaniu ewentualnej odpowiedzi wypada prześledzić inne jego dzieła. Niezmiernie istotny komentarz znaleźć można natomiast w słynnym artykule *Wolność na miarę nadziei*, zawartym w programowym dziele Ricoeura *Konflikt interpretacji*. Francuski myśliciel podejmuje tam m.in. kwestię zależności zachodzącej między tytułową „wolnością na miarę nadziei” a nagłośnioną przez Kierkegaarda decyzją egzystencjalną. Pamiętając, że według Kierkegaarda decyzja egzystencjalna, czyli osławione „albo-albo”, dokonuje się właśnie w sferze „wiecznego teraz”, możemy chyba uznać, iż komentarz na jej temat odnosi się wprost do naszych rozważań.

Zmiana stanowiska: konstatacja źródłowego rozdźwięku między „wiecznym teraz” a „namiętnością do możliwości”

W przeciwieństwie do swych wczesnych prac Ricoeur wypowiada się na temat eksponowania „decyzji egzystencjalnej” ze znaczącym dystansem. Co więcej, sytuuje decyzję egzystencjalną na biegunie przeciwnym

⁷ Tamże, s. 130.

w stosunku do nadziei. W jaki sposób uzasadnić tak wyraźną zmianę jego stanowiska? Krytyka „decyzji egzystencjalnej” pojawia się w kontekście rozważań Ricoeura na temat eschatologicznego wymiaru nadziei, dlatego też nasuwa się przypuszczenie, że zmiana uwarunkowana została po prostu względami religijnymi. Ricoeur, nie tający swego religijnego zaangażowania, podejmuje kwestię egzystencjalnej interpretacji Biblii, wskazując, że może ona oznaczać zatarcie wymiaru eschatologicznego. Tak więc zawężenie przesłania biblijnego do egzystencjalnego wezwania (charakterystyczne dla interpretacji Kierkegaarda oraz Bultmanna) wiąże się z „ogromnym ryzykiem sprowadzenia bogatych treści eschatologicznych do jednorazowości poszczególnych decyzji kosztem aspektów czasowych, historycznych, wspólnotowych, kosmicznych, zawartych w nadziei pokładanej w zmarłychwstaniu”⁸.

Czy wskazanie kontekstu teologicznego⁹ wyjaśnia w sposób wyczerpujący krytyczne stanowisko Ricoeura na temat możliwości powiązania decyzji egzystencjalnej oraz nadziei? Czy dokonane przez Ricoeura, wskazane wyżej, rozstrzygnięcia na płaszczyźnie teologicznej nie idą w parze z rozstrzygnięciami, które moglibyśmy określić mianem filozoficznych? Inaczej mówiąc, czy Ricoeurowskich rozważań na temat prymatu biblijnej nadziei nad egzystencjalnym „wiecznym teraz” nie dałoby się zinterpretować w kategoriach czysto filozoficznych? Wydaje się, iż na ostatnie dwa pytania można odpowiedzieć twierdząco. Przede wszystkim, wykazując niedostatki „egzystencjalnej decyzji” Ricoeur wyraża przypuszczenie, iż może być ona uwikłana w sięgające Parmenidesa uwielbienie dla samego „jest”. Praktyczna konsekwencja takiego uwielbienia to z kolei, jak sądzi Ricoeur, „etyka wiecznej terażniejszości”, propagująca bezwzględłą afirmację bytu „tu i teraz”, deprecjonująca przeszłość i przyszłość. Nowożytny echa takiej etyki można odnaleźć, jak wskazuje Ricoeur, u Spinozy, lecz także u Nietzschego („tak dla istnienia”) i Freuda¹⁰. Ostateczną konsekwencją etyki „wiecznej terażniejszości” jawi się podporządkowanie koniecz-

⁸ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris: Éditions de Seuil 1969, s. 398 (wyd. polskie: *Wolność na miarę nadziei*, tłum. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 282–283).

⁹ Ricoeur przyznaje się m.in. do inspiracji „teologią nadziei” wypracowaną przez Jürgena Moltmanna.

¹⁰ Tamże, s. 398–399 (wyd. polskie, s. 283).

ności. Tak więc ten, kto znajduje się w sytuacji „albo–albo” i nie uchyla się od wyboru, przyjmuje w istocie postawę „quasi-stoicką” w tym sensie, iż mężnie znosi konieczność, a konkretnie – konieczność wyboru¹¹. Nie podejmując na razie dyskusji z tą dość kontrowersyjną interpretacją decyzji egzystencjalnej w duchu stoickim, zwróćmy uwagę, że również w biblijnym przesłaniu nadziei, z którym identyfikuje się Ricoeur, zawarte są ważne treści filozoficzne. Otóż sam Ricoeur określa prymat biblijnej nadziei (a zarazem związanej z nią obietnicy) nad „filozofią wiecznego teraz” jako prymat „nadchodzi” nad „jest”. Z pewnym uproszczeniem można zatem uznać, że filozofia zainspirowana „teologią nadziei” akcentuje „przyszłość”, natomiast filozofia wiecznego teraz „poczasiowość”, czyli właśnie wieczność. Co ciekawe, opowiadając się za stanowiącą horyzont nadziei „przyszłością”, Ricoeur odwołuje się ponownie do Kierkegarda (!), prezentowanego tym razem jako myśliciela, który propaguje „namiętność do możliwości”, tzn. zwrot ku „przyszłości”. Tak oto Kierkegaard pojawia się w jednym i tym samym artykule Ricoeura jednocześnie niejako po obu stronach barykady – z jednej strony jako zwolennik „wiecznego teraz”, z drugiej strony jako zwolennik filozofii „przyszłości”.

Jakie cele filozoficzne stawia sobie Ricoeur, przypisując Kierkegardowi tak dwuznaczną rolę w tej kwestii? Przypuszczalnie chodzi mu o wskazanie pewnej źródłowej niespójności tkwiącej w poglądach Kierkegarda, której znaczenie ma wszakże charakter bardziej uniwersalny, odnoszący się również do innych koncepcji egzystencjalnych. Na pozór nie ma żadnego problemu: ten, kto dokonuje egzystencjalnego wyboru, ma przecież przed sobą każdorazowo różne (*notabene* tylko dwie) możliwości. Sytuacja „albo–albo” oznacza wybór jednej (z dwu) możliwości, nie ma zatem żadnej niespójności w łączeniu decyzji egzystencjalnej z „namiętnością do możliwości”. Ricoeur chce jednak chyba pokazać, iż nie da się z taką samą mocą akcentować decyzji egzystencjalnej oraz namiętności do możliwości. Albo bowiem będziemy eksponować sam akt wyboru, dokonywany „tu i teraz”, niejako „poza czasem” (atom wieczności), albo też będziemy eksponować znaczenie „przyszłości” wynikającej z wyboru tej lub innej możliwości.

¹¹ Postawę quasi-stoicką Ricoeur dostrzeże nie tylko u wspomnianych wcześniej autorów, takich jak Nietzsche i Freud, lecz również w *Byciu i czasie* Heideggera. W przypadku Heideggera dotyczy ona jednak, jak pisze Ricoeur, postawy wobec śmierci. Zob. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, Paris: Éditions du Seuil 1983, s. 159.

Akcent zawsze „ześlizguje się” w jedną lub drugą stronę, w ostatecznym rozrachunku trzeba dokonać wyboru między wiecznością a „przyszłością”¹². Droga egzystencjalnej filozofii „wiecznego teraz” oraz filozofii nadziei rozchodzi się. Wraz z tym rozejściem rodzi się jednak kolejne ważne pytanie.

Problem uzasadnienia prymatu filozofii nadziei nad egzystencjalnym „wiecznym teraz”

Dlaczego Ricoeur, skonstatowawszy źródłowy rozdźwięk między egzystencjalną filozofią wiecznej terażniejszości a filozofią nadziei, opowiada się tak jednoznacznie po stronie tej ostatniej? Odpowiedź na powyższe pytanie, kluczowa dla niniejszych rozważań, nie jest bynajmniej oczywista, o ile tylko będziemy pamiętać, że szukamy uzasadnienia na płaszczyźnie filozoficznej, a nie teologicznej. Dlatego właśnie nie możemy zadowolić się cytowanym wcześniej stwierdzeniem, że „wieczne teraz” zatraca eschatologiczny wymiar nadziei.

Podstawowy argument filozoficzny, istotny z punktu widzenia Ricoeura, staje się czytelny dopiero w świetle kolejnych jego dzieł. W cytowanym artykule *Wolność na miarę nadziei* można go wyczytać jedynie „między wierszami”, odgrywa on tam rolę milczącego założenia, nie wyrażonego wprost. Idzie o problem tożsamości osobowej, któremu Ricoeur od lat poświęca wiele uwagi, a który w jego późnych pracach zyskuje wręcz pierwszoplanowe znaczenie. Wydaje się, że koncepcja nadziei zdecydowanie lepiej niż „egzystencjalna filozofia wiecznego teraz” współbrzmi z poszukiwaniami prowadzonym w tym zakresie przez francuskiego myśliciela.

¹² „Możliwość” ujmowana jest przez Kierkegaarda nie tylko „przedmiotowo”, jako jeden z dwóch biegunów alternatywy „albo–albo”, lecz również „metapoziomowo”, jako „możliwość możliwości” (zob. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 49). Idzie w szczególności o to, że wybierając jedną z dwu możliwości, wybieram zarazem (niejako na metapoziomie) siebie, jako tego, który wybiera (zob. S. Kierkegaard, *Albo–albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN 1982, s. 222–223, 277, 287–288). Tym samym sytuacja „albo–albo” odsłania źródłową możliwość wyboru różnych możliwości. Niemniej jednak przywołanie pojęcia „możliwości możliwości” nie rozwiązuje chyba problemu rozpatrywanego w niniejszym artykule. Trudno bowiem akcentować z taką samą mocą usytuowanie „wobec” możliwości możliwości, jak i samo urzeczywistnianie owej możliwości możliwości (czyli dokonywanie aktu metawyboru).

Aby się o tym przekonać, warto przyrzeć się zwłaszcza wspomnianej już we wstępie trzytomowej pracy *Le temps et récit*.

Ricoeur, nawiązując do Hannah Arendt, rozwija w tym dziele koncepcję tożsamości narratywnej. Zgodnie z tą koncepcją, aby określić tożsamość osobową, trzeba w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na sprawstwo działania. Jak pisze Ricoeur, wskazać tożsamość pewnej jednostki, bądź też społeczności, oznacza to samo, co odpowiedzieć na pytanie: „Kto wykonuje dane działanie? Kto jest działającym, autorem?”¹³. Odpowiedź na powyższe pytania może mieć z kolei charakter jedynie narratywny. Formułowanie takich odpowiedzi to w istocie opowiadanie życia¹⁴. Pominięcie znaczenia narracji powoduje, że problem tożsamości osobowej nabiera charakteru antynomicznego. Albo zakłada się dogmatycznie istnienie podmiotu substancjalnego identycznego z sobą samym w każdym z przyjmowanych przezeń stanów, albo też, idąc tropem Hume’a i Nietzschego, zastępuje się podmiot substancjalny różnorodnością stanów wolicjonalnych, emocjonalnych, poznawczych. Koncepcja tożsamości narratywnej z jednej strony unika wskazywanej przez Hume’a pułapki substancjalności podmiotowej, z drugiej natomiast nie wikała się w Hume’owski atomizm psychologiczny. Podmiot narratywny, czyli „ten, kto pisze, a zarazem odczytuje swoje życie”, cechuje zarówno różnorodność, jak i jednolitość. Różnorodność podmiotu narratywnego wyznaczana jest przez wielorakość zdarzeń życiowych, jednolitość natomiast wyraża się poprzez umiejscowienie tych zdarzeń w obrębie spójnej opowieści.

Czy opowieść taka nasycona jest pierwiastkiem temporalnym? Ricoeur odpowiada na powyższe pytanie twierdząco. Nie dlatego jednak, że opowieść wyraża ideę następstwa. Chodzi o to, iż stanowi ona akt konfigurujący, który z prostego następstwa zdarzeń tworzy formy czasowe zorganizowane w dynamiczne, zamknięte całości¹⁵. Ramy owych całości określone są przez jakościowy początek i koniec ciągu zdarzeniowego nacechowanego swoistą dramaturgią. Znajomość specyfiki temporalnego wymiaru opowieści pozwala uchwycić różnicę zachodzącą między koncepcją toż-

¹³ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, Paris: Éditions du Seuil 1985, s. 442.

¹⁴ Tamże, s. 443.

¹⁵ P. Ricoeur, *Le temps raconté par Paul Ricoeur*, [w:] „Le Courrier de l’Unesco” (numer „Regards sur le temps”), s. 11–15. Za: M. Gillbert, *L’identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Genève: Labor et Fides 2001, s. 83.

samości narratywnej a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości. Przede wszystkim tożsamość narratywna nie jest budowana w oparciu o „punktowe” doświadczenie wieczności, lecz na podstawie ciągłości o charakterze teleologicznym. Na gruncie egzystencjalnego przeżycia nieporównanie trudniej budować tożsamość osobową, niełatwo bowiem znaleźć zasadę łączącą poszczególne *Augenblick*. Niebezpieczeństwo momentanizmu wciąż pozostaje niezazegnane¹⁶.

Różnice zachodzące między Ricoeurowską koncepcją tożsamości osobowej a egzystencjalną koncepcją wiecznej terażniejszości ujawniają się jeszcze bardziej w świetle analiz zaprezentowanych przez francuskiego myśliciela w słynnym dziele *Soi-même comme un autre* (*O sobie samym jako o innym*). W pracy tej filozoficzna koncepcja nadziei, a zarazem obietnicy, zyskuje dodatkowe uzasadnienie. Ricoeur stwierdza bowiem, że obietnica (a także nadzieja na jej spełnienie) stanowi podstawę tożsamości osobowej we właściwym sensie tego słowa. Zgodnie z argumentacją Ricoeura jestem sobą, o ile dotrzymuję obietnicy. Tożsamość taką, określaną przez Ricoeura mianem *ipse* trzeba odróżnić od tożsamości w znaczeniu niezmienności określanej jako *idem*. Tożsamość *idem* ma charakter numeryczny – umożliwiającą identyfikację poprzez pewne stałe cechy (np. kod DNA lub odciski linii papilarnych), tożsamość *ipse* wyraża z kolei trwałość w sensie jakościowym. Aby dotrzymać obietnicy, nie muszę być identyczny w sensie numerycznym, zmieniam się, a zarazem jestem sobą dzięki swojej wierności.

Formułując koncepcję tożsamości osobowej Ricoeur nie wyrzeka się bynajmniej swych wcześniejszych analiz na temat tożsamości narratywnej. Zmienia się jedynie kontekst, w którym umieszczona zostaje ta ostatnia. Kontekst ten to właśnie przestrzeń zawarta między biegunami *idem* i *ipse*. Tożsamość narratywna pełni funkcję pośredniczącą między obydwoma biegunami¹⁷. Na czym polega ta funkcja? Z jednej strony tożsamość narracyjna narratywizuje *idem*, nadając mu dynamikę i krusząc skostniałość niezmienności. Z drugiej strony narratywizuje ona *ipse*, nadając mu rysy trwałego charakteru. Przy okazji Ricoeur stanowczo zaprzecza, jakoby narracja z definicji była osadzona jedynie w przeszłości i odcięta od przyszłości.

¹⁶ Ricoeur doszukuje się momentanizmu m.in. w kartezjańskim *cogito*. Por. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, s. 18 (wyd. polskie: *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 16.

¹⁷ Por. tamże, s. 176 (wyd. polskie s. 245).

Według Ricoeura przeszłość narracji to jedynie quasi-przeszłość: „wśród zdarzeń opowiedzianych w czasie przeszłym znajdują się projekty, oczekiwania, przewidywania, dzięki którym protagoniści opowieści kierują się ku swojej śmiertelnej przyszłości”¹⁸. Nawet gdybyśmy wzięli pod uwagę opowieść w sensie literackim (powieść), nie zamyka ona czytelnika w czasie przeszłym¹⁹. Analogicznie, odczytywanie swojego własnego życia pod kątem narracyjnym również pozostaje w ścisłym związku z decyzjami odnoszącymi się do przyszłości.

Powyższe uwagi Ricoeura raz jeszcze jednoznacznie wskazują, że odcina się on od koncepcji wiecznej terażniejszości. Akty decyzyjne nie stanowią celu samego w sobie, są natomiast instrumentem modyfikującym przyszłość. Prymat przyszłości nad „jest” egzystencjalnego „wiecznego teraz” pozostaje utrzymany.

Zakończenie

Jak ocenić Ricoeurowską argumentację wymierzoną przeciwko egzystencjalnej koncepcji wiecznej terażniejszości? Z pewnością oparta jest ona na bardzo solidnych podstawach. Gwarancją tej solidności jest uzasadniana na wielu płaszczyznach koncepcja tożsamości osobowej, zaprezentowana w *Temps et récit* oraz w *Soi-même comme un autre*. Odchodząc od tej koncepcji, francuski myśliciel trafnie wychwytuje jej najsłabszy punkt, mianowicie brak zasady umożliwiającej budowę uniwersalnej koncepcji tożsamości osobowej, funkcjonującej nie tylko w obrębie danego momentu. Niemniej jednak, łącząc egzystencjalne „wieczne teraz” ze statycznym Parmenidesowym „jest” i przeciwstawiając je dynamicznemu „nadchodzi”, upraszcza sobie nieco zadanie i ulega chyba pewnemu schematyzmowi. Uproszczenie to wynika być może stąd, że autor *Konfliktu interpretacji* zawęży faktycznie egzystencjalne „wieczne teraz” do decyzji „albo–albo”. Tymczasem egzystencjalne „wieczne teraz” może urzeczywistniać się również w innej postaci, z definicji dynamicznej. Dość przywołać chociażby egzystencjalny akt twórczy, który wspomniany we wstępie Mikołaj Bierdiajew czyni przewodnim motywem swojej filozofii. Rosyjski myśliciel

¹⁸ Por. tamże, s. 192–193 (wyd. polskie s. 269–270).

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, s. 447.

porównuje akt twórczy do wybuchu wulkanu rozrywającego skostniałą powierzchnię ziemi. Co więcej, według Bierdiajewa akt twórczy wyraża najgłębszą treść religijną, symbolizuje przebóstwienie świata. Zastanawiająca jest różnica między religijną wizją Bierdiajewa i Ricoeura, zwłaszcza jeśli bierze się pod uwagę, że każda z tych wizji idzie w parze z zasadniczymi rozstrzygnięciami na płaszczyźnie filozoficznej. Tak więc, o ile zdaniem Bierdiajewa Królestwo Boże urzeczywistnia się „tu i teraz” w świecie doczesnym²⁰, o tyle według Ricoeura ma zostać zbudowane dopiero w nieokreślonej przyszłości. Tym samym Bierdiajew maksymalnie dowartościowuje świat „tu i teraz”, lecz cena, którą musi zapłacić, to problemy z przewyciężaniem momentanizmu. Ricoeur natomiast deprecjonując w porównaniu z Bierdiajewem „tu i teraz” świata, akcentuje jego ciągłość. Przestrzeń między obydwoma wizjami rodzi napięcie, które nadal może być ożywcze z religijnego i filozoficznego punktu widzenia.

RICOEUR AND THE EXISTENTIAL CONCEPTION OF THE ETERNAL PRESENT

Summary

According to the analysis presented in this article, in Paul Ricoeur's works there is an evident evolution of views on the existential conception of the eternal present. The direction of this evolution is not accidental. Its stages are marked out by acceptance, expressed in the early Ricoeur's works (monographs about Jaspers and Marcel), and then more and more evident distancing from this conception. The change in Ricoeur's view is related to his indirectly demonstrated conviction that the existential conception of the eternal present and the future-centered philosophy of hope are reconcilable. This statement becomes clearly evident in the light of the Ricoeur's considerations on personal identity in his later works. The existential conception of the eternal present merely indicates a momentary "point" identity, reduced to individual "atoms of eternity". Based on this conception, it is difficult to develop a principle that binds together these individual "atoms of eternity" into the perspective of a uniform "self". However, the philosophy of hope may be easily correlated with the concept of the personal identity based on the fidelity to established commitments that guarantee the quality personal endurance despite the physical changes.

²⁰ Zob. np. N. Bierdiajew, wyd. cyt., s. 221 (wyd. polskie s. 191).