

# Jarosław A. Sobkowiak

---

## Transcendencja osoby w egzystencji ku nadziei według Paula Ricoeura

---

Studia Theologica Varsaviensia 39/1, 89-119

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAROSŁAW A. SOBKOVIK MIC

## TRANSCENDENCJA OSOBY W EGZYSTENCJI KU NADZIEI WEDŁUG PAULA RICOEURA

Po naszkicowaniu koncepcji osoby jako „podmiotu” i „miejsca” życia moralnego<sup>1</sup>, charakteryzującej się dynamiką wewnętrzną wyrażoną w dialektycznie rozumianej tożsamości, należałoby konsekwentnie poddać refleksji osobę w jej dynamizmie zewnętrznym, znajdującym szczególnie wyraz w przekraczaniu płaszczyzny czasowej. Rodzi to następujące pytania: Jaka jest prawdziwa konstytucja osoby? Czy perspektywa czasowa odsłania bardziej strukturę, czy tajemnicę osoby? Co powinno stanowić istotę życia moralnego: to, co bezpośrednio doświadczane czy raczej to, co przeczuwane w oparciu o pełną koncepcję bytu i wpisana w byt obietnicę?<sup>2</sup> Wreszcie pytanie nieco retoryczne: Czy można by stworzyć historię życia osoby, wyrażoną stwierdzeniem *Historia życia człowieka, który niczego się nie spodziewał?*<sup>3</sup> Wszystkie te pytania naprowadzają na znaczenie opowiadania w poznawaniu osoby. Opowiadanie wykazuje jednak pewne ograniczenia, zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia czasu. Co zatem ostatecznie pozwoli udzielić odpowiedzi na powyższe pytania? Wydaje się, że odpowiedź tkwi w pojęciu nadziei.

<sup>1</sup> Por. J.A. Sobkowiak, *Koncepcja osoby jako >podmiotu< i >miejsca< moralności według Paula Ricoeura*, STV 38(2000) nr 1, s. 156-183.

<sup>2</sup> Motto do niniejszego artykułu mogą stanowić słowa M. Philiberta: *Nadzieja otwiera to, co system chciałby zamknąć. Przypomnijmy sobie piękne sformułowanie Charlesa Péguy z „Noty związanej”. Wyjaśniliśmy, że w filozofii nie chodzi o to, czy ma się rację czy nie, a jeszcze mniej czy ma się rację przeciw komuś innemu, Péguy dorzuca: „Mówmy jedynie o filozofii bardziej stanowczej, jak u Kartezjusza, albo głębszej, albo uważniejszej, albo pobożniejszej. Albo bardziej swobodnej. Mówmy o filozofii surowej. Albo o filozofii szczęśliwej...” Ricoeur; wiemy sobie – i również jego czytelnik, wypełniony wdzięcznością i podziwem – mogliby razem powiedzieć: mówmy nade wszystko o filozofii otwartej – M. Philibert, *Paul Ricoeur czyli wolność na miarę nadziei. Szkice o twórczości i wybór tekstów*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 139.*

<sup>3</sup> Słowa, które cytuje S. Cichowicz we *Wstępie* do książki – P. Ricoeur, *Podług nadziei: odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 9 (dalej cytowane jako *Pri*).

## I. ŻYCIE JAKO CZAS OPOWIADANY

Zanim zrozumie się życie jako czas opowiadany, najpierw należy uświadomić sobie, czym jest czas. Ricoeur odwołuje się do dwóch koncepcji czasu. Pierwsza, augustyńska, przeciwstawia się zdecydowanie obiektywnej koncepcji czasu. Czas jest raczej rozumiany w perspektywie indywidualnie istniejącej duszy i wchodzi w świat wraz ze stworzeniem. Druga, która wywarła wpływ na rozumienie czasu to koncepcja Arystotelesa. Według niego *czas jest ilością ruchu ze względu na „wcześniej” i „później” i jest ciągłością, bo jest atrybutem tego, co ciągle*.<sup>4</sup> Jest w pewnym stopniu imitacją nacechowaną zmiennością nieziennej wieczności.<sup>5</sup> I właśnie w tak rozumiany czas wpisuje się człowiek opowiadający swoją egzystencję.

### 1. OGRANICZENIA ETYKI NARRACYJNEJ

Już przy bliższej analizie sformułowania powyższego tytułu rodzi się pytanie o związek narracji i transcendencji. Narracja jest opowiadaniem pewnego doświadczenia – jest odwołaniem się do mądrości praktycznej. Natomiast transcendencja zakłada nie tylko to, czego człowiek doświadcza czy przeczuwa, ale również to, co przychodzi do niego z zewnątrz a co sprawia, że mówiąc o tajemnicy może wskazywać na jej sens. Sens jednak nie jest fikcyjną ideą, lecz wyciąganiem pewnych wniosków na przyszłość z historii minionej. Narracja korzystająca z transcendencji byłaby życiem korzystającym jednocześnie ze Starego i Nowego. Byłaby tym, co św. Paweł nazywa „rozumieniem wiary” – byłaby po prostu nadzieją.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Problematykę czasu przywołuje Ricoeur w *Temps et Récit*, t. 3, Paris 1985, s. 439n (dalej cytowane jako TR 3). Jest ona odwołaniem się do koncepcji *distensio animi* św. Augustyna. Rozumienie czasu u Arystotelesa cytuję według *Fiz.* IV 220 a 28-29.

<sup>5</sup> Por. TR 3, s. 448.

<sup>6</sup> Wydaje się, że można zastosować do rozumienia konkretnego życia to, co Ricoeur stosuje do wyjaśnienia jednoczącego sensu dziejów. Pisze on: *Qu'est-ce qui autorise le chrétien à parler d'un sens, bien qu'il se retranche dans le mystère? Qu'est-ce qui l'autorise à dépasser ce plan de l'ambiguïté ou l'histoire peut bien où mal tourner, ou sur la trame du progrès peuvent broder des civilisations qui naissent où meurent? Cela a-t-il un sens total? C'est la foi dans la Seigneurie de Dieu qui, pour le chrétien, domine toute sa vision de l'histoire; si Dieu est le Seigneur des vies individuelles il est aussi celui de l'histoire: cette histoire incertaine, grande et coupable, Dieu la tourne vers Lui. Plus précisément je crois que cette Seigneurie constitue un >sens< [...] puisque nous pouvons y discerner par exemple un certain dessein pédagogique de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, puisque les grands événements chrétiens – mort et résurrection – forment un rythme accessible à ce que saint Paul appelle >intelligence de la foi< – P. Ricoeur, *Le christianisme et le sens de l'histoire*, w: *Histoire et Vérité*, Paris 1990, s. 94 (dalej cytowane jako HV).*

To właśnie w tym kontekście należy upatrywać ograniczeń etyki narracyjnej.

Ograniczenia te nie dotyczą w pierwszym rzędzie narracji jako takiej, lecz zbudowanej na jej fundamencie etyki. Należy zatem powiedzieć, że ograniczenia te dotyczą charakteru normatywnego narracji – etyki narracyjnej. By jednak zrozumieć istotę tych ograniczeń należy najpierw przybliżyć czym jest etyka narracyjna.<sup>7</sup> Jest ona przede wszystkim związkem etyki i życia wyrażającym się na polu działania opowiadanego. Otóż poprzez stworzoną fabułę człowiek może oglądać własne życie i uznawać siebie za lepszego lub gorszego od prezentowanych bohaterów.<sup>8</sup> I właśnie w tym tkwi aspekt moralny narracji. Sprawia ona, że człowiek zaczyna być „człowiekiem według...”, określonych wzorców, norm i zachowań.<sup>9</sup> W ten sposób czas ludzkiego życia i działania staje się czasem *a-chronicznym*, tzn. wyłączonym z prostej kategorii czasu abstrakcyjnego.<sup>10</sup> Czas ten jednak staje się również czasem *a-strukturalnym*, zarówno w odniesieniu do metody strukturalizmu jak i struktury językowej. Celem bowiem analiz strukturalnych jest przede wszystkim wyjaśnianie. Życie ludzkie zaś potrzebuje o wiele bardziej drugiego elementu: rozumienia. Inaczej mówiąc, chodziłoby w narracji również o to, by odnieść wewnętrzną strukturę sensu do rzeczywistości życia. Mówiąc zatem o etyce narracyjnej i jej ograniczeniach należałoby przede wszystkim powiedzieć, że nie może ona z pewnością być etyką normatywną, gdyż opowiada tylko *coś o czymś*. Może natomiast być rozumiana i przyjęta jako wskazanie pewnego możliwego modelu życia.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Odwołuję się do studium P. Kempa, poświęconego etyce narracyjnej P. Ricoeura – por. P. Kemp, *Pour une éthique narrative*, w: J. Greisch, R. Kearney (red.), *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, s. 337-356 (dalej cytowane jako *MRH*). Znaczenie narracji dla opowiadania życia jest istotnym elementem w myśli Ricoeura. Dla niego bowiem *le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle* – S. Bonzon, Paul Ricoeur. *Temps et récit: une intrigue philosophique*, RTP 119(1987/III), s. 342.

<sup>8</sup> Por. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. 1, Paris 1983, s. 89-92 (dalej cytowane jako *TR 1*); P. Kemp, *Pour une éthique narrative*, art. cyt., 342.

<sup>9</sup> Por. *TR 1*, s. 95.

<sup>10</sup> Por. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. 2, Paris 1984, s. 88 (dalej cytowane jako *TR 2*).

<sup>11</sup> Na temat koncepcji gramatyki narracyjnej A.J. Greimasa – por. P. Ricoeur, *La grammaire narrative de Greimas*, w: P. Ricoeur, *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, s. 387-419 (dalej cytowane jako *L 2*). Do lepszego zrozumienia ograniczeń etyki narracyjnej może pomóc analiza metody strukturalnej przeprowadzona przez P. Ricoeura, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, Forth Word 1976. Zob. także krótki komentarz K. Rosner, Paul Ricoeur. *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, Warszawa 1994, s. 341-347.

Problematyka etyki narracyjnej stanowi istotną kwestię, gdyż usiłuje znaleźć złoty środek pomiędzy etyką ujednoliconych norm i zasad prawa naturalnego a drugim skrajnie pojętym rozumieniem etyki – etyką sytuacyjną. Płaszczyzna życia moralnego musi być zawsze rozpatrywana jako całość, a na całość składają się zarówno normy jak i doświadczenie konkretne. Jeśli więc mówić o swoistej strukturze w odniesieniu do życia moralnego, to byłaby ona połączeniem normatywności i wyrosłej z doświadczenia – przejawiającej się w narracji – twórczości. W tym kontekście każdy kolejny krok narracji, byłby kolejnym krokiem „ku poprawie” moralnej kondycji człowieka.<sup>12</sup>

Czy jednak można zaryzykować tezę, jaką za D. Carr'em stawia P. Kemp, iż życie stanowi jedną narracyjną całość? Wydaje się, że jest wiele racji w tym stwierdzeniu, jednak człowiek może opowiadać swoje życie, lecz z wyłączeniem początku i końca. Początek jest nieznanym, zaś opowiadanie końca jest przywilejem innych. Gdyby zatem przyjąć, że życie, po to, by było opowiadaną całością musi zawierać początek, wypełnienie i koniec, wtedy rodzi się pytanie: gdzie szukać początku i końca, jeśli w opowiadającym życiu nie są one uchwytne? P. Kemp, idąc tym razem za A. MacIntyrem upatruje owych brakujących elementów w normach, cnotach, standardach, a najogólniej w tradycji, w którą wpisuje się ludzkie życie.<sup>13</sup> Na tym też polega istotny wkład tradycji chrześcijańskiej, łączącej życie jako całość w rozumieniu zarówno wertykalnym jak i horyzontalnym.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Podobne ujęcie można znaleźć w relacji prawa naturalnego do nowego prawa u D. Mieh. W prezentowanym artykule usiłujemy zrozumieć, czy podobny typ refleksji można by odnieść do etyki narracyjnej – por. D. Mieh, *Norma moralna a autonomia człowieka. Problem moralnego prawa naturalnego i jego związek z nowym prawem*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 146.

<sup>13</sup> Por. P. Kemp, *Pour une éthique narrative*, art. cyt., s. 346-347. Całościowo rozumiana tradycja mogłaby wydatnie pomóc w rozumieniu istoty człowieka. Byłaby ona możliwością przejścia od obecnego stanu człowieka do jego prawdziwego celu. Inaczej nie będą zrozumiałe ani obiektywne normy moralne, ani też samo doświadczane życie. Oderwanie życia od celu było początkiem buntu zarówno katolickiej jak i protestanckiej myśli etyczno-moralnej – por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 115n.

<sup>14</sup> W takim ujęciu z jednej strony nadzieja na zrozumienie ludzkiego życia jako całości przebiega w płaszczyźnie wertykalnej – *Dlatego Bóg, pragnąc okazać ponad wszelką miarę dziedzicom obietnicy* [określenie to wskazuje na dynamiczny charakter tradycji] *niezmienność swego postanowienia, wzmocnił je przysięgą, abyśmy przez dwie rzeczy niezmiennie co do których niemożliwe jest by skłamał Bóg, mieli trwałą pociechę, my, którzyśmy się uciekli do uchwycenia zaofiarowanej nadziei* – Hbr 6,17-18. W płaszczyźnie horyzontalnej zaś można ją rozumieć tak jak Ricoeur rozumie rolę innego w rozumieniu siebie. Trafnym komentarzem wydaje się być tekst J. Daniélu: *Dość często ujmujemy nadzieję zbyt indywidualistycznie, jakby dotyczyła ona tylko naszego zbawienia.*

Powyzsza refleksja ukazuje z jednej strony konieczność i ważność etyki narracyjnej, z drugiej zaś jej ograniczenia. Wskazuje również, że w życiu moralnym mają miejsce pewne przejawy przemocy, destrukcji, a nawet autodestrukcji. To właśnie ze względu na nie moralność potrzebuje prawa. Jednak i prawo musi odwoływać się do czegoś bardziej fundamentalnego. W ten sposób dochodzi się niezawodnie do przekonania, że u podstaw moralności znajduje się zwyczaj jako pewien sposób życia polegający na życiu według tego, co można nazwać mądrością praktyczną czy życiową. Etyka narracyjna pomimo wielu zalet – chociażby rozumienie innego jako innego i siebie w swojej inności cielesności i sumienia – objawia jednak poważne braki. Do podstawowych można zaliczyć szeroko rozwiniętą fazę intuicyjnych przeświadczeń, jak również szeroko rozwiniętą fazę opisową, a ograniczoną do minimum fazę normatywną.<sup>15</sup>

## 2. CZAS JAKO JEDNOŚĆ ZMIENNOŚCI

Być może byłoby rzeczą ryzykowną opierać całkowicie na narracji koncepcję etyczną i moralną. Jednakże nie można też odmówić jej słuszności i to w wielu momentach. Narracja pozwala widzieć życie w perspektywie jedności. Ta jedność nie jest jednak sumą poszczególnych momentów, lecz jest raczej kolejnym wyrazem dialektyki *Même i Autre* rozgrywających się na nieco innym poziomie – chodzi o *poziom czasu*. Zagadnienie to można by za Arystotelesa oddać w podwójnym pytaniu: co to jest czas i jaka jest jego natura? Odpowiedź zawierafaby się w koncepcji czasu rozumianego jako jednocześnie to samo i zmieniające się „teraz”.<sup>16</sup>

---

*Tymczasem zaś nadzieja wiąże się z wielkimi dziełami Boga, które obejmują całe stworzenie. Dotyczą one losu całej ludzkości. To właśnie jej zbawienia oczekujemy. W samej rzeczy zatem nadzieja odnosi się do zbawienia wszystkich ludzi, i tylko w tej mierze, w jakiej do nich należą, odnosi się także do mnie – J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, s. 340, cyt. za A. S t r u k e j l, *Nadzieja zawieść nie może*, tłum. E. Mendyk, ComP 17(1997) nr 5, s. 52.*

<sup>15</sup> Jest oczywiste, iż nie można podzielać do końca optymizmu P. Kempa – por. tenże, *Pour une éthique narrative*, art. cyt., s. 355-356.

<sup>16</sup> Por. TR 3, s. 448-449. Dla pełnego zrozumienia koncepcji czasu u Ricoeura ważne jest uprzednie zrozumienie drogi, jaką przebył Arystoteles, by dojść do nowatorskiego pojęcia czasu „teraz”. Punktem wyjścia jest dla Arystotelesa rozważenie poglądów wiążących czas bądź to z ruchem, bądź ze zmianą. Po wnikliwych analizach zaprezentowanych przez Arystotelesa (*Fiz.* 218 b – 219 b 12) przechodzi on do definicji czasu „teraz”. Tak rozumiany czas jest jednocześnie tym samym i innym. Jest o tyle inny, o ile zmienia się z każdą chwilą, natomiast ze względu na przedmiot jest jeden i ten sam – por. *Fiz.* 220 a 6. 14-17.

W tej perspektywie jedność czasu jawi się jako forma ludzkiej zdolności przyjmowania różnych impresji. Czym jest więc czas? Ricoeur rozważa jego rozumienie takie, jakie ma miejsce w refleksji I. Kanta. Otóż dla Kanta czas nie jest czymś, co można wydedukować z doświadczenia. Jest on kategorią narzuconą na zjawiska. Na apriorycznym rozumieniu czasu opiera się też możliwość pewnych twierdzeń o czasie w ogóle. Czas ma tylko jeden wymiar. Różny jest o tyle, o ile manifestuje się w różnych czasach następujących po sobie.<sup>17</sup>

Pozostawiając dalsze analizy filozoficzne poświęcone koncepcji czasu, należałoby teraz zapytać o konsekwencje takiego rozumienia czasu dla refleksji teologicznomoralnej. Otóż wydaje się, że dobrym przykładem mogą być z jednej strony działalność mimetyczna (jako metoda), z drugiej zaś realizacja potrójnego występowania kategorii czasowej „teraz” na przykładzie obietnicy. Rozpoczynając analizy od działalności mimetycznej należałoby przywołać potrójne rozumienie terażniejszości: terażniejszości przeszłości, terażniejszości terażniejszości i terażniejszości przyszłości. Czym one są? Pierwsze rozumienie terażniejszości to rozumienie tego, co niesie sam tekst, działanie, czy szerzej na płaszczyźnie moralnej konkretna sytuacja życiowa. Jednak ani tekst, ani działanie, ani też sytuacja nie dają się sprowadzić i zamknąć w nich samych. Potrzebują one „pamięci” (terażniejszość przeszłości), oraz oczekiwania, które jest w stanie modyfikować doświadczenie w momencie opowiadania go (terażniejszość przyszłości).<sup>18</sup>

Przykładem natomiast realizacji tej potrójnej funkcji mimetycznej może być obietnica. Rozważano ją już w perspektywie odpowiedzialności. Bowiern rozumiana przez negację (jako niedotrzymanie słowa) oznacza jakąś zdradę własnych wzorców zachowań i działań. Jest ona podwójnym przekreśleniem ontycznej struktury osoby: najpierw ze wspomnianego już powodu zdrady pewnych ideałów, dalej, z powodu zaufania ze strony drugiego, które to zaufanie zostało źle wykorzystane. Natomiast w aspekcie jedności czasowej obietnica zakłada, że ktoś jest odpowie-

<sup>17</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wstęp, R. Ingarden, Warszawa 1975, t. 1, s. 98n. Komentarz tej partii tekstu u Ricoeura – TR 3, s. 450-451.

<sup>18</sup> Por. TR 1, s. 93n

działny teraz, za obietnicę daną w przeszłości, ze wszystkimi jej skutkami na przyszłość.<sup>19</sup>

Można zapytać o moralne implikacje czasu rozumianego jako jedność zmienności? Przede wszystkim to ta, że ludzkie trwanie naznaczone zmiennością i przygodnością potrzebuje czegoś, co pozwoliłoby określić jego granice, etapy. Negatywną stroną takiego rozumienia czasu byłaby ucieczka w rozumienie życia w oparciu o zasadę *carpe diem*. Dlatego – w aspekcie pozytywnym – obserwując zmienność, człowiek potrzebuje z jednej strony czasu odczytującego życie w kategoriach teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, z drugiej zaś doświadczając zmienności, odczuwa potrzebę pewnej idei jednoczącej. Na polu filozoficznym jest nią intryga<sup>20</sup>, natomiast na polu religijnym misterium zbawcze Jezusa Chrystusa.<sup>21</sup>

### 3. WYRAZIĆ NIETYRAZALNE: UBÓSTWO NARRACJI WOBEC TAJEMNICY OBJAWIANEJ PRZEZ CZAS

W toku przeprowadzonych analiz teoria narracji pojawiła się jako element niezbędny zarówno w zrozumieniu osoby jak też jej działania. Narracja zaś uwikłana jest w czas. I to właśnie jest jednoczesnym ubóstwem i wielkością narracji. Ubóstwem, ponieważ narracja opisuje to, co ją transcenduje, wtedy gdy opisuje ludzki byt, działa-

---

<sup>19</sup> Por. SA, s. 195. Wagę dotrzymania słowa i obietnicy dla życia moralnego człowieka podkreśla Hans Kramer: *W obietnicy uczynionej innemu jest aktywnie przyjmowane współuczestnictwo (Mitemenschlichkeit), które zostało zamierzone w akcie stworzenia i jest realizowane przez odkupienie. Tak więc chrześcijanin otrzymuje możliwość osobowego i etycznego rozwoju. Pozostaje wolny, kiedy pozytywnie akceptuje swój wybór...* – H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, dz. cyt., s. 108.

<sup>20</sup> Propozycja Ricoeura w tym względzie jest bardzo przejrzysta. Życie opowiedane, a więc umieszczone w czasie potrzebuje intrygi jako elementu mediacyjnego pomiędzy konkretnym zdarzeniem, etapem, czy sytuacją a historią. Oznacza to, że dla życia ludzkiego nie nie zyskuje miana wydarzenia, jeśli nie przyczynia się do rozwoju historii konkretnego człowieka – Por. *TR I*, s. 66-169. Zob. także E. Vigne, *L'intrigue mode emploi*, *Esprit* 56(1988) nr 7-8, s. 249-256.

<sup>21</sup> Powiązanie trzech kategorii czasu i ich rolę dla moralności akcentuje dobitnie A.F. Dziuba. Według niego zbawcze dzieła Boga w Jezusie Chrystusie zakładają odniesienie ku przeszłości, mając świadomość teraźniejszości oraz przyszłości. Śledząc dzieje zbawienia w Nowym Testamencie, można łatwo zauważyć eschatologiczną specyfikę posłania moralnego spełnianego i głoszonego przez Jezusa Chrystusa. Także sam Mesjasz został posłany na czasy ostateczne, wskazując tym samym drogę pełni człowieka w spełniającym się królestwie Bożym – tenże, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1996, s. 247-248.



nie, uczucie. Posiada też swoją wielkość, bowiem nie można inaczej wyrazić i zrozumieć osoby jak tylko ją opowiadając.<sup>22</sup> W opowiadaniu zaś czas jest tym elementem, który usiłuje połączyć dwie rzeczywistości: opowiadania, fikcji literackiej z konkretną rzeczywistością. Analizy poprzednich punktów wykazały, że tym, co łączy fikcję i historię jest właśnie intryga.<sup>23</sup> Powstaje jednak pytanie, czy intryga jest jedynym sposobem wyrażenia niewyraźnego, czy jest jedyną drogą mediacji pomiędzy światem fikcji a rzeczywistością?

Analizując czas wyrażony terminem *chronos*, należałoby uświadomić sobie, iż to, co jest ważne, to nie w pierwszym rzędzie pojęcie miary, czy odcinków czasowych. To, co jest istotne, to przede wszystkim fakt, iż czas ustala pewną relację pomiędzy osobami. Jak zatem nie odrzucając czasu, pomimo jego ograniczonych możliwości wyrażania, jakimi dysponuje, dokonać przejścia do tego, co czas tylko łączy, do głębi tego, co uniwersalne, tym bardziej, gdyż przejście to dokonuje się z tego, co jednostkowe? Pytanie zatem o to co uniwersalne jest w istocie pytaniem o sens. Skoro tak, rodzi się kolejne pytanie: czy sens uniwersalny jest poznawalny tylko z czegoś o charakterze uniwersalnym, czy może być poznawany również przez coś jednostkowego?

Pierwszym punktem odpowiedzi zdaje się być fakt odwołania się Ricoeura do pewnych twierdzeń E. Lévinasa. Otóż gdyby przyjąć, że „oblicze” w filozofii Lévinasa jest tym, co reprezentuje uniwersalne, to jednocześnie trzeba dopowiedzieć, że nie było zamiarem Lévinasa powiedzenie tym samym, że „oblicze” przynależy do uniwersalnego.<sup>24</sup> Wniosek jaki płynie z powyższego jest następujący: to, co można wyrazić pojęciem „świadectwa” jakie niesie oblicze zawiera w sobie dwie cechy: cechę *odrębności*, kiedy wyraża się w danym zdarzeniu, i cechę *uniwersalności*, kiedy przechodzi w narrację.<sup>25</sup> Jednym z podstawowych celów świadectwa jest objawienie sensu. F. Mies przywołuje zdanie Adolpha Gesché

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 138 (dalej cytowane jako SA).

<sup>23</sup> Dobrze pokazuje to Ricoeur w swoim artykule *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, *Esprit* 54(1986) nr 8-9, s. 227-232.

<sup>24</sup> W takim kontekście tworzy Ricoeur swoją koncepcję Innego – SA, s. 309. Por. także artykuł pełniący rolę przewodnika w obecnych poszukiwaniach – F. Mies, *L'herméneutique du témoignage en philosophie. Littérature, mythe et Bible*, *RSPT* 81(1997) nr 1, s. 3-20.

<sup>25</sup> Por. P. Ricoeur, *L'herméneutique du témoignage, w: tegoż, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 107-109 (dalej cytowane jako L 3).

mówiące, iż „nie tworzy się teologii z teologii”.<sup>26</sup> Oznacza to, że wszelkie tworzenie potrzebuje najpierw ładunku treści niesionego przez sens. Jest to szczególnie widoczne w wypadku sensu odczytywanego z tekstu biblijnego. Wtedy wchodzi się w to, co Ricoeur nazywa *wydarzeniem słowa*. Otóż Biblia spełnia jednocześnie funkcję uniwersalizacji, pogłębienia ontologicznego i pytań egzystencjalnych. W ten sposób przechodząc przez poziom czystego mitu i tradycyjnie rozumianej literatury, dochodzi się do ujawnienia sensu-świadectwa łączącego w sobie elementy partykularności i uniwersalizmu.<sup>27</sup> F. Mies uważa, że z powyższego można wyciągnąć następujące wnioski: przede wszystkim ten, iż nie można wykorzystywać świadectwa tekstu literackiego do celów „ideologicznych”.<sup>28</sup> Nie można też zbyt łatwo stosować tekstu jako „natchnionego” bez odpowiedniego racjonalnego zabezpieczenia. Przykładem może być Kanon ksiąg świętych – dla filozofa ma on rangę przynajmniej *opinii powszechnie przyjętej*. W przypadku tekstu, należy przyjąć go najpierw dla niego samego, a następnie ze względu na treść, jaką niesie, gdyż jest on zawsze *świadkiem pewnej antropologii*.<sup>29</sup>

Oprócz świadectwa opisu literackiego jest również drugi sposób odczytywania głębi niesionej przez czas – chodzi o chrześcijański rodzaj świadectwa. Na czym polega jego specyfika? Przede wszystkim świadectwo jest tylko *quasi-empiryczne*, to znaczy, że jest już opowiadaniem jakiegoś faktu, czy zdarzenia. Świadek widział, ale ten kto świadectwo przyjmuje odwołuje się już tylko do słuchania. W takim wypadku świadectwo jest już tylko pośrednikiem. Jest ono jednak w jakiś sposób zaangażowane (jest pewną próbą na korzyść lub niekorzyść jakiejś osoby). Stąd świadek to nie tylko ktoś, kto sam mówi, ale ktoś, kogo można wskazać jako autorytet moralny.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> A. Gesché, *La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation*, w: *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, red. J. Vermeulen, Paris 1995, s. 111.

<sup>27</sup> Szczególnym przykładem takiego rozumienia Biblii może być przykład Hioba – zob. J. Leveque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Paris 1970.

<sup>28</sup> Na takie niebezpieczeństwo zwracał uwagę już L. Sentis – por. tenże, *Morale idéologique, morale odologique, morale prophétique*, *Ethique*. La vie en question 15(1995), s. 78-87.

<sup>29</sup> Por. F. Mies, *L'herméneutique du témoignage en philosophie. Littérature, mythe et Bible*, art. cyt., s. 17-20.

<sup>30</sup> Por. P. Ricoeur, *L'herméneutique du témoignage*, L 3, s. 118-119.

Ricoeur wskazuje na dwa teksty Pisma św., które ukazują istotny sens świadectwa. Chodzi o teksty z Ewangelii według św. Jana 5, 31-39 oraz 8, 13-18. Zestawia je z tekstem z Księgi Powtórzonego Prawa 19,15 i wyciąga z powyższych tekstów wnioski, który ukazuje transformację wymogu dwóch świadectw: najpierw samego Chrystusa o sobie, a dalej dzieł, które świadczą o Nim. Istotne w tym tekście jest ukazanie potrzeby *Innego* w powstawaniu świadectwa. Gdyby przyjąć życie jako świadectwo np. wierności obietnicy, wtedy można powiedzieć, wykorzystując powyższy wniosek, że *Inny* jest elementem konstytutywnym własnej tożsamości.<sup>31</sup>

Powyższe pokazało, że bogactwo niesione przez czas i oznajmiane za pośrednictwem czasu nie wyczerpuje się w narracji, jakiej przykładem jest tekst. Głębia ta potrzebuje przede wszystkim świadectwa. Czy można wskazać pewne hermeneutyczne założenia dotyczące statusu świadectwa? Idąc za Ricoeurem można wskazać na cztery założenia. Świadectwo jest przede wszystkim czymś, co „daje do interpretacji”. I tak jak symbol wymaga pewnej dialektycznie rozumianej hermeneutyki, tak również – to po drugie – świadectwo domaga się hermeneutyki, jaka zachodzi pomiędzy sensem a zdarzeniem. Po trzecie, świadectwo nie wyklucza, a wręcz domaga się krytycznej argumentacji. Wreszcie, świadectwo domaga się dialektyki, jaka zachodzi pomiędzy świadkiem i świadectwem. Mówiąc prościej: świadectwo transcenduje świadka. W tym miejscu dochodzimy do momentu, w którym możliwości filozoficznych rozważań zaproponowanych przez Ricoeura ukazują swoje ograniczenia. Dalej na temat *Innego* może mówić już tylko teolog. Jedno jest pewne: Ricoeur ukazał hermeneutykę świadectwa, która prowadzi do jednego wniosku, a mianowicie, że wobec każdej głębi sensu człowiek staje przed podobnym wyborem: bądź filozofii absolutnego poznania, bądź hermeneutyki świadectwa. Świadectwo pozostanie z jednej strony czymś, co będzie domagało się interpretacji (akt), z drugiej zaś ciągle będzie dawało do interpretacji (znak, symbol).<sup>32</sup> Zawsze też na gruncie moralnym świadectwo chrześcijańskie bę-

<sup>31</sup> Por. *tamże*, s. 124.

<sup>32</sup> Por. *tamże*, s. 130-139.

dzie nie tylko świadectwem interpretacji tekstu, zdarzenia, historii, lecz także świadectwem posłania w imię owej *Głębi* odsłanianej stopniowo przez czas.<sup>33</sup>

## II. KONIECZNE ODNIESIENIA DO EIDETYKI WOLI

By uchwycić sens prezentowanej refleksji należy z konieczności przypomnieć główne założenia P. Ricoeura zaprezentowane w *Filozofii woli*, zwłaszcza w jej pierwszym, koncepcyjnym tomie.<sup>34</sup> Zakłada on, że kluczowymi terminami struktury woli są: *wina i Transcendencja*. To one sprawiają, że można mówić o podwójnej prawdzie w człowieku – prawdzie empirycznej i prawdzie eidetycznej.<sup>35</sup> Od strony prawdy empirycznej poznaje się strukturę człowieka jako nieustannie przerywaną i zagrożoną.<sup>36</sup> Odczuwana wina nie niszczy jednak struktur fundamentalnych. To zaś sprawia, że mówienie o prawdzie eidetycznej ma sens.

Na czym jednak opierać przeświadczenie o wezwaniu bytu ludzkiego do transcendencji? Wydaje się, że tym elementem jest nadzieja i przeświadczenie o pierwotnej niewinności.<sup>37</sup> To zaś każe wierzyć w Transcendencję, która wyzwala wolność z winy.<sup>38</sup> Transcendencja sytuuje się po stronie „involontaire”, a więc mimowol-

---

<sup>33</sup> O potrzebie chrześcijańskiego świadectwa Ricoeur tak pisze: *Dla mnie, pierwszą racją dla wyznawania mojej wiary jest [...] pokazanie konieczności jaka istnieje dla naszego współczesnego świata pewnego napięcia, pewnej niekończącej się dialektyki pomiędzy pewnym [pozornie] utopijnym żądaniem a racjonalnym optimum działania ekonomicznego, socjalnego i politycznego. [...] W tym właśnie tkwi nadzieja: ona oczekuje czegoś więcej niż wykonania; jesteśmy bowiem depozytariuszami owego nadmiaru, jaki manifestuje nadzieja w stosunku do dobrobytu. Powiecie mi: ale dlaczego w tej misji miałoby się odczuwać jakąś szczególną potrzebę chrześcijan? Nie neguję bynajmniej faktu, że również inni mogą wprowadzać w świat podobne myślenie. Chcę tylko powiedzieć, że chrześcijanie mają ku temu szczególny powód: głoszenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, to dla chrześcijanina klucz do odczytywania historii, w której potwierdza się przewaga sensu nad bez-sensem. W języku św. Pawła: tam gdzie rozlewa się grzech, jeszcze bardziej rozlewa się łaska. Być chrześcijaninem, to odkrywać znaki tej nadobitości w tym porządku [świecie], w którym ludzkość wyraża swoje przeznaczenie – P. Ricoeur, *Tâche d'une communauté ecclésiale dans le monde moderne*, w: *Théologie du renouveau II*, Montréal – Paris 1968, s. 51, w tłum. wł.*

<sup>34</sup> Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 1988 (dalej cytowane jako VI).

<sup>35</sup> Por. VI, s. 7.

<sup>36</sup> Por. *tamże*, s. 22.

<sup>37</sup> Por. *tamże*, s. 28.

<sup>38</sup> Por. *tamże*, s. 31.

nego<sup>39</sup> (w teologii darmo danego – daru). Można jej doświadczać tylko przez negację. Jaką zatem drogę należałoby przemierzyć, aby odkryć również „drugą” prawdę o człowieku? Wydaje się, że – rekonstruując poglądy Ricoeura w tym względzie – wyglądałaby ona następująco: najpierw należałoby uznać swoją ograniczoność, winę i zniewolenie (prawda empiryczna), następnie przeanalizować pragnienie wyrażone w negacji ograniczoności. Negacja nie jest jednak krzykiem rozpacz, lecz apelem o wyzwolenie. Dopiero świadomość odnalezienia daje szansę przemierzenia raz jeszcze, ale w odwrotną stronę, drogi antropologicznej, a w konsekwencji – etycznej.<sup>40</sup> W zrozumieniu tych etapów może zrodzić się dopiero właściwie pojęta moralność, która łączy ściśle świadomość winy ze świadomością nadziei.<sup>41</sup> Swoistą rolę propedeutyczną odgrywa tu płaszczyzna literatury jako przykład poszukiwań prawdy eidetycznej wychodzącej od doświadczenia. Wydaje się ona niezbędna, gdyż już na tej drodze zauważa się „zadatki nadziei”. By jednak odzyskać własną tożsamość, należy najpierw uświadomić sobie to, co zostało stracone.

## 1. CZAS STRACONY

Na wstępie należałoby uzasadnić tak obszerne zajęcie się problematyką czasu w niniejszych rozważaniach. Otóż dzieje się tak dlatego, gdyż dochodząc na gruncie filozoficznym do stwierdzenia dwóch prawd o człowieku, zauważa się jednocześnie, że nie można poszukiwać drugiej prawdy bez wprzęgnięcia w poszukiwania tego, co można nazwać walką z czasem. Wypływa z tego wnioski, że problematyka walki z czasem musi zostać poszerzona (przynajmniej intencjonalnie) o problematykę poszukiwania *prawdy uwikłanej w czas*.<sup>42</sup> Do tego celu Ricoeur wybiera trzy przykłady literackie, z których – ze względu na charakter teologiczny refleksji, – ograni-

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 39.

<sup>40</sup> Należy tu przywołać rozwijane przez J. Nagórne go pojęcie „eschatologii terażniejszości” wykorzystującej napięcie eschatologiczne do działania etycznego „tu i teraz” – por. tenże, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 234.

<sup>41</sup> Por. *tamże*, s. 186n.

<sup>42</sup> Pokazuje tu dwa poziomy analiz: pierwszy wykorzystujący całą sferę znaków, drugi nazwany przez Ricoeura „dimension extra-temporelle”, którą można określić słowem „wieczność” – *TR 2*, s. 247.

czę się tylko do problematyki przedstawionej w dziele Marcela Prousta.<sup>43</sup>

To co jest charakterystyczne w odniesieniu do całego dzieła M. Prousta, to przede wszystkim odwołanie się do czegoś, co jawi się jako czas miniony (owo „niegdyś”). Jest to czas, który sam w sobie nie jest ani datowany, ani konkretnie ustytuowany – słowem czas miniony, pozornie bez żadnego odniesienia do terażniejszości.<sup>44</sup> To, co jest opowiadane jawi się jako czas stracony w podwójnym sensie: po pierwsze czas „zniesiony”, „zastąpiony”; po drugie czas stracony w kontekście czasu odnalezionego.<sup>45</sup> Ważne jest w analizie Prousta wskazanie punktu, który wywołuje poszukiwanie. Pierwszym takim punktem jest pozornie banalne wspomnienie sytuacji z dzieciństwa, które wywołują całą serię impresji.<sup>46</sup> Mogłoby się wydawać (zwłaszcza przy pobieżnej lekturze *Czasu odnalezionego*), że jest to bardzo naiwnie poczyniona narracja

---

<sup>43</sup> Wspomniane trzy dzieła to: V. Woolf, *Mrs. Dalloway*, Londres 1925; T. Mann, *Der Zauberberg*, Roman, Oldenburg 1960. Trzecie, wybrane do bardziej szczegółowych analiz, to dzieło M. Prousta, *À la recherche du temps perdu*, Paris 1954. Jest to 3 tomowe wydanie przygotowane w kolekcji „La Pléiade”. Zwracam uwagę właśnie na to wydanie, gdyż pomimo istniejących późniejszych wydań Ricoeur właśnie to wydanie uznał za godne analiz. Również polski krytyk literatury Jan Błoński wskazuje na to wydanie, jako na najlepsze z istniejących – zob. tenże, *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Warszawa 1965. Z innych opracowań godne polecenia są: J. Błoński (red.), *Proust w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1970; G.D. Painter, *Marcel Proust*, 2 tomy, Warszawa 1972. Z wcześniejszych opracowań należy wspomnieć T. Boy-Zeleński, *Szkice o literaturze francuskiej*, t. 2, Warszawa 1956, s. 402-420. Z ogólnych opracowań literatury francuskiej – zob. J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Wrocław 1989. W odwołaniach do tekstu polskiego posłużyłem się 7 tomowym przekładem dzieł M. Prousta w tłum. t. 1-5 – T. Boy-Zeleński, t. 6 – M. Żurowski, t. 7 – J. Rogoziński, Warszawa 1992, wyd. 5.

<sup>44</sup> Charakterystyczne dla ukazania zerwania związku czasu opowiadanego z terażniejszością są następujące zwroty: „przez długi czas”, „niekiedy”. Początek dzieła rozpoczyna się w taki właśnie sposób: *Longtemps, je me suis couché à bonne heure. Parfois...* – M. Proust, *À la recherche*, dz. cyt., t. 1, s. 3 – wyd. pol. t. 1, s. 7.

<sup>45</sup> Wraca tu charakterystyczna dla Ricoeura negacja negacji. Bowiem jak zostanie wykazane dalej, czas odnaleziony nie jest prostą relacją do czasu straconego, nie jest prostym powrotem do czasu początku. Jest raczej odkryciem głębi czasu i dopiero w jej kontekście nowym spojrzeniem na czas miniony. To zaś pozwala nazwać czas miniony czasem straconym – por. *TR 2*, s. 255.

<sup>46</sup> Opis zaczyna się bardzo lapidarnie: *I nagle wspomnienie zjawilo mi się. Ten smak to była magdalenka cioci Leonii* – por. M. Proust, *À la recherche*, t. 1, dz. cyt., s. 44; wyd. pol., t. 1, dz. cyt., s. 48. To wspomnienie z dzieciństwa przywołuje całą serię nowych wspomnień związanych z miejscowością Combray, jawiącą się trochę nierealnie, co jeszcze pogłębia surowość oceny czasu, jaki od tego momentu upłynął.

z dzieciństwa. Tymczasem jest to bardzo głęboka ocena powołania odkrytego w pewnym momencie życiowej drogi.<sup>47</sup> Smutek zrodzony przez tę ocenę jest tym głębszy, gdyż pokazuje, że „czas stracony” (Combray<sup>48</sup>) to raj utracony, w którym „wiara tworzyła wszystko”, a po którym została relacja „ja” teraźniejszego do „ja” z przeszłości.<sup>49</sup>

Ricoeur zauważa, że czas odnaleziony i czas stracony są nie tyle związane z samą kategorią czasu, ile raczej z kategorią prawdy, a jeszcze ściślej, z prawdą życiowego powołania. To ona sprawia, że nawet czas poznany jako negacja, zaczyna nabierać sensu i do negacji nie daje się sprowadzić.<sup>50</sup> Świadomość czasu straconego zakłada również zmienność osoby, która go doświadcza. Rodzi się pytanie: co sprawia, że człowiek pomimo zmienności nie traci jednak swojej tożsamości? Tym, co świadczy o tożsamości człowieka w czasie, jest w dziele Prousta *świadomość*. To ona sprawia, że człowiek w ciągle zmieniających się okolicznościach życia będzie dążył do podkreślenia za wszelką cenę własnej „inności, szczególności, jedyności”.<sup>51</sup> Rolę świadomości jako idei jednoczącej dobrze oddaje komentarz J. Adamski e go. W dziele Prousta *zjawiska świadomości*

<sup>47</sup> Podobna droga występowała w Ricoeurowskiej analizie symbolu, gdzie sens wtórny pozwalał jeszcze pełniej odkryć sens pierwotny. Dlatego też w dziele Prousta Combray jest nie tyle miejscem spędzania dzieciństwa, ile raczej miejscem objawienia się z jednej strony „stabilności i niezmienności” symbolizowanej przez kościół, z drugiej strony Combray to miejsce zetknięcia się z dziełami: pisarskimi Bergotte’a, malarza Elstira czy muzyka Venteuilla. Wreszcie Combray to moment szczęścia, pierwszych miłości – por. M. Proust, *À la recherche*, dz. cyt., t. 1, s. 85n; TR 2, s. 258-260. Dość szczegółową analizę Combray prezentuje J. Błoński. Miejsce to jego zdaniem było dla Prousta jakimś odzwierciedleniem raju, który utracił i musiał odzyskać. Pojawia się jednak pytanie o to, co znaczył raj, i co oznaczało go odzyskać? Dalej Combray to świat spokojny „spoczywający w łoni Boga”, ale to również świat klas społecznych, świat problemów związanych z ideą pracy. Jednocześnie to właśnie Combray budzi w narratorze tylko rozczarowanie światem aktualnym i poczucie nicości. Słowem Combray reprezentuje taki rodzaj „teraźniejszości”, który jest najbliższy wieczności – por. J. Błoński, *Widzieć jasno w zachwyceniu*, dz. cyt., s. 35-43.

<sup>48</sup> Combray jest punktem wywoławczym nie tylko wspomnień, ale i kryteriów pozwalających ocenić sensowność życia Autora – por. dla przykładu wydanie dzieł Prousta przygotowane przez wydawnictwo „Robert Laffont” – M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. 3, Paris 1987, „Combray” w indeksie nazw miejscowości, s. 970-971.

<sup>49</sup> Por. M. Proust, *À la recherche*, dz. cyt., s. 184; TR 2, s. 261; szczególną interpretację twórczej, czy lepiej tworzącej wiary daje J. Błoński, *Widzieć jasno w zachwyceniu*, dz. cyt., s. 111.

<sup>50</sup> Por. TR 2, s. 261.

<sup>51</sup> Por. J. Błoński, *Widzieć jasno w zachwyceniu*, dz. cyt., s. 58.

[...] tracą charakter abstraktów noszących tradycyjne nazwy wspomnienia, miłości, zazdrości. Ich pozorna jedność zostaje złamana...  
 [...] Lecz gdy w jakiejś chwili na czas trwania tej chwili stają w pełnym blasku świadomości, ukazują człowieka jemu samemu, jako kogoś zupełnie nowego. [...] Nic nie ma trwałości, wszystko jest pozorem.  
 [...] Ale przeszłość istnieje przecież i żyje pogrążona w głębinach naszej podświadomości.<sup>52</sup>

Jak jednak dotrzeć do tych niezgłębianych pokładów? Wydaje się, że nie przypadkowo Proust rozpoczyna od umieszczenia swojego opowiadania ponad czasem, a samego narratora w stanie swoistego uśpienia.<sup>53</sup> Z krótkiej analizy czasu straconego u Prousta można wyciągnąć dwa istotne wnioski: pierwszy mówiący o tym, że jego bohaterowie szukają wieczności w czasie, tożsamości w przemijaniu. Tym zaś, co sprawia, że nawet przeszłość zostaje wprzęgnięta w terażniejszość jest *pamięć*. Nie wyklucza ona jednak dynamiki ludzkiej tożsamości. Człowiek Prousta umiera nieustannie, traci swoją tożsamość, zmienia się w kogoś innego. Zaczyna jednak opowiadać. I właśnie w tym odnajduje swoje powołanie, a jednocześnie sposób na pokonanie beznadziei, na „przekroczenie progu nadziei”. Analiza czasu straconego pokazuje, że kwestią centralną jest poszukiwanie prawdy nie na temat czasu, lecz prawdy o człowieku. Człowiek „znika” w czasie i to jest jego pierwszą tajemnicą. Druga, pokazująca zagrożone i przerywane trwanie, odkrywa głębszą jeszcze tajemnicę.<sup>54</sup> Czas stracony jest nie tyle ukazaniem rezygnacji z poszukiwań prawdy i sensu życia, ile raczej zaproszeniem do poszukiwań, które można by wyrazić sformułowaniem „inaczej niż...”.<sup>55</sup> To zaś sformułowanie wypowiedziane w kontekście czasu straconego jest niczym innym jak zaproszeniem do znalezienia nowej perspektywy analiz, jaką jest *czas odnaleziony*. Zakłada on odwołanie do *Innego*, gdyż pozostając na płaszczyźnie *Même* nie można odkryć całej prawdy o własnej tożsamości, która jest tożsamością dialektyczną: *Même – Autre*.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Por. J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, dz. cyt., s. 308.

<sup>53</sup> Por. M. Proust, *À la recherche*, t. 1, dz. cyt., s. 186.

<sup>54</sup> Por. *tamże*, s. 427; *TR 2*, s. 265. O człowieku jako odkrywanej tajemnicy mówi J. Błoiński, por. *tenże*, dz. cyt., s. 87.

<sup>55</sup> Por. *TR 3*, s. 256.

<sup>56</sup> Por. *tamże*, s. 263.



## 2. CZAS ODNALEZIONY

Punktem wyjścia czasu odnalezionego nie jest klasycznie rozumiane opowiadanie mające swój początek i logiczny koniec. Czas odnaleziony znajduje swój początek nie w poszukiwaniach, lecz w przypadkowych impresjach, które Proust nazywa „błogosławnymi chwilami”.<sup>57</sup> Pokazują one, że tym, co je łączy jest pamięć i wrażenie, jakie towarzyszy obecnej chwili, i jakie towarzyszyło osobie w paralelnym momencie w przeszłości. W ten sposób czas odnaleziony nie jest prostą relacją „stracony-odnaleziony”, lecz raczej wiecznością, czy jak chce Proust „ponad-czasowością”.<sup>58</sup> Jest to bardzo istotne kryterium poszukiwań sensu życia, które upatruje sensu ponad czasem, jednak w oparciu, przynajmniej w punkcie wyjścia, o czas przemierzany. Inaczej mówiąc jest to rozumienie życia, ale z bardzo konkretnym ukierunkowaniem: *sub specie aeternitatis*.<sup>59</sup>

Już te krótkie refleksje pokazały, że czas odnaleziony można rozumieć na dwa sposoby: jako akt ponad-czasowy, bądź jako akt odnalezienia czasu straconego. Szansą na połączenie tych dwóch perspektyw jest, zdaniem Ricoeura, *decyzja o spisaniu*. Posługując się przykładami z płaszczyzny artystycznej, w pierwszym wypadku rozumienia czasu odnalezionego jako aktu ponad-czasowego, można powiedzieć, że jest on odwołaniem się do początku (*origine*). W tym sensie dzieło literackie w jakiś sposób posiada *pre-egzystencję* w stosunku do autora. W drugim wypadku akt odnalezienia czasu straconego jest jego swoistym wskrzeszeniem.<sup>60</sup>

Można by zapytać, czy dostrzeżony przez Ricoeura podwójny charakter czasu odnalezionego posiada jakiś wydzźwięk teologiczny? Wydaje się, że tak. Elementem, którym można by z powodzeniem zastąpić kategorię tak rozumianego czasu znalezione, byłaby kategoria *nawrócenia*, rozumiana jako *konwersja sensu*. Zawiera ona

<sup>57</sup> Por. M. Proust, *À la recherche*, t. 3, dz. cyt., s. 866. Komentarz Ricoeura do tej partii tekstu Prousta, zob. TR 2, s. 269.

<sup>58</sup> Por. M. Proust, *À la recherche*, t. 3, dz. cyt., s. 871.

<sup>59</sup> TR 2, s. 271.

<sup>60</sup> Ricoeur decyzję spisania oddaje następująco: *La décision d'écrire a ainsi la vertu de transporter l'extra-temporel de la vision originelle dans la temporalité de la résurrection du temps perdu. En ce sens on peut dire, en toute vérité, que la Recherche raconte la transition d'une signification à l'autre du temps retrouvé: c'est en cela qu'elle est une fable sur le temps* – Tamże, s. 273.

w sobie nie tylko element ponad-czasowego odniesienia, ale jest również aktem wskrzeszenia, znalezienia, tego co było stracone.<sup>61</sup>

Co oznacza w praktyce odnalezienie czasu straconego? Oznacza przede wszystkim odnalezienie swojego *powołania*. Na gruncie literackim objawia się ono pogodzeniem podwójnego rozumienia czasu odnalezionego. To zaś może dokonać się poprzez metaforę. Dzięki niej zostaje poszerzona rzeczywistość o istotny element jednoczący, który wyraża się w literaturze pierwszeństwem wrażenia przed stylem, w malarstwie barwy przed formą, w moralności wizji etycznej przed normą. Inaczej mówiąc: tajemnica czasu odnalezionego na pierwszym poziomie wyraża się poprzez wpisanie w wieczność czasu straconego za pośrednictwem metafory.<sup>62</sup> Na drugim poziomie czas odnaleziony wyraża się poprzez wrażenie. By jednak można było orzec o wrażeniu jako „odnalezionym” musi stać się ono najpierw „zagubionym”, to znaczy, pozbawionym relacji z przedmiotem zewnętrznym. Jest to etap, który można nazwać „interioryzacją wrażenia”. Kolejnym etapem jest przetworzenie wrażenia w jakąś ideę lub prawo. Dalej wpisanie tego wrażenia w jakieś dzieło. Ostatnim etapem jest przyswojenie tego samego wrażenia poprzez potencjalnych przyszłych odbiorców. Tak rozumiane wrażenie może, zdaniem Ricoeura, sugerować zmianę tytułu dzieła Prousta na następujący: *W poszukiwaniu straconego wrażenia*, gdzie odnalezione wrażenie oznaczałoby „radość” z odnalezionej rzeczywistości.<sup>63</sup>

Powrót do eidetyki woli rozpoczęty na płaszczyźnie literatury zaczyna coraz bardziej ukazywać swoje ograniczenia. Dla teologa jest oczywiste, że odnajdując nawet najbardziej pierwotne wrażenia

---

<sup>61</sup> Por. D. Mongillo, *Stale nawrócenie i asceza. Ponowne odkrycie i nowa ocena terminów*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, dz. cyt., s. 167-181. Akcentuje on szczególnie element „nawrócenia objawionego” (s. 170n). Pokazuje on, że logiczność następstw: uznanie, żal, nawrócenie jest logicznością *ex post*. Natomiast pierwotna ingerencja należy do Boga, jest poza-czasowa. Podobnie wyraża to K. Barth, który mówi, że chrześcijanin oglądający się wstecz, czyni to już po nawróceniu, z pewnego dystansu. Natomiast sam moment nawrócenia jest dziełem Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa – jest przyjęciem czegoś poza-czasowego, jest przyjęciem wieczności w doczesność. Barth wyraża to lapidarnie „żyjemy z tego, co jest Jego” – por. K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 148.

<sup>62</sup> M. Proust wskazuje wyraźnie na rozumienie doświadczenia czasu odnalezionego właśnie jako wizji – por. tenże, *À la recherche*, dz. cyt., t. 3, s. 895. Tak też komentuje ten tekst J. Błoński, por. tenże, *Widzieć jasno w zachwyceniu*, dz. cyt., s. 117.

<sup>63</sup> Por. *TR 2*, s. 279-281, 283.

i czytając swoje życie ciągle na nowo, człowiek pozostanie jednak uwikłany w swoiste „samozbawienie” przez literaturę. Może dlatego następujące bezpośrednio po *Temps et récit* dzieło otrzymało znamienny tytuł *Du texte à l'action*.<sup>64</sup> Bowiem, by odkryć pełnię prawdy o sobie nie wystarczy tekst, lecz potrzebne jest działanie i to działanie rozumiane nie tylko jako *quasi-texte*, ale również działanie jako życie czytelnika. To zaś życie, by mogło zostać nazwane prawdziwym, potrzebuje pełnej prawdy o swoim bycie. Odszukanie tej prawdy będzie zadaniem ostatniej części artykułu.<sup>65</sup>

W świetle poczynionych analiz nasuwa się pytanie: jak można by nakreślić koncepcję osoby w oparciu o dotychczasowe analizy? Wydaje się, że na obecnym etapie można powiedzieć w sposób pewny, że osoba płaszczyzny literatury i narracji nie może z pewnością rościć sobie prawa do miana *Cogito exalté*. Może natomiast rościć sobie prawo do miana bytu otwartego na transcendencję. Wielkość zaś takiego bytu mierzy się możliwością otwarcia na pełną prawdę bytu, a jednocześnie na *Innego*, który jest wpisany w samą strukturę bytu osobowego, a w którym to *Innym* (a nie w sobie), osoba może odnaleźć swoją pełnię.

### III. TRANSCENDENCJA OSOBY JAKO OTWARTOŚĆ NA PEŁNĄ PRAWDĘ BYTU

Zarówno doświadczenie winy jak i przeświadczenie o niewinności, tworzą wspólnie teorię, którą można nazwać *afirmacją transcendencji*. Transcendencja zaś jest rozumiana jako wyzwolenie wolności z winy. W ten sposób objawia się ona jednocześnie jako *oczyszczenie* i jako *wyzwolenie*: słowem, objawia się jako zbawienie. Dla osoby, która istnieje zawsze „po” grzechu i w poczuciu winy, istotne znaczenie mają dwa elementy: pierwszy polegający na odkryciu swoich ontologicznych korzeni, drugi natomiast na oczyszczeniu swojego bytu z tego wszystkiego, co było źle pojętą podmiotowością. W podmiotowość bowiem Transcendencja wpisana jest od samego początku, jest nawet czymś co ją uprzedza; i właśnie

---

<sup>64</sup> Paris 1986. Na takie zestawienie dwóch wspomnianych dzieł zwraca uwagę również S. Bonzon w swoim cytowanym już artykule *Paul Ricoeur. Temps et récit: une intrigue philosophique*.

<sup>65</sup> Por. TR 2, s. 298.

z tej racji pomimo, iż charakterystyka bytu jest zawsze istnieniem „po” grzechu, to jednak dzięki transcendencji może on zachować swoją wielkość.<sup>66</sup>

W kontekście tak rozumianego bytu nadzieja jawi się jako *Inny*, który wchodzi w ludzką codzienność, proponując odnowę *człowieczeństwa uwikłanego*. Nadzieja pokładana w Innym nie jest jednak ucieczką przed światem, lecz odpowiedzialną próbą wejścia w samo centrum jego problemów.<sup>67</sup> Nie jest to łatwym zadaniem, ale opierając życie na trzech filarach: wiary, nadziei i miłości, wskazanych przez św. Pawła, można powiedzieć, iż realizacja tego zadania stanie się możliwa. Trzeba mieć tylko „nadzieję w myśleniu”. Ta nadzieja nie jest jednak bezosobowa, li tylko racjonalna. Jest ona *powierzeniem się Drugiemu*. I właśnie w tym tkwi specyfika nadziei chrześcijańskiej.<sup>68</sup> Jest ona podstawowym motywem transcendencji. Transcendencja domaga się jednak wolności. Rodzi się zatem pytanie o to, w jaki sposób można ją określić? Wydaje się, że dobrym narzędziem może okazać się człowiek rozważany w kluczu hermeneutycznej koncepcji bytu.

## 1. HERMENEUTYCZNA KONCEPCJA BYTU

W poniższych analizach chodzi szczególnie o tę część Ricoeurowskiego dzieła *Soimême comme un autre*, którą Ricoeur opatrzył tytułem: *Vers quelle ontologie?*<sup>69</sup> Tekst ten jest próbą odpowiedzi na pytanie dotyczące konstytucji samego podmiotu. Ricoeur odpowiada na to pytanie podstawowe, rozbijając je na cztery pomniejsze, dotyczące kolejno: semantyki (kim jest ten, kto mówi?), działania (kim jest ten, który działa?), narracji (kim jest ten, który siebie opowiada?) i odpowiedzialności na polu etycznym (kim jest ten, któremu można przypisać poszczególne akty działania?).<sup>70</sup> Obecnie

<sup>66</sup> Por. VI, s. 31-32, 35.

<sup>67</sup> Por. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1943, s. 19-20, gdzie ukazuje nadzieję w kontekście ludzkiego nienasyceńca, niezaspokojeńca; por. także I. Verhac, *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, tłum. F. Mickiewicz, ComP 17(1997) nr 5, s. 6.

<sup>68</sup> Por. S. Cichowicz, *Zadanki nadziei*, Pn, s. 14; por. także J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 305.

<sup>69</sup> Chodzi o partię materiału zaprezentowaną w SA, s. 345-410.

<sup>70</sup> Na pierwsze pytanie odpowiedziały kolejno 1 i 2 studium *Soi-même comme un autre*. Problematyce działania było poświęcone studium 3 i 4. Kolejne dwa studia (5 i 6) Ricoeur poświęcił narracji. Wreszcie na pytanie o osobę jako odpowiedzialny podmiot usiłowały odpowiedzieć studia 7-9.

chodziłoby przede wszystkim o wyostrenie pewnych zagadnień, które zdaniem Ricoeura domagają się dopowiedzenia, czy też silniejszego zaakcentowania. Są to kolejno relacje: bycie sobą – atestacja, bycie sobą – ontologia, i bycie sobą – inność. Gdyby próbować inaczej postawić pytanie odnoszące się do obecnych analiz, można by je wyrazić następująco: jakim rodzajem bytu jest człowiek, omownie określany jako „soi”? Ricoeur usiłuje na nie odpowiedzieć, proponując odwołanie się do polisemicznej koncepcji bytu będącej dziedzictwem filozofii Platona i Arystotelesa.<sup>71</sup>

Pierwsza relacja odwołująca się do atestacji jest przedłużeniem problematyki rozpoczętej już we wstępie do omawianego dzieła. Odwołuje się ona do dwóch koncepcji *Cogito*: pierwszej wywodzącej się od Kartezjusza, drugiej natomiast od „mistrzów podejrzeń”.<sup>72</sup> Atestacja, którą rozwija Ricoeur odwołuje się do świadectwa, o którym mówił już J. Nabert. Dla niego atestacja jest „rodzajem pewności do jakiej może rościć prawo hermeneutyka, nie tylko ze względu na zachwyt owym *Cogito*, jaki miał miejsce począwszy od Kartezjusza, ale również w odniesieniu do jego upokorzenia w filozofii nietscheańskiej i jej kontynuatorów. Atestacja jest tym, co domaga się „mniej niż chciał pierwszy i więcej, niż chciał drugi”. Problematykę tę Ricoeur rozwija następująco: atestacja odcina się od wszelkiego myślenia rozwijającego ideę samostanowienia podmiotu. Swoją koncepcję atestacji prezentuje raczej jako rodzaj „przekonania”. Ricoeur nawiązuje w tym momencie do tradycyjnego sytuowania problematyki poznania podmiotu pomiędzy *episteme* i *doksa*. Wygląda to w ten sposób, że jeśli na płaszczyźnie poznania typu *doksa*, można je wyrazić formułą „wierzę, że...”, to na poziomie atestacji oddawałaby to formuła „wierzyć w...”. Jest to odwołanie się do pewnego zawierzenia, zaufania (*créance*).<sup>73</sup> Na tym polu atestacja oznacza w stosunku do bytu takie bycie sobą, w którym łączy się zarówno bycie działającym jak i doznającym, bycie w akcie jak i w możliwości. W ten sposób atestacja nie daje się

<sup>71</sup> Por. *SA*, s. 345-346.

<sup>72</sup> Chodzi o F. Nietzsche, Z. Freuda i J. P. Sartre'a.

<sup>73</sup> Wiara ta polegałaby „na zaufaniu silniejszym niż podejrzenie”, a jednocześnie byłaby „wiarą bez żadnych gwarancji” – *SA*, s. 35. To właśnie o niej Ricoeur mówi w dalszej partii dzieła – por. *tamże*, s. 348. Pozostaje tylko pytanie, co przesądza o atestacji bytu rozumianego w perspektywie ufności i nadziei?

sprowadzić ani do pytania *co?* osoby (co groziłoby jej instrumentalizacją), ani do wypowiedzania zbyt pochopnych prawd odpowiadających pytaniu *dlaczego?* Bycie sobą poddane hermeneutyce domaga się raczej wejścia w konflikt zarówno z jednym jak i z drugim rozumieniem podmiotu. Konflikt ten ma jednak na celu nie tyle zachwianie wiary w byt, ile raczej przypomnienie, że prawda bytu objawia się na sposób polisemiczny.

Na płaszczyźnie drugiej relacji, jaka zachodzi w odniesieniu do ontologii, podmiot jawi się w perspektywie jedności działania. W tym analogicznym znaczeniu jest jednak coś, co dominuje i przekracza wszelkie rozumienie, a co za Arystotelesem można nazwać, potencją lub energią. W ten sposób dochodzi się do pierwszego określenia bytu jako potencji. Ricoeur, za Arystotelesem, zauważa jednak, że nic nie może być w potencji bez odniesienia do czegoś, co można nazwać realnie istniejącym, dopełnionym. By lepiej wyjaśnić status ontologiczny „soi” Ricoeur odwołuje się do rozróżnienia, jakie poczynił M. Heidegger pomiędzy *Dasein* i *Vorhandenheit*. W ten sposób „soi” na płaszczyźnie hermeneutycznej zostaje umieszczone pomiędzy *byciem-w-świecie*, a *byciem-w-sobie*. Ricoeur wyprowadza z tego ścisłą zależność pomiędzy „soi” i „światem”.<sup>74</sup> Podsumowując partię ontologiczną hermeneutyki „soi” można powiedzieć, że wszelka ontologia bycia sobą jest możliwa tylko wtedy, gdy jest związana z pewną głębią, dzięki której „soi” może być nazywane działającym.<sup>75</sup> To zaś z konieczności musi zakładać koncepcję *otwartości bytu*.

Pozostaje do przeanalizowania trzecia relacja odwołująca się do *Inności*.<sup>76</sup> Przede wszystkim chodzi o zaakcentowanie w niej, że Inność jest związana nie tylko z kimś drugim z zewnątrz, ale jest innością samego „soi”.<sup>77</sup> Inność ta sprowadzona zaś do samego podmiotu jawi się jako pasywność. Ta zaś najlepiej jest doświadczana w działaniu. Stąd tak ważne jest podkreślenie roli doświadczeń związanych z ludzkim działaniem. Ranga tego zagadnienia została

---

<sup>74</sup> Relacja ta wygląda następująco: *Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon* – SA, s. 360.

<sup>75</sup> *Ce paradoxe apparent atteste que, s'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipsité est possible, c'est en conjonction avec un fond à partir duquel le soi peut être dit agissant – tamże*, s. 357.

<sup>76</sup> Chodzi o partię tekstu umieszczoną w SA, s. 367-410.

<sup>77</sup> Por. SA, s. 368.

szczególnie uchwycona w krytycznym podejściu M.D. Philippe do pewnych sformułowań Ricoeura.<sup>78</sup>

Ukazana na wszystkich trzech etapach otwartość bytu znajduje pełne potwierdzenie w koncepcji *bytu religijnego*. Można od razu postawić pytanie o to, czy ta koncepcja wprowadza jakiś nowy element w badania Ricoeura skupione wokół decentralizacji związanej z rolą *Cogito*? Przede wszystkim pokazuje, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej o koncepcji Arystotelesa, że podmiot nie nadaje sensu, bowiem sens go poprzedza. Podmiot zaś dlatego cechuje się ontologiczną otwartością, gdyż od konstytuującego go uprzednio sensu, otrzymuje siebie jako zadanie. Stąd powtórnie wraca problem hermeneutyki „soi” jako *konfliktu interpretacji*.<sup>79</sup>

Na czym polega koncepcja roli i otwartości bytu religijnego? Idąc za C. de Bauw można wskazać na trzy istotne elementy. Po pierwsze ów byt religijny stanowi horyzont, na którym można pogodzić zarówno to, co dobrowolne (*volontaire*) jak i to, co mimowolne (*involontaire*). W takim kontekście mimowolne jawi się jako figura Transcendencji,<sup>80</sup> zaś dobrowolne jako świadome przyzwolenie na konieczność, jako cecha konstytutywna bytu religijnego i jego wolności. Oznacza to, że zgodzić się na konieczność, to nadać sens wolności. W ten sposób idąc za C. de Bauw można powiedzieć, że to, co jest ostatnim słowem eidetyki woli u Ricoeura (przyzwolenie) staje się punktem wyjścia nowego twórczego myślenia godzącego elementy określone jako *dobrowolne i mimowolne* (włączając w to charakter bierny i czynny, psychologiczny i ontologiczny). To twórcze i pełne dynamizmu myślenie stanowi jednocześnie swoisty punkt dojścia (*eschaton*) myślenia Ricoeura.<sup>81</sup>

Drugi element wskazuje na ważność tematu hermeneutyki symbolu dla refleksji nad bytem religijnym. Hermeneutyka ta oznacza,

---

<sup>78</sup> Por. SA, s. 368. Spotkało się to z krytyką. Dla przykładu M.D. Philippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. 1, *Signification de la métaphysique*, Paris 1975, s. 137.

<sup>79</sup> Godny polecenia w tym temacie jest artykuł C. de Bauw, *La réflexion ouverte et l'être religieux. Lecture de Paul Ricoeur*, RSPT 70(1986) nr 2, s. 197-215.

<sup>80</sup> Wpisanie wolności w koncepcję winy i Transcendencji pozwala ustalić dla niej nowy sens. W takim kontekście jej sens wyraża się w dialogu z naturą. Kontekst ten (Transcendencji i winy) pozwala też na lepsze zrozumienie tego, co można nazwać „paradoksem” i „tajemnicą” wcielonej wolności – por. VI, s. 36.

<sup>81</sup> Por. C. de Bauw, *La réflexion ouverte et l'être religieux. Lecture de Paul Ricoeur*, art. cyt, s. 199.

że myślenie tego typu jest zawsze uwikłane w symbol, zależne od niego. Jest też konstytucją aktu wiary w oparciu o akty słowne. W ten sposób świat tekstu staje się pośrednio miejscem niesienia i rodzenia się sensu, co sprzyja również właściwшему zrozumieniu roli podmiotu. W ten sposób byt religijny jest pełniejszą figurą podmiotu, gdyż zakładając uprzedniość sensu, swoiste „zstępowanie” wiary w słowie, pokazuje również otwartość bytu religijnego w akcie wiary.<sup>82</sup>

Trzeci element wskazany przez C. de Bauw usiłuje odpowiedzieć pokazać na czym polega rola tworzenia sensu przez byt religijny. Otóż całość sensu nie zawiera się w samym bycie religijnym, ale właśnie dzięki rezygnacji z fałszywej koncepcji samostanowienia podmiotu, ma on szansę na dialog pomiędzy świadomością a Transcendencją. W ten sposób z jednej strony byt religijny ma szansę na doświadczenie pełnej egzystencji, gdyż jego przeznaczeniem jest uczestnictwo w pełni egzystencji, z drugiej zaś, osiągnięcie pełnej egzystencji jest związane z odpowiedzeniem na płynące od *Pełni* egzystencji wezwanie.<sup>83</sup> Powyższe uwagi pokazują, że doświadczenie religijne potrzebuje nieustannej interpretacji oraz że sam byt religijny pełni rolę nie tylko „miejsca” doświadczenia religijnego, ale również świadka tego doświadczenia.<sup>84</sup> Ukazana w hermeneutyce „soi” otwartość bytu zostawia człowieka w pewnym nienasyconiu (sobą) i otwartości na *Innego*, którym może być „Bóg żywy, Bóg nieobecny, lub pustka”.<sup>85</sup>

## 2. WOLNOŚĆ RZECZYWISTA KU NADZIEI W OBIETNICY

We współczesnym ujmowaniu moralności, nierzadko kojarzy się ją jako ukierunkowaną *do*, czy *ku* wolności. Mówi się o wolności duchowej, darowanej przez Chrystusa, a przekazywanej przez Ducha Świętego. Mówi się także, że człowiek żyjący wiarą powołany

---

<sup>82</sup> Por. *tamże*. Szerzej na temat hermeneutyki symbolu – P. Ricoeur, *Symbolique du mal*, Paris 1988 (wyd. 2), 167-181 (dalej cytowane jako *SM*).

<sup>83</sup> Por. *tamże*, s. 199-200.

<sup>84</sup> W podobnym duchu można by podsumować artykuł D. S i m o n, *Rahner and Ricoeur on Religious Experience and Language. A Reflection on the Mutuality between Experience and Language in the Transcendental and Hermeneutical Traditions*, *Église et Théologie* 28(1997) nr 1, w. 77-99.

<sup>85</sup> Por. *SA*, s. 409.



jest do wolności, nadziei i pokoju.<sup>86</sup> Na wolność jako inspirację do życia moralnego człowieka wskazują najnowsze dokumenty Kościoła.<sup>87</sup> Szczególnie istotne w nowym ujmowaniu wolności wydaje się usytuowanie jej pomiędzy sumieniem i prawdą.<sup>88</sup> Również w myśli Ricoeura problematyka ta nie pozostała bez echa. Szczególnie istotne dla prezentowanych refleksji wydają się dwa teksty Ricoeura pełniące, mówiąc językiem metafory, rolę *protonu* i *eschatonu*. Inaczej mówiąc, pierwszy zarys wolności jest wpisany w koncepcję człowieka jako bytu rozważanego w kontekście *stricte* ontologicznym i opisowym, drugi zaś dotyczy wspomnianego już bytu religijnego i wolności na płaszczyźnie religijnej.<sup>89</sup>

Ricoeur analizując tomistyczną koncepcję wolności, podnosi zarzut, iż w podejmowaniu problematyki wolności nie dokonano jednego bardzo ważnego rozróżnienia: na byty w porządku natury i na byt jakim jest świadomość.<sup>90</sup> Refleksja zatem musi iść w dwóch kierunkach: z jednej strony oczyszczenia ontologii wolności ze wszystkich uwarunkowań subiektywnych, z drugiej zaś pogłębienia znaczenia pojęć pierwotnych, które odnoszą się do świadomości. Dobrze oddają to nieco poetyckie sformułowania Ricoeura „niewola” powodowana przez winę i „apel” o wyzwolenie.<sup>91</sup>

Jaka jest zatem struktura ludzkiej wolności rozpatrywanej na poziomie eidetyki woli? Ricoeur daje odpowiedź na to pytanie rozwi-

<sup>86</sup> Por. A.F. Dziuba, *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 220.

<sup>87</sup> Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na encyklikę *Veritatis splendor*, szczególnie partię poświęconą relacji „wolność – prawo” – por. VSpl 35-53. Por. także *List Ojca świętego Jana Pawła II na rozpoczęcie V Światowego Kongresu Filozofii chrześcijańskiej w KUL w dniach 20-25 sierpnia 1996*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. zb. pod red. Z. Zdybicy (et alii), Lublin 1997, s. 11-13.

<sup>88</sup> Szczególnie ważny wydaje się numer 34 wspomnianej encykliki. Zob. także refleksja na temat „wolności prawdziwej” – W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, w: *Jan Paweł II. Veritatis splendor – tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 267-269.

<sup>89</sup> Pierwszy tekst, do którego odwołuję się w tym artykule umieszcza wolność na marginesie rozważań o wpływie zdeterminowania i niezdeterminowania na decyzję ludzką – por. VI, s. 180-186. Drugi tekst natomiast wpisany jest w koncepcję teologii nadziei J. Moltmanna i eschatologii M. Buber'a – por. P. Ricoeur, *La liberté selon l'espérance, tekst polski Wolność na miarę nadziei*, tłum. S. Cichowicz, *Pn*, s. 277-302.

<sup>90</sup> Por. VI, s. 180n.

<sup>91</sup> Ricoeur pokazuje jednak wyraźnie, że nie wystarczy sam opis zniewolenia i świadomości pierwotnej niewinności, lecz należy odwołać się do porządku bardziej obiektywnego. W porządku filozoficznym pojęciem tym jest otwartość bytu, w porządku teologicznym nadzieja związana z przywróceniem niewinności, której realizacja ma się dokonać w *Królestwie Bożym*, które nadchodzi – por. VI, s. 186.

jając cztery punkty, które nazywa *ideami granicznymi* (w rozumieniu Kantowskim), to znaczy koncepcjami zakreślającymi granice ludzkiej wolności. Pierwszą taką ideą jest Bóg, który jawi się jako kres ludzkiej wolności. Stąd ludzka wolność nie może być do końca wolnością kreatywną. Jawi się ona jako wolność motywowana, wcielona, przygodna, która jest *tozsama* z wolnością absolutną przez fakt niezdeterminowania czy autodeterminacji, ale jest jednocześnie *różna* od wolności absolutnej przez swoją receptywność.<sup>92</sup>

Drugi punkt wskazany przez Ricoeura odwołuje się do faktu motywacji wolności. Jeśli przyjąć za punkt wyjścia wolność całkowicie i wyczerpująco umotywowaną, wolę doskonale oświeconą, to trzeba od razu powiedzieć, że taka wolność i wola są właściwe absolutowi, nie zaś bytom przygodnym. Bowiem w ludzkiej woli występują takie elementy, jak na przykład niezdecydowanie, wahanie, afekty, nie zawsze jednakowe i pełne odczytywanie wszystkich wartości. To sprawia, że wolność doskonale umotywowana jest ideałem, do którego człowiek zmierza, nie jest natomiast jego naturalną własnością.<sup>93</sup>

Trzeci punkt odnosi się do problematyki wolności w relacji do ciała. To ono wpływa również na pewną „redukcję” naszej wolności i zamiarów. Wreszcie ostatni punkt podkreśla, iż elementem, który wpływa również na ograniczanie wolności jest charakter. Wszystkie te argumenty pokazują, że w pełni twórcza wolność może pojawić się tam, gdzie zacznie pojawiać się przekraczanie subiektywności. Tym zaś, co wnosi zupełnie nowy sposób postrzegania wolności jest Transcendencja. Nie jest ona jednak wpisana w charakter subiektywny bytu, lecz jest raczej oczekiwaniem na pełnię realizacji. Ricoeur nazywa to *dimension poétique*.<sup>94</sup> Czym jest zatem wolność ludzka rozpatrywana wyłącznie na poziomie bytu? Jest przeświadczeniem o potrzebie otwarcia na Transcendencję, a jednocześnie świadomością, że „chcieć nie znaczy stwarzać”.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Por. *tamże*, s. 455. Por także charakterystyczne dla I. Kanta powiązanie idei wolności z faktem rozumności – tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 86-89.

<sup>93</sup> Por. *VI*, s. 455-456.

<sup>94</sup> Por. *tamże*.

<sup>95</sup> Za przykład może posłużyć wzór, jaki można wyprowadzić z filozofii Ricoeura. Jeśli przez I oznacza ideał, S – skłonność wewnętrzną, a W – wysiłek, wtedy wzór ma postać następującą  $I < S$ , ale jeśli dołoży się wysiłek, wzór wygląda następująco:  $I + W > S$  – por. *VI*, s. 168.

Należałoby teraz rozważyć wolność na drugiej płaszczyźnie analizowanej wcześniej, a właściwej bytowi religijnemu. Charakteryzuje się ona pewnym ukierunkowaniem eschatologicznym, które posiada dwie strony: pozytywną (otwartości) i negatywną (ograniczoneści i niespełnienia). Eschatologia, a wcześniej myślana przez byt nadzieja, odnosi się do Dnia Ostatniego (zachowuję rozumienie protestanckie w przeciwieństwie do katolickiego pojęcia „ostateczny”). Nie jest on jednak urojeniem świadomości, lecz jest horyzontem przypominającym o bliskości Królestwa Bożego. Bliskość ta sprawia, że historia staje się otwarta.<sup>96</sup> Odwołując się do negatywnej i pozytywnej idei eschatologii, można je streścić w następujących sformułowaniach: eschatologia w sensie negatywnym jest owym *jeszcze nie*, jedynie myślanym, jeszcze nie znanym. Natomiast pozytywnie oznacza ona dobroć całego bytu, pierwotną i źródłową afirmację. W ten sposób wspomniane *jeszcze nie*, staje się po części „już od teraz”.<sup>97</sup>

Wolność właściwa bytowi religijnemu jest również wolnością religijną. Ricoeur dostrzega trzy jej wymiary. Pierwszy dotyczy wolności w akcie wiary, to znaczy, wolności będącej przedmiotem dyskusji psychologicznych. W tak rozumianej wolności wiarę traktuje się jako rodzaj przeświadczenia, a wolność jako możliwość wyrabiania owych przeświadczeń. Druga płaszczyzna dotyka sfery politycznej. Wolność na tej płaszczyźnie polega na prawnym zabezpieczeniu możliwości wyznawania różnych poglądów religijnych w taki sposób, by odmienności religijne nie pociągały za sobą represji. Trzeci wymiar wolności religijnej oznacza wolność przejawiającą się w zjawiskach religijnych jako takich. Do poznania wolności religijnej na tym poziomie (a jest on poziomem uprzywilejowanym refleksji Ricoeura) potrzeba odpowiedniej

---

<sup>96</sup> Por. HV, s. 16-17. Por. także M. Philibert, *Wolność na miarę nadziei*, dz. cyt., s. 34.

<sup>97</sup> Por. HV, s. 18. Ideę Dnia ostatniego dobrze oddaje Ewangelia według św. Jana. Przeświadczeniem o dniu ostatnim jest przeświadczenie Marty po śmierci Łazarza: *Wiem, że powstanie z martwych podczas wskrzeszenia zmarłych w dniu ostatnim* J 11,23n. Doszło w tym stwierdzeniu do wyznania wiary w przywracanie do życia na końcu czasów. Jezus jednak odległą perspektywę eschatologiczną przybliżył poprzez swoją osobę: *Zaprawdę, zaprawdę mówię wam, że nadchodzi godzina i jest teraz, gdy zmarli usłyszą głos Syna Bożego, a usłyszawszy będą żyli* J 5, 25 – por. H. O’Don, *Eschatologia*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, s. 371.

hermeneutyki, którą Ricoeur nazywa „hermeneutyką głoszonego kerygmatu”.<sup>98</sup>

Czym jest ów kerygmat wolności? Jest przede wszystkim głosem takiej wolności, która nierozzerwalnie związana jest z nadzieją. Sama Ewangelia nie poświęca wolności autonomicznej pozycji. Dlatego też o wolności można mówić w perspektywie kerygmatu. Jest ona zawsze związana z prawdą, która wyzwala, stąd też mówienie o wolności oznaczałoby po części mówienie o wyzwolenym charakterze prawdy. Ricoeur odwołuje się w tym punkcie do koncepcji zaproponowanej przez J. Moltmanna.<sup>99</sup> Znajduje to ścisły związek z poglądami M. Bubera rozgraniczającymi pomiędzy Bogiem obietnicy, a bogami religii „epifanicznych”.<sup>100</sup> Otóż Bóg obietnicy jest przede wszystkim Bogiem, który przychodzi, który stwarza napięcie pomiędzy „teraz” a przyszłością.<sup>101</sup> Istotna wydaje się w tym kontekście interpretacja faktu zmartwychwstania? Idąc za J. Moltmannem, Ricoeur uważa, że faktu zmartwychwstania nie można interpretować w świetle spełnionej obietnicy, lecz w kontekście obietnicy nieustannie się realizującej. W ten sposób zmartwychwstanie nie jest momentem zamykającym pewien proces, lecz wprost przeciwnie jest jego otwarciem. „Już” zmartwychwstania wyostrza „jeszcze nie” codzienności. Czym zatem jest wolność na miarę nadziei? Dla Ricoeura jest *sensem* [...]

<sup>98</sup> Por. P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations. Essais sur l'herméneutique I*, Paris 1969, s. 393-394 (dalej cytowane jako CI).

<sup>99</sup> Por. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964.

<sup>100</sup> Por. CI, s. 395.

<sup>101</sup> Zdaniem komentatorów dzieła J. Moltmanna (chodzi o cyt. powyżej *Theologie der Hoffnung*), eschatologia stanowi centrum całej teologii. Nie oznacza ona jednak odejścia od świata. Nie oznacza też bynajmniej pozostawania w świecie bez odniesienia do przyszłości. Nie chodzi zatem ani o minione „centrum”, ani o wieczność. Być chrześcijaninem oznacza w tej perspektywie wystąpienie przeciw faktom teraźniejszości w imię przyszłości. Chodzi zatem o takie praktykowanie chrześcijaństwa, które byłoby przemianiem świata na miarę nadziei – J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 74n. Zdaniem Moltmanna wiara biblijna opiera się na przyszłości, ponieważ odwołuje się do obietnicy, matki nadziei. Obietnica ta rodzi zaś nadzieję i porywa do czynu. Odtąd nadzieja szuka w teologii swego zrozumienia [spes quaerens intellectum – zob. szerokie opracowanie tej problematyki u Ricoeura – H. Seweryniak, *Spes quaerens intellectum. Esperance et comprehension dans l'hermeneutique de Paul Ricoeur*, Roma 1984]. Według Moltmanna nadzieja chrześcijańska polega na tym, iż to, czego człowiek oczekuje przewyższa jego możliwości – por. R. Winkling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 271-272.

istnienia w świetle zmartwychwstania [...] W tym sensie hermeneutyka wolności jest interpretacją wolności zgodną z interpretacją zmartwychwstania w terminach obietnicy i nadziei”.<sup>102</sup> Wolność na miarę nadziei jest zatem „namiętnością do możliwości, która zachowuje w swej formule przyszłościowe piętno wyciśnięte na wolności przez obietnicę”.<sup>103</sup>

Wobec powyższego wydaje się uzasadnionym pytanie o implikacje etyczno-moralne takiej koncepcji wolności. Otóż w wymiarze etycznym wolność jest przede wszystkim słuchaniem, „pójściem za”. Na płaszczyźnie normatywnej można stwierdzić, że prawo nakłada to, co obietnica przedkłada. W tym świetle przykazanie staje się „etycznym obliczem obietnicy”. Związek wolności i nadziei wyraża się także nową etyką. Moltmann nazywa ją etyką postania. Oznacza to, że promissio zawiera już w sobie missio. Posłanie to oznacza jednak coś innego niż obowiązek. Posłanie staje się etycznym równoważnikiem nadziei. Zatem wolność chrześcijańska to egzystencjalna przynależność do zmartwychwstania. Człowiek wolny w tej perspektywie jest „wolny od...” na przekór śmierci, dzięki nadziei. Jest on również „wolny do...”, do tworzenia w historii napięcia zrodzonego z nadziei w obietnicy, a wyrażonego formułą „o ileż bardziej”.<sup>104</sup> Tak rozumiana nadzieja daje początek pewnej a-logice, która nie wynika jednak z braku sensu, lecz z jego nadmiaru.<sup>105</sup>

I na koniec pytanie najtrudniejsze: czym jest moralność takim w ujęciu? Punktem wyjścia w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie jest zapewne koncepcja zaproponowana przez Ricoeura w *Człowieku ułomnym*, gdzie fundament moralności tkwił w powiązaniu pragnienia i wysiłku istnienia. Jednak ogromna część twór-

<sup>103</sup> *CI*, s. 398; cyt. za wyd. pol. *Pn*, s. 283.

<sup>104</sup> Por. *CI*, s. 400-401. Jest to wyraźne odwołanie do innego dzieła J. Moltmanna, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Moltmann uważa, że teologia Krzyża nie jest cofaniem się z wcześniejszych idei nadziei i obietnicy. Jest ona po prostu odwrotną stroną nadziei. *Jednak aby zrozumieć Ukrzyżowanego, trzeba uczynić to w świetle zmartwychwstania oraz wolności i nadziei, jakie zeń wypływają. Jeśli w Theologie der Hoffnung chodzi o pamięć Chrystusa w formie nadziei, w pracy Der gekreuzigte Gott chodzi o nadzieję w formie pamięci jego śmierci* – R. Winling, *Teologia współczesna*, dz. cyt., s. 274.

<sup>105</sup> Por. *CI*, s. 402.

<sup>102</sup> *CI*, s. 397, cyt. za wyd. pol. *Pn*, s. 282.

czości Ricoeura poświęcona problematyce religijnej i moralnej odwołuje się do zarzutów, jakie stawiali religii i moralności „mistrzowie podejrzeń” – K. Marks, F. Nietzsche, S. Freud, ukazując religię jako barierę na drodze realizacji owego pragnienia i wysiłku istnienia. To zaważyło w dużej mierze na charakterze prezentowanej przez Ricoeura koncepcji moralności.<sup>106</sup>

Wydaje się, że moralność będzie zawsze nacechowana charakterem normatywnym. Nie będzie on jednak płynął z religijnego „Super Ego” (przykazania, nakazy, imperatywy), lecz z dynamiki posłania. Posłanie zaś jako *missio* charakteryzuje się wewnętrznym dynamizmem wypływającym z *promissio* – obietnicy zapoczątkowanej w zmartwychwstaniu. W ten sposób moralność życia odwołującego się do etyki posłania, będzie tym samym moralnością odwołującą się do nadziei. Ta zaś pozwoli wyzwolić się „na przekór” wszelkim strukturom, w życiu nacechowanym wolnością ku nadziei w obietnicy. To, co zostaje, to przeświadczenie, że jak w porządku bytowym z jednej strony człowiek doświadcza ograniczenia swojego bytu, a jednocześnie nie dającej się zdławić nadziei, tak w porządku teologicznym z jednej strony doświadcza śmierci, z drugiej zaś wezwania „na przekór” śmierci. Tym właśnie jest *afirmacja pierwotna* zarówno filozoficznego jak i teologicznego porządku.<sup>107</sup>

Podsumowując przeprowadzone refleksje skupione wokół problematyki transcendencji osoby w egzystencji ku nadziei można stwierdzić, że życie ludzkie wpisane w ten kontekst potrzebuje

<sup>106</sup> Por. *HV*, s. 84.

<sup>107</sup> Por. *tamże*, s. 359-360. Oryginalną syntezę zaproponowanego powyżej myślenia filozoficznego daje W. Hryniiewicz. Wydaje się, że ową negacją negacji ku afirmacji jest życie „na przekór” śmierci w zmartwychwstaniu. Jest ono jednak zawsze czymś dynamicznym, dlatego domaga się moralności, jako dziedziny spełniania się w nas raz już dokonanego zmartwychwstania, jako przekraczania, przejścia, jako transcendencji „ku” Bogu, „w” Bogu. *Niepojętym paradoksem jest zwycięska śmierć Chrystusa rozjaśniona raz na zawsze blaskiem Jego zmartwychwstania. To ona stała się bramą pełną światła: „przez swoją śmierć zniweczył śmierć naszą i zmartwychwstając przywrócił nam życie”. Na samym dniu uniżenia rozpoczyna się już wywyższenie. Śmierć staje się kolebką nowego życia. Paradoks odsłania się więc u samych podstaw wiary chrześcijańskiej. Paradoks jest nie tylko oznaką bezradności. Jest również wyrazem mądrości, która rodzi się w zetknięciu z niewyraźną tajemnicą. Przypomina, iż reszta powinna być uczczona milczeniem, które jest czymś więcej niż słabością człowieka. Należy ono do również do Bożej mocy mówienia w milczeniu i przez milczenie – >pozbawieniem przez nadwyżkę< – W. Hryniiewicz, *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. Chrystus nasza Pascha*, t. 1, Lublin 1987, s. 462.*

idei jednoczącej. Na gruncie filozoficznym zdaje się nią być intryga, zaś na gruncie teologii – idea zmartwychwstania.<sup>108</sup> Istotny zdaje się być także element świadectwa opartego na idei posłania. W takim kontekście osoba jawiąca się jako byt otwarty na transcendencję, jest jednocześnie miejscem i świadkiem przeżywania doświadczenia religijnego. Zaś moralność jest nie tyle otwarciem na imperatywy i przykazania, ile raczej jest wejściem w zmartwychwstanie Chrystusa. Ono zaś wpisane jest w szeroko pojętą perspektywę eschatologiczną. Słowem, egzystencja ku nadziei jest zadaniem chrześcijańskiego życia, owym *missio*, które jednak spełni swoją rolę dopiero w oparciu o trwalsze niż normatywność podstawy, a mianowicie w oparciu o obietnicę (*promissio*). Stąd osoba jako byt moralny spełniając *missio* życia moralnego, wpisuje się tym samym w *promissio* wolności i nadziei.

Jarosław A. Sobkowiak MIC – dr teologii, adiunkt (Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej UKSW).

### **La transcendance de la personne dans l'existence pour l'espérance selon Paul Ricoeur**

#### **Résumé**

L'objectif de l'article présenté ci-dessus était de montrer la transcendance de la personne marquée de l'existence pour l'espérance suivant la pensée de Paul Ricoeur.

<sup>108</sup> Wyakcentowanie zmartwychwstania w myśli P. Ricoeura znajduje potwierdzenie w newralgicznych punktach poszukiwań teologii współczesnej. W niej bowiem jest szeroko dyskutowany problem, tzw. *horyzontu rozumienia zmartwychwstania*. W tym kontekście wskazuje się na trzy istotne perspektywy: *fenomenologię wolności*, *fenomenologię miłości* i *fenomenologię nadziei*. Pierwsza zmierza do tego, „co bezwarunkowe i definitywne”. Pragnie ona „osiągnąć swą pełnię w przyszłości”. Do przedstawicieli tego typu refleksji można zaliczyć K. Rahnera, L. Borosa i W. Kaspera. Drugi nurt – fenomenologii miłości – ukazuje miłość, jako swoisty „krzyk domagający się nieśmiertelności”. W tym kontekście zmartwychwstanie „jest miłością, która jest mocniejsza od śmierci”. Do przedstawicieli tego nurtu myślenia można zaliczyć J. Ratzingera. Wreszcie trzeci nurt – fenomenologii nadziei – rozwija trzy kierunki nadziei: nadzieję jako fundament (W. Pannenberg), nadzieję na sprawiedliwość (J. Moltmann), i nadzieję w utopii (L. Boff) – por. S. Pié, *Zmartwychwstanie Chrystusa w teologii współczesnej*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kol. ComP 11, Poznań 1997, s. 276-277. Reasumując można powiedzieć, że zmartwychwstanie w tej perspektywie prowadzi do centralnego pytania o sens. Pytanie to znajduje zaś pełną odpowiedź dopiero w perspektywie eschatologicznej. Perspektywa ta nie jest jednak kresmem oczekiwań, lecz punktem i sposobem postrzegania rzeczywistości.

eur. Les analyses des textes particuliers de Ricoeur ont montré la nécessité de soutenir le caractère normatif de la morale. Cependant ce caractère résulte moins des commandements ou des impératifs moraux que de l'intérieure dynamique du message. Celui-ci, de son côté, fait appel à l'espérance parce qu'il se réalise dans l'incessante délivrance „en dépit” de toutes les structures restrictives. L'existence pour l'espérance donc constitue l'équivalent théologique de l'affirmation originiaire – source de l'existence dans l'ordre philosophique.

*Jarosław A. Sobkowiak MIC*