

Robert Grzywacz

Bycie sobą a bycie tym samym: między chrześcijańską
nadzieją a ewolucyjnym naturalizmem

Selfhood versus Sameness: between Christian
Hope and Evolutionary Naturalism

Streszczenie

Niniejsze studium bada dialektyczny związek pomiędzy wyróżnionymi przez Paula Ricoeura dwoma emblematycznymi czynnikami ludzkiej tożsamości: charakterem i dotrzymaniem słowa. W pierwszej części tekstu zostaną wyartykułowane zarzuty co do filozoficznej doniosłości tego rozróżnienia w porządku uzasadnienia, a także podejrzenia co do jego niefilozoficznej genezy i, konsekwentnie, w odniesieniu do jego filozoficzności w porządku odkrycia. Druga część artykułu przedstawia propozycję interpretacyjną innego uzasadnienia rozważanej dialektyki – inspirowanego postsekularną myślą Jürgena Habermasa, która ponadto wyrasta z odmiennego kontekstu odkrycia, gdyż angażuje się w debatę na temat wolności z punktu widzenia naturalistycznego determinizmu i teorii ewolucji. Wydaje się zatem, iż przywołanie stanowiska wybitnego frankfurtczyka może dostarczyć interesujący kontrapunkt w stosunku do wskazanych podejrzeń.

Słowa kluczowe: bycie tym samym, bycie sobą, nawyk, uwaga, czas, nadzieja, programy kulturowe

Summary

The present study examines the dialectical relationship between the two emblematic factors of human identity distinguished by Paul Ricoeur – character and keeping one's word. The first part of the text will articulate objections to

the philosophical significance of this distinction in the order of justification, as well as suspicions about its non-philosophical genesis and, consequently, regarding its philosophicality in the order of discovery. The second part of the article presents an interpretive proposal for another justification of the dialectic under consideration – a justification inspired by the post-secular thought of Jürgen Habermas, which, moreover, grows out of a different context of discovery, as it engages in the debate on freedom from the standpoint of naturalistic determinism and evolutionary theory. It seems, therefore, that invoking the position of a prominent Frankfurter can provide an interesting counterpoint to the indicated suspicions.

Keywords: sameness, selfhood, habit, attention, time, hope, cultural programs

Niniejsze studium ma charakter krytyczno-interpretacyjnej refleksji nad wprowadzonym przez Paula Ricoeura rozróżnieniem w łonie ludzkiej tożsamości pomiędzy jej składową obiektywną z jednej strony i składową niepoddającą się pełnej obiektywizacji z drugiej. Ten pierwszy, obiektywny komponent określany jest jako bycie tym samym (*idem, la même*) i znajduje swój wzorzec w determinantach charakterologicznych, genetycznych, ich cielesnych ekspresjach, pamięci oraz względnie trwałych, nabytych identyfikacjach aksjologicznych, swoistych dla każdego człowieka. Natomiast drugi komponent tożsamościowy, niepodatny na całkowitą obiektywizację, nazywany jest przez francuskiego filozofa byciem sobą (*ipse, l'ipséité*), a jego typową (nie zaś tylko egzemplaryczną) ilustracją stanowi dochowanie słowa w sensie wierności złożonym obietnicom¹. Obietnica łączy w sobie moment wpisania tożsamości w wymiar wspólnotowy, w intersubiektywną instytucję języka i sieć relacji społecznych, zobowiązań i oczekiwań, z momentem subiektywnego zaangażowania i samozobowiązania. W rezultacie poddaje się ona

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2018, s. 196–207; tenże, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004, s. 89–93, 100.

jedynie częściowej obiektywizacji w tym, co dotyczy jej aspektu intersubiektywnego, podczas gdy aspekt czysto subiektywny wymyka się takim próbom (choćby z uwagi na złożoność motywacji). Dzieje się tak w tej mierze, w jakiej podobne usiłowania kulminują w roszczeniu całkowitej propozycjonalnej przekładalności podmiotowego zaangażowania, które ma miejsce w ramach samozobowiązania.

Wobec koncepcji dialektycznego związku pomiędzy zarysowanymi emblematycznymi czynnikami ludzkiej tożsamości – charakteru i dotrzymania słowa – w pierwszej części tekstu zostaną wyartykułowane zarzuty co do jej filozoficznej doniosłości w porządku uzasadnienia, a także podejrzenia co do jej niefilozoficznej genezy i, konsekwentnie, w odniesieniu do jej filozoficzności w porządku odkrycia. Druga część artykułu przedstawia propozycję interpretacyjną innego uzasadnienia rozważanej dialektyki – inspirowanego postsekularną myślą Jürgena Habermasa, która ponadto wyrasta z odmiennego kontekstu odkrycia, gdyż angażuje się w debatę na temat wolności z punktu widzenia naturalistycznego determinizmu i teorii ewolucji. Wydaje się zatem, iż przywołanie stanowiska wybitnego frankfurtczyka może dostarczyć interesujący kontrapunkt w stosunku do wskazanych wcześniej podejrzeń.

1. Dyskusyjność Ricoeurowskiego rozróżnienia tożsamości idem i ipse w kontekście uzasadnienia

Przypomnijmy, że omawiana dystynkcja, wprowadzona przez Ricoeura i uznawana już w zasadzie za klasyczną, różni się treściowo i zakresowo od innego fundamentalnego podziału stosowanego w dyskusjach o tożsamości: odróżnienia tożsamości numerycznej od jakościowej. W poglądach Ricoeura zarówno tożsamość numeryczna, jak i jakościowa zawierają się we wzorcu tego samego (*idem, la mêmeté*)².

² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 193.

To właśnie w tym kontekście pojawia się pierwsza wątpliwość, zasygnalizowana najdobitniej przez Claude'a Romano³. Autor ten kwestionuje wyjątkowy status przyznawany byciu sobą (*ipse, l'ipséité*), które od bycia tym samym różni się aktem współoznaczania siebie jako zaangażowanego podmiotu, co pociąga za sobą możliwość zaistnienia relacji odpowiedzialności. Według Romano podział na tożsamość numeryczną (jedyność) i jakościową (skrajne podobieństwo) okazuje się wystarczający, a jedynie wymaga pewnych uściśleń. O ile tożsamość numeryczną przywołujemy wtedy, gdy w grę wchodzi identyfikacja bądź ponowna identyfikacja kogoś/czegoś, o tyle o tożsamości jakościowej mówi się w przypadku opisywania kogoś/czegoś w aspekcie diachronicznym. Bycie sobą wchodzi w zakres tożsamości jakościowej, jeśli opisu pewnej osoby dokonuje się za pomocą predykatów zależnych od postawy (zaangażowania) tej osoby wobec ich treści (pierwszoosobowa tożsamość jakościowa). Do takich predykatów należą na przykład: przekonania, pragnienia, preferencje, gusty, intencje itp. Orzeczniki, które nie zależą od postawy osoby względem ich zawartości, opisują jej tożsamość trzecioosobowo. Ujęcie bycia sobą w ramach tożsamości jakościowej zachowuje zatem znaczenie odpowiedzialności w związku z osobistym zaangażowaniem opisywanej osoby w treść opisujących ją predykatów. Zresztą sam Ricoeur pisze o swoistym wymieszaniu dwóch typów tożsamości (*idem* i *ipse*), choćby w sytuacjach, w których ma miejsce nabywanie konkretnych utożsamień aksjologicznych, a więc preferencyjne lub przekonaniowe angażowanie się we wzorce czy ideały, które stopniowo stają się zawartością charakteru⁴. Może zatem optywając za dyskutowanym rozróżnieniem, francuski myśliciel ma na

³ C. Romano, *Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuities*, [w:] *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon*, red. S. Davidson, M.-A. Vallée, Springer International Publishing, Switzerland 2016, s. 43–59.

⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 202.

uwadze coś więcej niż tylko ten moment bycia sobą, który daje się sprowadzić do pewnej części deskrypcji odnoszących się do tożsamości jakościowej?

Inne stanowisko podważające decydujące znaczenie podziału na bycie tym samym i bycie sobą, choć usytuowane na antypodach właśnie nakreślonego, zaprezentował Philippe Cabestan⁵. Autor ów utrzymuje, że obydwa człony analizowanego rozróżnienia przeoczają swoisty sens tożsamości, który same zakładają, a mianowicie pewien rodzaj sobości przedrefleksyjnej, przednarracyjnej, stanowiącej czystą i nieprzerwaną obecność dla samej siebie, ukonstytuowaną przez czasowe następstwo. Nie będziemy tu rozwijać tego zagadnienia, które zostało opracowane szerzej gdzie indziej⁶. Już powyższy szkic wątpliwości, jakkolwiek bardzo zwięzły, wydaje się wystarczający do stwierdzenia, iż w kontekście uzasadnienia Ricoeurowska dystynkcja *idem/ipse* budzi poważne zastrzeżenia, podnoszone tyleż przez zwolenników całkowitej wyrażalności językowej ludzkiej tożsamości, ile przez obrońców jej niewyraźalnych wymiarów.

2. Problematyczność Ricoeurowskich wzorców tożsamościowych w porządku odkrycia

Druga grupa zarzutów wobec omawianego podziału wiąże się w większym stopniu z badaniami poświęconymi myśli francuskiego hermeneuty, prowadzonymi na gruncie polskim. Jarosław Jakubowski⁷ interpretuje odróżnienie bycia sobą od bycia tym

⁵ P. Cabestan, *Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative*, „Le Philosophoire” 2015, nr 43, s. 151–160, <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2015-1-page-151.htm>.

⁶ R. Grzywacz, *Disponibilité habituelle et disponibilité attentionnelle – penser phénoménologiquement la distinction mêmeté-ipséité*, [w:] *The Faces of Contemporary Phenomenology: The Quest for Relevance*, red. P. Janik i in., Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2021, s. 85–103.

⁷ J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2017, s. 393–420. W tym

samym jako przeciwstawienie momentu dobrowolności momentowi mimowolności, gdzie budowanie tożsamości narracyjnej – konstruowanie opowieści autobiograficznej – oznacza dystansowanie się w duchu sokratejsko-nabertowskim od obydwu tych momentów, namysł nad tożsamością typu *idem* wraz z pewnego rodzaju obiektywizacją *ipse*. Narracyjna tożsamość tworzy się zatem w przedziale otwartym przez dysproporcję pomiędzy tym, co dane, a tym, co zadane, i oznacza takie przemyśliwanie własnego bycia tym samym, które jest zarazem transcendowaniem go na przekór jego właściwości zawężania otwarcia na świat – wszelkiego rodzaju zawężania tego otwarcia. Transcendowanie tego samego na przekór czy pomimo jego zawężającego działania – co oznacza owo „na przekór (pomimo)”? Czy poświadczanie takiej możliwości nie jest wskaźnikiem wejścia w orbitę oddziaływania chrześcijańskiej nadziei – skoro pozwala przekroczyć zawężenie, „ale podług nadziei”?⁸ Przywołanie bowiem tej ostatniej „ma w odniesieniu do systemów zamkniętych moc rozszczepiającą, a także moc reorganizującą sens”⁹.

Co więcej, wprowadzenie owej „perspektywy zrozumiałości”¹⁰ otwartej przez nadzieję nie powinno chyba szczególnie

kontekście warto przypomnieć sprawę istotną dla lektury Jakubowskiego, utrzymanej w perspektywie Nabertowskiej promocji świadomości. Uwzględnić on mianowicie dwojakie rozumienie obietnicy przez Ricoeura: wąskie – jako przyrzeczenie – pozostające pod wpływem teorii czynności mowy J.L. Austina i J.R. Searle’a czy rozważań D. Vanderbena, oraz szerokie – jako milczące, bezsłowne zobowiązanie do kontynuowania działania/inicjatywy w obranym kierunku – jak to się dzieje u G. Marcela czy H. Arendt – J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna...*, s. 196, 386–393; P. Ricoeur, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 335–336; tenże, *O sobie samym jako innym...*, s. 73, 441–444; tenże, *Drogi rozpoznania...*, s. 120–127.

⁸ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz i in., Pax, Warszawa 1991, s. 285.

⁹ Tamże, s. 288.

¹⁰ M. Léna, *Nadzieja według Paula Ricoeura*, przeł. R. Grzywacz, [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii*

zaskakiwać, jeśli się pamięta o istotnych dla Ricoeura inspiracjach, a mianowicie o wpływie nań myśli Gabriela Marcela, który temat obietnicy, samozobowiązania – wzorcowej dla bycia sobą (*ipse*) w Ricoeurowskim ujęciu – rozwijał nie tylko w kontekście wierności¹¹, ale i nadziei¹². Zresztą odniesienia do samozobowiązania w postaci obietnicy w ramach Marcelowskiej fenomenologii i metafizyki nadziei nie rzucają się w oczy wskutek używania przezeń innej terminologii, a nade wszystko w rezultacie przeciwstawienia darmowości spełnienia nadziei zobowiązaniu, które należy wypełnić i które z tego powodu może rodzić słuszne oczekiwania¹³. Stąd instytucjonalny wymiar obietnicy wydaje się wtórny i ontologicznie uboższy treściowo w porównaniu z wymiarem tajemnicy charakteryzującym nadzieję pierwotną. A jednak związek między obietnicą i nadzieją daje się wytropić choćby dzięki cennej wskazówce Ricoeura, który właśnie w kontekście bycia sobą, ilustrowanego przez obietnicę, pisze: „dręczące pytanie *Kim jestem?* (...) może w pewien sposób zostać włączone do dumnego oświadczenia «Tęgo się trzymam!». Pytaniem staje się: «Kim jestem ja, tak niestały, byś *mimo to*, ty liczył na mnie?»¹⁴. W przytoczonym pytaniu zawierają się trzy wątki kluczowe dla obietnicy jako wzorca tożsamości: zachowanie siebie dokonuje się 1) pomimo czy na przekór własnej zmienności (jak powiada Jakubowski, formuła „pomimo” wyraża akt transcendencji wszystkiego, co kryje się pod znakiem *idem*¹⁵); 2) angażuje czyjeś oczekiwania (liczyć na...); a także 3) uwzględnia czas jako probierz, sprawdzian

francuskiej/ *Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2011, s. 406.

¹¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 444.

¹² G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Pax, Warszawa 1959, s. 33–94.

¹³ Tamże, s. 75.

¹⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 278.

¹⁵ J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna ...*, s. 415–416, 439.

tożsamości („tak niestały”). Marcel w swojej refleksji poświęconej nadziei uwzględnia te trzy czynniki, gdy mówi o niej, że: 1) żywi się ją na przekór pokusie rozpaczy¹⁶, którą nadzieja transcenduje¹⁷; 2) wiąże się ona z pewnymi oczekiwaniami, z liczeniem na..., jeśli nawet w ostatecznym rozrachunku jest to liczenie na dobrodziejstwo, które może przypaść jedynie wielkodusznie, niejako z łaski¹⁸; 3) sposób przeżywania czasu staje się testem nadziei¹⁹.

Wyraźnie uchwytny związek pomiędzy byciem sobą u Ricoeura i charakterystyką nadziei u Marcela skłania do pogłębienia tego tropu, co staje się możliwe dzięki pytaniu o przebieg czasowego sprawdzianu nadziei. Co odróżnia czas nadziei od czasu rozpaczy? Oddajmy głos samemu autorowi: „W tej mierze, w jakiej mam nadzieję, wyzwalam się od wewnętrznego determinizmu, dość podobnego do skurczu, który w obliczu próby może uczynić ze mnie jedną z tych zdegradowanych, okaleczających i somnambulicznych postaci ludzkiej osobowości, jakie rodzi rozpacz, jest ona bowiem przede wszystkim zafascynowaniem”²⁰. Toteż:

rozpacz to w pewnym sensie świadomość zamkniętego czasu lub, ściślej mówiąc, uświadomienie sobie czasu jako więzienia, podczas gdy nadzieja zdaje się przenikać poprzez czas; wszystko dzieje się wówczas tak, jak gdyby czas zamiast zamykać się wokół świadomości pozwalał czemuś przez siebie przenikać. (...) Oczywiście, nie można powiedzieć, że nadzieja widzi to, co będzie, twierdzi ona jednak o czymś tak, jak gdyby widziała; (...) o ile czas z istoty swej jest rozdzielaniem i jak gdyby nieustannym odłączaniem siebie od siebie samego, to

¹⁶ G. Marcel, *Homo viator...*, s. 45–60.

¹⁷ Tamże, s. 93–94.

¹⁸ Tamże, s. 74–75.

¹⁹ Tamże, s. 49–53, 71–72, 82, 93–94.

²⁰ Tamże, s. 52–53.

nadzieja – przeciwnie – dąży do połączenia, do skupienia, do pojednania; przez to, i tylko przez to, jest ona jak gdyby pamięcią przyszłości²¹.

Rozpaczliwe zamknięcie się w sobie sprawia, że przyszłość staje się „miejscem zwykłego powtarzania, jak gdyby jakiś rozregulowany mechanizm miał nieprzerwanie kontynuować swoje działanie, nie kierowane już żadną ożywiającą intencją”²². Takiemu unicestwieniu przyszłości poprzez pozbawienie jej pierwiastka witalnego – które jest dziełem „usystematyzowanego empiryzmu, krystalizującego się w bezosobowych formułach” (tamże) – przeciwstawia się nadzieja. Jej dziełem okazuje się „zachowywanie i przywracanie z jednej strony, a rewolucja i odnawianie z drugiej”²³, co wyraża stwierdzenie: „jak dawniej, ale inaczej i lepiej niż dawniej”²⁴. Wypowiada ono wyzwolenie, które „nie jest nigdy (...) zwyczajnym stawaniem się na powrót; jest ono i tym stawaniem się, i czymś więcej, a nawet jego przeciwieństwem: niesłychanym wzniesieniem się, przemienieniem”²⁵. Marcelowskie fragmenty przybliżające czasową dynamikę nadziei wydają się zatem bardzo bliskie ujęciu przez Ricoeura tożsamości *ipse* na wzór obietnicy, jeśli tę ostatnią rozumieć przede wszystkim jako składaną milcząco, to znaczy w postaci „powziętej ongiś inicjatywy” i „dochowywania wierności tejże inicjatywie”²⁶.

Bycie sobą jako zadanie stanowiłoby więc warunek możliwości problematyzacji bycia tym samym jako czegoś danego. W tym kontekście tożsamość *ipse* oznaczałaby newralgiczny faktor autotranscendencji, której wykładnikiem staje się sposób przeżywania czasu. Tego rodzaju spostrzeżenia w polskiej literaturze filozoficznej mają już swoją historię. Na przykład Maciej

²¹ Tamże, s. 71–72.

²² Tamże, s. 82.

²³ Tamże, s. 93.

²⁴ Tamże, s. 94.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna...*, s. 441.

Smolak poczynił je w kontekście zestawienia Ricoeurowskich typów tożsamościowych z opisanymi przez Romana Ingardena dwoma odmiennymi doświadczeniami czasu²⁷. Doświadczenie wpływu czasu na zachowanie tożsamości z jednej strony i jego wpływu, który dokonuje nicestwienia tożsamości, z drugiej strony nie pokrywa się dokładnie z Ricoeurowskim podziałem na bycie sobą i bycie tym samym. Natomiast uwydatnia silną korelację momentu podstawności (*idem*) i zadaniowości (*ipse*), które wchodzą ze sobą w dialog konstytutywny dla tożsamości.

Dystynkcję *idem/ipse* można wszelako wyrazić precyzyjniej w terminach czasu przeżywanego, jak to pokazano gdzie indziej²⁸. Okazuje się to wykonalne za sprawą retrospektywnego odczytania Ricoeurowskiej fenomenologii woli, jeśli za modelowe dla bycia tym samym uzna się doświadczenie nawyku, a dla bycia sobą – doświadczenie uwagi²⁹. W takiej optyce nawyki funkcjonują jakby rozczłonkowująco i decentralizująco dla spektrum motywacji oraz poczucia tożsamości. Sprzyjają temu, co łatwe i znane w zakresie preferencji behawioralnych. Z kolei uważność w samostanowieniu uwzględnia możliwie szeroki zakres pola motywacyjnego, działa skupiająco i integrująco w aspekcie poczucia tożsamości, przyczynia się do maksymalnej bezstronności w wyborze motywów działania. Przynosi otwarcie na nowość, ale nie czyni z niej przedmiotu poszukiwań za wszelką

²⁷ M. Smolak, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003, s. 169–174.

²⁸ R. Grzywacz, *Disponibilité habituelle et disponibilité attentionnelle...*, s. 90–102.

²⁹ Pomijamy tu kłopot polegający na tym, że próba opisanego nawyku i uwagi nawet w granicach fenomenologii odsyła już do dwóch różnych historii: do problematyki realizacji wybranego projektu działania w pierwszym przypadku, a w drugim – do historii podejmowania decyzji. Stąd fenomenalna para nawyk/uwaga z pewnością nie pokrywa się z parą tożsamościowych typów *idem/ipse*. A jednak nawet jeżeli hermeneutyka bycia sobą na sposób *idem* i *ipse* zachowuje metodologiczny dystans do fenomenologii struktur woliowych (dobrowolnych i mimowolnych), to przecież nie przekreśla tej ostatniej, lecz ją zakłada.

cenę. Obydwa te wzorcowe sposoby bycia mają kapitalne implikacje dla przeżywania czasu. Zawężenie (w przypadku nawyku) lub poszerzenie (w przypadku uważności) pola motywacyjnego wydaje się powiązane z odpowiednim zawężeniem lub poszerzeniem doświadczanej perspektywy czasowej (a tym samym sfery działania). Przywiązaniu do przeszłości w nawykowym sposobie radzenia sobie z terażniejszością, z odwoływaniem się do tego, co znane i łatwe, przeciwstawia się uważne i nieustannie aktywne pośrednictwo między trzema wymiarami czasu. Służy ono wydobyciu czegoś nowego z przeszłości, czyniąc ją tym samym bardziej nieokreśloną. Równoległe przyczynia się także do określania konkretnych kroków, które należy podjąć w najbliższej przyszłości, aby zrealizować wybrany projekt działania. Czas przeżywany jako „skurczony” w nawykowym sposobie bycia człowieka okazuje się nierzadko niszczący dla jego tożsamości, podczas gdy czas „poszerzony”, charakterystyczny dla uważnego sposobu bycia, sprzyja jej budowaniu.

W tym właśnie punkcie natrafiamy ponownie na wątpliwości odnośnie do filozoficznej autonomii w porządku odkrycia Ricoeurowskiego rozróżnienia dwóch wzorców tożsamości. O ile już ujawnienie podobieństw tego rozróżnienia do niektórych aspektów rozważań Marcela na temat nadziei w sensie chrześcijańskim zasygnalizowało owe wątpliwości, o tyle potęguje je bardziej skrupulatna analiza specyfiki doświadczeń temporalnych skorelowanych z byciem tym samym i z byciem sobą. Do jakich wniosków może prowadzić taka analiza?

Z przeprowadzonych wyżej ustaleń wynika, że bycie sobą wyraża prospektywny wymiar podmiotowości, który charakteryzuje się transcendowaniem czasu i aktywnym pośredniczeniem między przyszłością, terażniejszością i przeszłością. Dokonuje się to za sprawą terażniejszej inicjatywy, która zwielokrotnia możliwości odczytania przeszłości i tkwiący w niej potencjał, jak również angażuje bieżące działania na rzecz ukonkretnienia kroków służących pełnej realizacji wybranych projektów w przyszłości. Nie byłoby w tym może nic szczególnie zastanawiającego, gdyby nie fakt,

iż Jean-Luc Marion³⁰ identyfikuje w takiej strukturze doświadczenia czasu chrześcijański rys eucharystyczny. Eucharystyczna czasowość odznacza się tym, iż czerpie skuteczność z przeszłości, czyni efektywną terażniejszość, która jest pociągana ku przyszłości stanowiącej jej wypełnienie: szczyt efektywności i rzeczywistości.

Taka interpretacja – pisze Marion – zakłada wyzucie *tu i teraz* z jego własności, a więc krytykę jego prymatu w „*potocznym pojęciu czasu*”. Taka krytyka opiera się z kolei na nowym zinterpretowaniu terażniejszości, biorącym za punkt wyjścia pamiętkę, która daje tej terażniejszości gwarancję, a także eschatologiczne wezwanie, które powoduje, że terażniejszość się wypełnia. Co więcej, ważność pamiętki, która czyni terażniejszy (dany) czas zawsze wcześniejszym od siebie samego, wynika z niepowstrzymanej eschatologicznej *epektazy* [dążności do doskonałości, pełni – uzup.] albo, jeżeli ktoś woli, uczasowienie przez przyszłość także tutaj determinuje wszystko³¹.

Ale to nie wszystko. Omawiana strukturyzacja czasu przywołuje na myśl również Heideggerowskie „wybiegająco-powtarzające okamgnienie”³², czyli właściwą czasowość. Jest to zrozumiałe, jeśli się bierze pod uwagę fakt, że „czasowość zatroskania człowieka o prawdę samego siebie nie wyraża się w chronologicznie następujących po sobie i równomiernie rozłożonych punktach czasowych”, ale w „kairologicznym charakterze faktycznego zatroskania”³³. Akcentowanie czasu *kairos* kosztem *chronos* ma

³⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 231–240.

³¹ Tamże, s. 240. Podobne konkluzje płyną z pracy Roberta Sokolowskiego – R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, przeł. J. Życiński i in., Biblos, Tarnów 1995, s. 122–129.

³² M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2008, s. 491.

³³ J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 56.

swoje korzenie w studiach Heideggera nad fenomenem paruzji w życiu pierwszych pokoleń chrześcijan. Przemozny charakter tych oddziaływań skłania niektórych badaczy do obsadzania autora *Bycia i czasu* „w roli chrześcijańskiego misjonarza”, którego dziełem staje się „laicyzacja chrześcijańskiego modelu życia duchowego”³⁴. Z kolei znaczenia dociekań niemieckiego myśliciela dla filozofii Ricoeura nie sposób przecenić – pozostają one bezdyskusyjne. Czy podniesione tu uwagi nie kładą się cieniem na proponowanym przez francuskiego hermeneutę rozróżnieniu wzorców tożsamości? Czy nie podają w wątpliwość filozoficznej autonomii aktu wyodrębnienia w ramach tożsamości wymiaru bycia sobą, a w efekcie – uniwersalności obowiązywania tego ustalenia? W ostatniej części niniejszego studium trzeba będzie poszukać odpowiedzi na te i tym podobne pytania. A wydaje się to tym bardziej palące, iż, jak twierdzi Michel Foucault, podmiot duchowej prawdomówności, ukonstytuowany przez hermeneutykę myśli i techniki monastyczne – a więc, powiedzielibyśmy, zdolny do namysłu nad własną tożsamością *idem*, zdolny do jej transcendowania – jest specyficznym wynalazkiem chrześcijaństwa, jego wkładem w kulturę antyczną³⁵.

3. *Inkluzyjność perspektywy pierwszoosobowej w ramach „miękkiego” naturalizmu ewolucyjnego*

Powiązanie wyartykułowanych dotąd zarzutów z możliwością pochodzącego z różnych stron i wielorakiego oddziaływania perspektywy chrześcijańskiej nadziei na uwypuklone

³⁴ W. Lorenc, *W miejsce religii. Ku filozofii nadziei radykalnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2021, s. 144.

³⁵ M. Foucault, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawie-dliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018, s. 193.

przez Ricoeura bycie sobą sugeruje, iż próba innego uzasadnienia tego podziału powinna wyrastać z odmiennego kontekstu teoretycznego niż ów dotknięty przez zgłoszone wcześniej wątpliwości. Takich nowych ram dostarcza na przykład Habermasowskie usiłowanie, aby wyrazić uchwytny sens wolności w łączności z przyczynowym determinizmem w świecie i respektowaniem wymogu spójnej wizji świata³⁶. Niemieckiemu myślicielowi chodzi zatem o możliwość uzgodnienia determinizmu z samowiedzą działających podmiotów, a to znaczy: możliwość pogodzenia ze spójną wizją świata koniecznego dualizmu metodologicznego – dualizmu perspektyw (pierwszoosobowej i trzecioosobowej). Aby taki epistemiczny dualizm perspektyw stał się kompatybilny z monizmem przyrodniczej ewolucji, potrzebny jest złożony opis interakcji pomiędzy materialnym mózgiem i ludzkim duchem. Habermas wypracowuje krok po kroku taki opis, opowiadając się tym samym po stronie niescjentystycznego, „miękkiego” naturalizmu.

Za rękojmię wolności uchodzi w Habermasowskiej optyce tak zwana przestrzeń racji, która wskazuje na retrospektywną podatność świadomych ludzkich działań na ocenę pod kątem ich poczytalności. Wolność decyzji nie oznacza w tym kontekście jej bezwarunkowości, lecz racjonalne warunkowanie: związanie jej racjami w rezultacie przeprowadzonego nad nią namysłu. W tym sensie odróżnia się ono wyraźnie od warunkowania typu przyczynowego, które unicestwia autorstwo, podmiotową inicjatywę. Różnica ta jest wywołana przez dystans, jaki oddziela dobrowolny przymus lepszego argumentu (racji) od kauzalnego przymusu jakiegoś narzuczonego ograniczenia. Metodologiczna odmienność tych dwóch typów warunkowania zostaje ugruntowana w innych wymaganiach przywoływanych przez odpowiednie dla każdego z tych

³⁶ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012, s. 133–158.

typów deskrypcje. O ile bowiem racjonalna motywacja za pomocą racji pociąga za sobą wymóg opisu przez obserwatora jakiegoś zdarzenia dyskursywnego w języku mentalistycznym, intencjonalnym, o tyle empirystyczny język przyczynowości eliminuje odniesienia do propozycjonalnych postaw podmiotów społecznych interakcji. Tym samym kauzalny model języka zacierza odniesienia normatywne, wyklucza własne warunki obowiązywania, czyniąc treści i postawy propozycjonalne niezrozumiałymi.

Tymczasem podmiotowe uczestnictwo w zdarzeniu dyskursywnym w pozycji tego, kto podejmuje namysł nad decyzją, stanowi warunek akceptacji jej uwarunkowania. Odtąd ludzkie działanie okazuje się uwarunkowane podwójnie: przez racje i przez naturę, przy czym to drugie warunkowanie wskazuje bardziej na warunki możliwości skutecznienia działania niż na jego ściśle przyczynowe determinanty. W taki sposób – to jest poprzez respektowanie dualizmu opisów i odpowiadających im gier językowych – udaje się utrzymać metodologiczny dualizm perspektyw uczestnika i obserwatora, ale taki, że nie pociąga on za sobą ontologicznego dualizmu ducha i natury (Ricoeur w analogicznym kontekście mówi o dualizmie semantycznym³⁷). W konsekwencji perspektywa obserwatora zostaje włączona w perspektywę uczestnika. Ta ostatnia okazuje się bardziej inkluzyjna, zyskuje pierwszeństwo i inkorporuje w siebie tę pierwszą. Czy tak określoną relację zależności pomiędzy perspektywą pierwszoosobową i trzecioosobową można uzasadnić z ewolucyjnego punktu widzenia?

Habermas uważa, że można³⁸. Sprzeciwia się tym samym zwolennikom epifenomenalizmu, którzy w racjach motywujących działanie widzą jedynie wtórne racjonalizacje. Natomiast

³⁷ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 555–559.

³⁸ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne...*, s. 143–146.

Habermas podkreśla przyczynową rolę, jaką przestrzeń racji odegrała dla przetrwania gatunku. Samowiedza podmiotów językowych cechuje się bowiem biologiczną wartością adaptacyjną polegającą na tym, iż zorganizowany kolektywnie proces badawczy sprzyjał zbiorowemu uczeniu się ludzi. Właśnie ewolucyjny proces uczenia się, w którym następowało uspołecznianie procesów poznawczych, stoi u podłoża epistemicznego dualizmu perspektyw. Ten ostatni, inspirowany Kantem, uznaje nieprzekraczalność i nieredukowalność do siebie z antropologicznego punktu widzenia obydwu słowników i perspektyw opisowych, gdyż wyrastają one z odmiennych ontologii, do których odsyła gramatyka odpowiadających im gier językowych. Czym innym jest przecież rozumienie znaczenia znaków, a czym innym – przepracowywanie niezakodowanych bodźców zmysłowych.

Jakkolwiek obydwie perspektywy pozostają do siebie niesprowadzalne, to perspektywa obserwatora jest jednak uwikłana i zależna od perspektywy uczestnika komunikacji. Dzieje się tak dlatego, że to programowanie kulturowe aktywuje warunki obowiązywania, do których odwołuje się także trzecioosobowy dyskurs. Na czym polega owo kulturowe programowanie? Społeczne interakcje mózgow inteligentnych zwierząt prowadzą do wytwarzania systemów znaczeń, które stanowią ucieleśnienie ducha w materialnych substratach znaków. Te systemy znaczeń formują programy kulturowe wpływające z kolei na mózgi. To też ludzka tożsamość stanowi produkt nieustannego dwukierunkowego oddziaływania pomiędzy mózgiem i programami kulturowymi. „*Realizacja myśli na poziomie neuronowym nie musi wykluczać myślowego programowania mózgu*”³⁹. Dopiero ta społeczna interakcja włączająca mózg w programy kulturowe ustanawia wymienne pozycje perspektyw oznaczanych przez zaimki osobowe pierwszej, drugiej i trzeciej osoby: mówiącego, adresata i obserwatora. Pozycje te wyznaczają przestrzeń racji,

³⁹ Tamże, s. 152.

która ze swej strony uruchamia roszczenia do obowiązywania. W tych ramach jedynie stają się zrozumiałe treści i postawy propozycyjne podmiotów działania.

4. Wnioski

Jak pokazała druga część naszego studium, z gruntu odmienny kontekst uzasadnienia (a zarazem odkrycia) dostarcza nowych powodów dla utrzymania Ricoeurowskiego rozróżnienia tożsamości *idem* i *ipse*, jeśli tę ostatnią pojmować jako inkluzyjność perspektywy uczestnika zawierającą w sobie perspektywę obserwatora, włączającą w porządek przyczynowy programowanie kulturowe oddziałujące adaptacyjnie w toku ewolucji. Także w świetle owej Habermasowskiej konceptualizacji *ipse* stanowiłyby warunek możliwości problematyzacji i egzystencjalnego przemyśliwania *idem*, a nawet transcendowania tej ostatniej. Chrześcijański charakter czy geneza Ricoeurowskiej dystynkcji pozostałyby ostatecznie nierozstrzygalne na płaszczyźnie faktów, choć prawdopodobne na płaszczyźnie możliwości. Obydwa podejścia natomiast – tak Ricoeura, jak i Habermasa – zdradzają zależność od Kantowskiej filozofii praktycznej, a być może także od jego filozofii religii. Bycie sobą odsyła więc do pierwszeństwa perspektywy pierwszoosobowej wraz z pewnym sposobem bycia polegającym na przemyśliwaniu życia. Pociąga też za sobą taką koncepcję filozofii, która włącza moment obiektywizacji (bycia tym samym) jako istotną fazę samorozumienia, ale nie przyznaje prymatu sposobowi bycia charakterystycznemu dla podmiotu poznania, rezerwując ów prymat dla komunikacji.

Bibliografia

- Cabestan Philippe, *Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative*, „Le Philosophoire” 2015, nr 43, s. 151–160, <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2015-1-page-151.htm>.

- Foucault Michel, *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*, przeł. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018.
- Grzywacz Robert, *Disponibilité habituelle et disponibilité attentionnelle – penser phénoménologiquement la distinction mêmété-ipséité*, [w:] *The Faces of Contemporary Phenomenology: The Quest for Relevance*, red. P. Janik i in., Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2021, s. 85–103.
- Habermas Jürgen, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2008.
- Jagiello Jarosław, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Jakubowski Jarosław, *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2017.
- Léna Marguerite, *Nadzieja według Paula Ricoeura*, przeł. R. Grzywacz, [w:] *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej/ Entre l'objectivité et la subjectivité: l'intentionnalité dans la phénoménologie française*, red. A. Gielarowski, R. Grzywacz, Akademia Ignatianum – WAM, Kraków 2011, s. 405–429.
- Lorenc Włodzimierz, *W miejsce religii. Ku filozofii nadziei radykalnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2021.
- Marcel Gabriel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1959.
- Marion Jean-Luc, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Ricoeur Paul, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Ricoeur Paul, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2018.
- Ricoeur Paul, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2007.

Ricoeur Paul, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz i in., PAX, Warszawa 1991.

Romano Claude, *Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuations*, [w:] *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon*, red. S. Davidson, M.-A. Vallée, Springer International Publishing, Switzerland, 2016, s. 43–59.

Smolak Maciej, *Filozofia człowieka u Romana Ingardena*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.

Sokolowski Robert, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, przeł. J. Życiński i in., Biblos, Tarnów 1995.

dr Robert Grzywacz

Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie

robert.grzywacz@ignatianum.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-8353-6238>