

Jarosław Jakubowski<sup>1</sup>

## Transcendowanie skończoności egzystencjalnej poprzez opowieść. W kręgu filozofii Paula Ricoëura

Zdaniem Ricoëura skończoność egzystencjalna wyznaczona jest zarówno poprzez inność „zewnątrzną” w stosunku do bytu egzystującego (świat, Inni), jak i poprzez inność „wewnętrzzną” (ciało własne, sumienie). Splot tych dwóch typów inności, a tym samym kwintesencję skończoności egzystencjalnej wyraża figura „zawężonego otwarcia na świat”. Ricoëur, ukazując różnorakie typy zawężenia otwarcia na świat, wskazuje zarazem, że każdemu z tych typów można przyporządkować pewnego rodzaju sposób jego transcendowania. Czy jednak, zgodnie z koncepcją Ricoëuroską, istnieje jakiś uniwersalny sposób transcendowania zawężenia otwarcia na świat, obejmujący wszystkie typy tegoż zawężenia? Są podstawy, by sądzić, iż rolę takiego uniwersalnego sposobu transcendowania zawężenia otwarcia na świat mogłaby odgrywać, według Ricoëura, *vouloir dire* (chęć powiedzenia, oznaczanie, wysławialność) w swej najbardziej bodajże rozwiniętej postaci, to znaczy *vouloir dire*, przybierająca postać opowieści (chodzi o opowieść w znaczeniu bliskim Arystotelesowskiemu *mythos*). Dlaczego opowieść? Po pierwsze dlatego, że opowieść pozwala spojrzeć niejako z dystansu na wszelkie zawężenie otwarcia na świat, będące udziałem człowieka. Opowieść skłania człowieka do rozpoznania perspektywicznej odsłony świata właśnie jako perspektywicznej odsłony świata. Po drugie dlatego, że opowieść, odsłaniając przed człowiekiem coraz to nowe możliwości bycia, skłania go do mniej lub bardziej radykalnej modyfikacji relacji, które człowiek zawiązuje ze światem, a także z sobą samym.

**Słowa kluczowe:** zawężone otwarcie, świat, transcendowanie, egzystujący byt, inność, opowieść

---

<sup>1</sup> Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Instytut Filozofii; j.jakub@ukw.edu.pl.

Transcending Existential Finitude through Narrative.  
In the Circle of the Philosophy of Paul Ricœur

In Ricœur's view, existential finitude is delineated through both 'external' otherness in relation to an existing being (the world, Others), as well as through 'inner' otherness (the body itself, conscience). The interweaving of those two types of otherness, and thereby the quintessence of existential finitude, is expressed by the figure 'limitation of openness to the world'. Depicting various types of limitation of openness to the world, Ricœur argues that a certain way of transcending it can be assigned to each of those types. Is there, however, in line with Ricœur's concept, any universal way of transcending the limitation of openness to the world which encompasses all types of limitation? There are grounds for believing that the role of such a universal way of transcending the limitation of openness to the world could be performed, according to Ricœur, by *vouloir dire* (wanting to say, meaning, sayability) in its most, perhaps, developed form, i.e. *vouloir dire* taking the form of a narrative (the narrative in the meaning of being close to Aristotle's notion of *mythos*). Why narrative? First, the reason for the narrative allows me to look as if it were from a distance at any limitation of openness to the world in which I participate. The narrative prompts me to recognize the perspective world revelation precisely as the perspective world revelation. Next, that the narrative, by revealing newer and newer possibilities of Being before me, induces me to modify, to a lesser or greater extent, the relationship I establish with the world and with oneself.

**Key words:** limitation of openness, the world, transcending, an existing being, the otherness, the narrative

Namysł nad kwestią transcendowania skończoności egzystencjalnej poprzez opowieść należy rozpocząć od próby określenia, czym jest skończoność egzystencjalna. Kolejnym krokiem powinna być próba zdefiniowania transcendowania skończoności egzystencjalnej, a dopiero następnym wskazanie (o ile tylko definicja tegoż transcendowania, która zostanie przyjęta, będzie dopuszczała różne jego wersje) specyfiki transcendowania skończoności egzystencjalnej, urzeczywistnianego poprzez opowieść.

### Skończoność egzystencjalna

Jak określić skończoność egzystencjalną? Skończoność egzystencjalna dotyczy tego bytu, którego cecha to zdolność ustosunkowania się do swego własnego istnienia, a także do istnienia w ogóle. Jakkolwiek krąg inspiracji dla Ricœurowskiej filozofii egzystencji jest dość bogaty, to jednak na pierwszy plan wysuwają się zwłaszcza dwie spośród nich: inspiracja Marcelowska oraz inspiracja Heideggerowska. W filozofii Marcelowskiej wskazana wyżej zdolność prezentowana jest jako źródłowa możliwość „odczuwania bytu” (Marcel 1995: 125–126). W filozo-

fi Martina Heideggera za reprezentatywną może być tu uznana słynna formuła z *Bycia i czasu*, wskazująca, iż istnieje „taki byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie” (Heidegger 1994: 17). Należy wszakże podkreślić, że zarówno filozofia Marcelowska, jak i Heideggerowska przyjmują, że konstytutywna cecha tegoż bytu, który jest w stanie odnieść się do swego własnego istnienia, to również źródłowe powiązanie z istnieniem innym niż jego własne istnienie. Gabriel Marcel mówi, że odczuwanie siebie samego to zarazem doświadczenie „partycypacji” (Marcel 1995: 17; por. Ricœur 1988a: 21), doświadczenie uczestnictwa w byciu jako takim. Heidegger mówi z kolei, że ów byt, w którego „byciu chodzi o samo to bycie” (jak wiadomo, Heidegger określa ten byt mianem *Dasein*), jest źródłowo osadzony „w świecie”. Egzystować to być-w-świecie.

W jaki jednak sposób przedstawiona charakterystyka owego bytu egzystującego (czyli tego bytu, którego cechuje zdolność odniesienia się do własnego istnienia, a także do istnienia jako takiego) wiąże się z kwestią skończoności? Pytając o skończoność pewnego bytu, faktycznie zapytujemy, w jakim sensie owemu bytowi można przypisać jakiegoś rodzaju „granicę” bądź „kres”. Problem polega wszakże na tym, że odnośnie do bytu egzystującego nie możemy zadowolić się konstatacją głoszącą, iż byt ów, podobnie jak wiele innych bytów, jest skończony w tym sensie, że cechuje go „przemijalność” lub też „ograniczoność przestrzenna”. Konstatacja taka byłaby co prawda trafna, lecz zarazem całkowicie banalna, mało odkrywcza. Tymczasem przesłanie sformułowanego pytania dotyczy tego, czy bytowi egzystującemu [*nota bene*, byt ten bywa okreśłany w Ricœurowskiej twórczości różnorako, wyrażają go m.in. takie terminy jak „egzystujące Ja” (Ricœur 1988a: 19), „Cogito integralne” (Ricœur 1988a: 13,17), „realność ludzka” (Ricœur 1988b: 66), „osoba” (np. Ricœur 1988b: 86–89; 2003: 435–454), „sobość” (Ricœur 2003); samo z kolei wyrażenie „byt egzystujący” pojawia się np. w artykule *Egzystencja i hermeneutyka* (Ricœur 1985: 190)] można przypisać taki rodzaj kresu (bądź też ograniczenia), który byłby reprezentatywny właśnie dla tegoż bytu, a nie dla innych bytów. Otóż zgodnie z koncepcją Ricœurowską nie ulega wątpliwości, iż na tak uściślone pytanie należy odpowiedzieć twierdząco. Bytowi egzystującemu można przypisać skończoność co najmniej w trojakim sensie. Po pierwsze, byt egzystujący zastaje siebie samego jako „już istniejącego”, czyli jako tego, kogo istnienie poprzedza możliwość namysłu nad nim [„prymat planu ontycznego wobec planu refleksyjnego, prymat jestem nad myślę” (Ricœur 1985: 252)]. Byt egzystujący nie ma mocy samostanowienia (zob. Ricœur 1988a: 21; 2003: 33–34) i w tym znaczeniu jest skończony. Po drugie, byt egzystujący cechuje ucieleśnienie (Marcelowskie „jestem ciałem”, a nie „mam ciało”). Po trzecie wreszcie, bytowi egzystującemu przysługuje skończoność w tym sensie, iż jakkolwiek może on ustosunkować się do swego własnego istnienia, to jednak takie samooodniesienie nie jest nigdy bardziej pierwotne niż uwikłanie tegoż bytu w sieć relacji (i to bardzo specyficznych) z tym, co inne. Heideggerowska formuła bycia-w-świecie eksponuje właśnie ów moment źródłowej, niezbywalnej korelacji bytu egzystującego (*Dasein*) z otoczeniem, czyli z tym, co inne. Należy przy tym zaznaczyć, że

inność, którą napotyka byt egzystujący, nie ma wyłącznie statusu „zewnętrzności” w stosunku do tegoż bytu, inność ta to również inność „wewnętrzna”, czyli – jak to określa Paul Ricœur w *O sobie samym jako innym* – „własna inność” (Ricœur 2003: 539). Znamienne jest, że figura inności prezentowana w *O sobie samym jako innym* to zarówno inność „zewnętrzna” [czyli inność, którą stanowi Inny – *Autrui* (Ricœur 2003: 546–567)], jak i inność „wewnętrzna” [ciało własne (Ricœur 2003: 530–546) bądź też definiowane na podstawie Heideggerowskiej koncepcji *Gewissen* (Ricœur 2003: 567–591) – sumienie]. Ricœur stara się pokazać, że relacja z własną innością (innością „wewnętrzną”) jest jak najściślej powiązana z relacją zachodzącą z nie-własną innością (innością „zewnętrzną”). Wszelkie modyfikacje relacji z otoczeniem wpływają mianowicie na sposób, w jaki odnoszą się jako byt egzystujący do swej własnej inności (np. do swej cielesności lub też do swego sumienia) i na odwrót, wszelkie modyfikacje relacji z własną innością wpływają na sposób, w jaki odnoszą się do otoczenia, czyli do inności nie-własnej. Mamy tu układ wzajemnego warunkowania się, a zatem układ „kolisty”.

Zgodnie jednak z koncepcją Ricœurowską powiązanie między obydwooma tymi typami inności wyznaczającymi skończoność egzystencjalną (inność wyznacza skończoność egzystencjalną w tym znaczeniu, że byt egzystujący jest w pewien sposób „ograniczany” przez to, co inne) nie polega wyłącznie na tym, że relacje, w jakich pozostaje byt egzystujący z każdym z nich, warunkują siebie wzajemnie. Jak bowiem wskazuje Ricœur, związek między obydwooma tymi typami inności jest jeszcze bardziej bezpośredni. Oto nie tylko jest tak, że relacja z jedną innością warunkuje relację z drugą innością. Jest również tak, że jedna inność (własna inność) jako taka warunkuje relację z drugą innością (to znaczy z nie-własną innością, którą stanowi napotykaną świat „zamieszkały” przez Innych) i na odwrót – druga inność warunkuje relację z pierwszą innością (to znaczy z własną innością, czyli z sobą samym jako kimś cielesnym). Można by wręcz stwierdzić, że w sferze egzystencjalnej (czyli w sferze istnienia tegoż bytu, którego cechuje zdolność odniesienia się do własnego istnienia) zachodzi bezpośrednie sprzężenie, spłot obydwo tych inności. Czymże dokładnie jest ten spłot? Jest on tym, co sprawia, że konstytutywne dla bytu egzystującego otwarcie na świat to „otwarcie zawężone” (zob. Ricœur 1988b: 55–81; 1991: 305–309). Na jakiej zasadzie formuła „otwarcie zawężone” (lub też „zawężone otwarcie”) miałyby wyrażać ów spłot dwóch podstawowych rodzajów inności „egzystencjalnej”, a tym samym spłot dwóch rodzajów skończoności egzystencjalnej przez tę inność wyznaczaną? Aby to wyjaśnić, należy w pierwszej kolejności skomentować kategorię „otwarcia” (bądź też „otwartości”), którą Ricœur przejmując, *nota bene*, wprost z Heideggerowskiego *Bycia i czasu*. Chodzi o to, że formułowana w duchu Heideggerowskim koncepcja bycia-w-świecie zakłada już z definicji otwartość na świat, ale też inność tegoż świata. Być-w-świecie to wszakże być w sytuacji napotykania świata, w której przecież może się znaleźć wyłącznie ten, kogo cechuje zdolność owego napotykania świata, czyli właśnie otwartość na świat. Jednak być otwartym na świat, to być otwartym *de facto* na to, co stanowi inność (a dokładniej inność

„zewnątrzną”) w stosunku do tego, komu owa inność przysługuje. Nie sposób zaprzeczyć, że w tej mierze, w jakiej daje o sobie znać inność świata, daje o sobie również znać, *ex definitione*, pewnego rodzaju granica między światem a Tym, Kto ów świat napotyka. Dlatego też właśnie w pełni uprawnione jest doszukiwanie się zbieżności znaczeniowej między kategorią otwartości na świat a kategorią skończoności wyznaczonej poprzez styk z innością świata. Obydwie te kategorie nie są może równoznaczne, ale są, jak można przypuszczać, równoważne, wskazują bowiem w istocie tę samą treść ontologiczną.

Jeśli jednak formuły „otwartość na świat” oraz „skończoność wyznaczona poprzez inność zewnętrzną” są zbieżne znaczeniowo, to w jaki sposób należy odczytywać kategorię „zawężenia” wkomponowaną w wyrażenie „otwarcie zawężone”? Kategoria ta wskazuje dokładnie tyle, że samo owo otwarcie, stanowiące z definicji styk (a zatem i granicę) bytu egzystującego ze światem, podlega zasadzie pewnego rodzaju ograniczenia. Chodzi najogólniej mówiąc o to, że jakkolwiek styk bytu egzystującego ze światem, czyli interakcja bytu egzystującego ze światem, urzeczywistnia się na wiele różnych sposobów, to jednak w każdej ze sfer konstytuowanych poprzez owe sposoby interakcji ze światem jest zawarty moment ograniczenia. Tak więc np. wtedy, gdy oglądam którąkolwiek z napotykanych rzeczy; gdy podejmuję różnego rodzaju działania; gdy unikam zagrożeń ze strony otoczenia; gdy kieruję w stronę tegoż otoczenia różnorakie potrzeby; wtedy wreszcie, gdy otoczenie stanowi dla mnie źródło wielorakich doznań (niekoniecznie zresztą miłych) – za każdym razem moje zetknięcie się ze światem przebiega, jak twierdzi Ricœur, pod znakiem pewnego rodzaju ograniczeń, właściwych dla któregoś spośród wskazanych modi otwarcia na świat. Nie jest bynajmniej zbyt trudno wyliczyć ograniczenia przyporządkowane wymienionym modi interakcji ze światem: nie postrzegam nigdy napotykaney rzeczy ze wszystkich stron naraz, ale widzę ją z konieczności jednostronnie (wskazywał to już Edmund Husserl); nie podejmuję działań na podstawie decyzji *ex nihilo*, lecz kieruję się określonymi motywami; nie odbieram wszystkich danych płynących do mnie z otoczenia jako zagrożenia dla mnie, lecz odbieram jako zagrożenie dla mnie tylko niektóre spośród nich; nie potrzebuję ze świata „wszystkiego”, lecz tylko niektórych jego komponentów; nie cały wreszcie świat stanowi źródło moich doznań, lecz tylko niektóre z jego komponentów (por. Ricœur 1991: 306–309).

Jakkolwiek wykaz sposobów mej interakcji ze światem, a także przyporządkowanych im ograniczeń, można by zapewne poszerzać, to jednak warto zwrócić uwagę raczej na kwestię ontologicznego uwarunkowania tego, co Ricœur identyfikuje jako zawężenie otwarcia na świat. Gdzie tkwi ontologiczne źródło tegoż zawężenia? Odpowiedź Ricœur brzmi: źródło takie tkwi przede wszystkim w tym, że byt egzystujący to byt ucieleśniony, ale w znaczeniu „ciała żywego”. Nie podlegałbym żadnemu ze wskazanych wyżej ograniczeń, gdybym nie był cielesny. Skoro bycie cielesnym faktycznie stanowi (jak twierdzi Ricœur w *O sobie samym jako innym*) podstawowy komponent „własnej inności”, to wynika stąd, że za wyznacznik zawężenia otwarcia na świat wypada uznać własną inność jako taką. Staje się

zatem jasne, w jakim znaczeniu formuła „zawężone otwarcie” wyraża spłot dwóch typów inności egzystencjalnej, a tym samym dwóch typów skończoności egzystencjalnej. Napotykam (jako byt egzystujący) nie-własną inność (czyli inność ze-wnętrzną-świat), ale sam sposób tegoż spotkania uwarunkowany jest przez własną inność, którą stanowi bycie cielesnym (bycie „ciałem żywym”). Oddziałuję na świat jako ktoś ucieleśniony (w tym właśnie znaczeniu własna inność wpływa na nie-własną inność), a i świat oddziałuje na mnie jako na kogoś ucieleśnionego (w tym z kolei znaczeniu nie-własna inność wpływa na „będącą moim udziałem” własną inność). Jestem niejako skazany na nieustającą konfrontację ze światem, ale jestem zarazem skazany na to, by konfrontować się z nim jako ktoś ucieleśniony (z wszelkimi konsekwencjami wynikającymi z tegoż bycia cielesnym). Te dwa ograniczenia splatają się ze sobą, stanowiąc jedność. Można je co prawda określać mianem dwóch „rodzajów” skończoności egzystencjalnej, ale biorąc pod uwagę ich splatanie się i współwarunkowanie, zapewne trafniej byłoby określić je jako dwa momenty (czyli dwa niesamodzielne w sensie ontologicznym komponenty pewnej całości) integralnego fenomenu egzystencjalnego, tego właśnie, który wyraża formuła „zawężone otwarcie na świat”. Skończoność egzystencjalna to, jak wynika z tekstów Ricœura, przede wszystkim zawężone otwarcie na świat przysługujące temu bytowi, który jest w stanie odnieść się do swego własnego istnienia („do swego własnego bycia”).

### Czy transcendowanie skończoności egzystencjalnej jest w ogóle możliwe?

Określiwszy, na czym polega w ujęciu Ricœurowskim specyfika skończoności egzystencjalnej, zyskujemy prawo, by poczynić kolejny krok w badaniach tytułowego zagadnienia, to znaczy zająć się kwestią możliwości jej transcendowania. Na pozór kwestia ta wydaje się rozstrzygnięta już w punkcie wyjścia: skoro bowiem jednym z podstawowych wyznaczników skończoności egzystencjalnej jest bycie cielesnym, to żadne transcendowanie tejże skończoności z definicji nie wchodzi w grę. Byt egzystujący może wprawdzie (jak mamy prawo przypuszczać) przestać istnieć, ale nie może egzystować, nie będąc cielesny. Jakkolwiek argument głoszący, że nie sposób egzystować, nie będąc cielesnym, jawi się jako niepodważalny, to mimo wszystko warto zastanowić się, czy transcendowanie skończoności egzystencjalnej z konieczności musi oznaczać „unicestwienie cielesności” bytu, którego transcendowanie dotyczy. Czyż nie chodzi w tym przypadku raczej o „wyjście poza cielesność”, a dokładniej o wyjście poza pewnego rodzaju granice wyznaczone poprzez to, że cechą bytu egzystującego jest ucieleśnienie?

Na czym miałyby polegać jednak przekraczanie tego rodzaju granic? Odpowiedź związana jest, jak wynika z tekstów Ricœura, przede wszystkim z pojęciem perspektywy. Oto Ricœur, podejmując fenomenologiczny trop zarysowany ongiś przez Husserla, eksponuje fakt, że każda spośród postrzeganych rzeczy jawi się

każdorazowo wyłącznie z jednej strony (zob. Ricœur 1988b: 37–41; 1991: 306–307). Nie widać jej w danym momencie ze wszystkich stron naraz (i w tym właśnie znaczeniu postrzeganie napotykaną rzecz jest ograniczone). Dzieje się tak, albowiem sposób jawienia się napotykaną rzecz, uzależniony jest zawsze od „Tu” wyznaczonego poprzez usytuowanie Postrzegającego. Owo „Tu” to „punkt widzenia”, miejsce, w którym otwiera się perspektywa. Jest ono konstytuowane właśnie poprzez bycie cielesnym Postrzegającego. Perspektywiczność postrzegania napotykaną rzecz uwarunkowana jest poprzez bycie cielesnym Postrzegającego. W jakim jednak dokładnie sensie perspektywiczność ta, warunkowana z definicji poprzez bycie cielesnym Postrzegającego, miałaby być, według Ricœura, transcendowana? W takim mianowicie sensie, że Postrzegający, widząc napotykaną rzecz tylko z jednej strony, przyporządkowuje tej rzeczy każdorazowo również inne perspektywy, takie, których nie widać, a które są „możliwe do obejrzenia”. Spojrzenie Postrzegającego stanowi zarazem poniekąd antycypację (Ricœur 1988b: 46) oglądu rzeczy z innych, kolejnych punktów widzenia. Postrzegający traktuje napotykaną rzecz jako wielostronną, pomimo że widzi ją tylko z jednej strony. Sądzi zatem o niej więcej, niż widzi. Czymże jest ów akt sądzenia? Przynależy on do porządku wysławialności, czyli do porządku Mówienia. Akt ów to chęć wypowiedzenia (czegoś), czyli oznaczanie (*vouloir dire*) [dosłownie tłumaczone to „chcieć powiedzieć”, podstawowe jednak znaczenie tego zwrotu to „oznaczać” (Ricœur 1988b: 42–54; 1991: 307)]. Jest on „intencją znaczeniową” (w sensie Husserlowskim) obejmującą rzecz jako całość, czyli wszystkie jej możliwe „wyglądy” (Husserlowskie *Abschattungen*). Transcendowanie perspektywiczności warunkowanej poprzez cielesność Postrzegającego polega zatem na tym, że akt postrzegania jest zestrojony z porządkiem wysławialności, czyli z szeroko rozumianą sferą językową. Sfera ta stanowi nośnik sensu autonomicznego w stosunku do zdarzenia wypowiedzi [jak wykazują m.in. Gottlob Frege (Ricœur 1989: 239, 274–275; por. też Frege 1977: 116–118) oraz Husserl (Ricœur 1989: 274–276; por. też Husserl 2000: 122)], a tym samym i do miejsca wypowiedzi. „Co” wypowiedzi (czyli sens wypowiedzi) jest nieredukowalne do „kto” i „gdzie” wypowiedzi. Zasada autonomiczności sensu wypowiedzi obowiązuje, zdaniem Ricœura, również w tym szczególnym przypadku, gdy nośnikiem wypowiedzi jest „milczące spojrzenie”, czyli, gdy wypowiedź nie została jeszcze wyartykułowana werbalnie (lub też pisemnie), ale stanowiąc *vouloir dire* („oznaczanie”, a zarazem „chęć wypowiedzenia”) odgrywa ona rolę czynnika współorganizującego to, co dane (por. Ricœur 1988b: 45). Sens wypowiedzi wkomponowanej jako *vouloir dire* w spojrzenie nakierowane na rzecz jest aczasowy („nieprzemijalny”), natomiast spojrzenie jest czasowe, przemijalne. Wynika stąd wnioszek, że transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez *vouloir dire* można interpretować, zgodnie z analizami poczynionymi przez Ricœura, co najmniej dwojako. Po pierwsze w taki sposób, że aczasowy sens wypowiedzi wkomponowanej jako *vouloir dire* w spojrzenie przekracza ograniczoność czasową tegoż spojrzenia. Po drugie w taki sposób, że to, do czego odnosi się *vouloir dire* (wkomponowane w spojrzenie), czyli to, co

jest oznaczane w trakcie oglądania rzeczy, jest szersze zakresowo niż to, co jest oglądane. Ricœur, podejmując zagadnienie transcendowania perspektywiczności postrzegania, eksponuje przede wszystkim ten drugi sposób jej transcendowania, ma jednak cały czas na uwadze, jak się wydaje, również sposób pierwszy.

Jakkolwiek fakt, że perspektywiczność postrzegania transcendowana jest poprzez wysławialność, może zgodnie z koncepcją Ricœurowską z powodzeniem odgrywać rolę dowodu, iż skończoność egzystencjalna (definiowana jako zawężone otwarcie na świat) jest przekraczalna, to nasuwa się pytanie, jaką jeszcze inną rolę można by mu, pozostając w ramach tej koncepcji, przypisać. Warto by w szczególności zastanowić się, czy według Ricœura transcendowanie perspektywiczności postrzegania przez wysławialność stanowi jakiegoś rodzaju miarę dla „wszelkiego możliwego transcendowania skończoności egzystencjalnej”. Podejmując taki namysł, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że perspektywiczność postrzegania to, jak twierdzi Ricœur, zaledwie jeden spośród wielu modi zawężenia otwarcia na świat, a tym samym jeden spośród wielu modi skończoności egzystencjalnej. Jeżeli tak, transcendowanie perspektywiczności postrzegania przez wysławialność mogłoby być najprawdopodobniej uznane za miarodajne dla wszelkiego możliwego transcendowania tylko wówczas, gdyby okazało się, że zachodzi tu jeden z dwóch przypadków: transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność jest w ogóle jedynym możliwym sposobem transcendowania skończoności egzystencjalnej lub też sposobów (czyli modi) transcendowania skończoności egzystencjalnej jest co prawda więcej, ale transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność stanowi najbardziej reprezentatywny, typowy sposób transcendowania teźże skończoności. Pierwszy z tych dwóch przypadków, jak wynika z analiz Ricœurowskich, z całą pewnością tu nie zachodzi: transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność nie jest jedynym sposobem transcendowania skończoności egzystencjalnej. Inny, bardzo eksponowany przez Ricœurę sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej, to „transcendowanie charakteru poprzez poszukiwanie szczęścia” (Zob. Ricœur 1988b: 81–86). Charakter definiowany jako „zespół cech wyróżniających mnie spośród innych bytów egzystujących”, a w szczególności jako przysługujący mi właśnie, a nie komuś innemu „styl działania i doznawania” (Ricœur 1988b: 75–81; 1988a: 333–350; 2003: 196–204), jest nośnikiem skończoności egzystencjalnej, dlatego że cechuje go niezbywalność, niezmienność, a także „niewybieralność” (nie wybieram swego charakteru, zastaję siebie samego jako tego, kogo cechuje taki, a nie inny charakter). Poszukiwanie szczęścia definiowane z kolei jako jednolite ukierunkowanie wszystkich form mej aktywności, czyli jako urzeczywistnianie całościowego projektu egzystencjalnego, w tym sensie przekracza skończoność generowaną przez charakter, że zdaje się potwierdzać w coraz większym stopniu, iż przebogata pula cennych jakościowo dóbr dostępnych dla Innych, to znaczy dóbr mieszczących się w kręgu człowieczeństwa jako takiego [„Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce” rozpatrywane jako rezerwuar dóbr i jakości (Ricœur 1988b: 77)], może stać się również moim udziałem.



O ile przysługujący mi charakter utrudnia niejako (stanowiąc „zasadę partykularyzmu”) dostęp do ogólnoludzkiej puli dóbr („nie mogę osiągnąć pewnego rodzaju dóbr, bo mój charakter jest taki, a nie inny”), o tyle poszukiwanie szczęścia (stanowiąc „zasadę przewycięzania partykularyzmu”) nieustannie toruje do niej drogę. Szczęście nie jest wprawdzie dane bezpośrednio, ale zdarzają się niekiedy „uprzywilejowane doświadczenia”, „cenne momenty” wskazujące jego bliskość. Są to te chwile, w których zyskuję niezachwiane przeświadczenie, iż „moje bycie zmierza w dobrym kierunku” (zob. Ricœur 1988b: 85). Mam wówczas poczucie, iż odsłaniają się nagle przede mną nowe, niezliczone możliwości bycia, czuję, że znoszone są przeszkody krępujące moje działanie.

Skoro zatem faktycznie jest tak, że charakter stanowiący (tak jak perspektywiczność postrzegania) jeden z nośników skończoności egzystencjalnej może być transcendowany poprzez poszukiwanie szczęścia, to – czy istnieje, mimo wszystko, jakakolwiek szansa, by obronić tezę głoszącą, że transcendowanie perspektywiczności postrzegania stanowi najbardziej reprezentatywny sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej? Prace Ricœura wskazują, iż obrona takiej tezy jest jak najbardziej możliwa. Podejmując się teź obrony, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na to, że każdy spośród wyodrębnionych modi skończoności egzystencjalnej stanowi *de facto* pewnego rodzaju „ekwiwalent perspektywy” (Ricœur 1991: 308). Jakkolwiek termin „perspektywa” używany w standardowym znaczeniu dotyczy sfery postrzegania, to jednak są powody, by (nadając temu terminowi sens nieco metaforyczny) odnieść go również do innych sfer niż postrzeganie. Tak więc zgodnie z wykładnią Ricœurowską, każdy modus skończoności egzystencjalnej może być określaný w istocie mianem perspektywy. Czyż nie jest bowiem tak, że każdy modus skończoności egzystencjalnej odsłania mi świat jak gdyby pod pewnym kątem, „z jakiejś strony”? Pytanie to należy uznać za retoryczne, skończoność egzystencjalna polega wszakże, o czym była już mowa, właśnie na „zawężeniu” dostępu do świata (czyli na „zawężeniu otwarcia na świat”) – a czymże jest owo zawężenie otwarcia na świat, jeśli nie dostępnością świata jedynie pod pewnym kątem, tym, który wyznacza dany modus skończoności egzystencjalnej? Każdy modus skończoności egzystencjalnej można określić jako ujęcie perspektywiczne, pod warunkiem jednak, iż tym, do czego owo ujęcie odniesiemy, nie będzie już pojedyncza rzecz, lecz „świat” traktowany jako niezbywalny korelat bytu egzystującego (Ricœur 1991: 305).

Jaki pożytek w badaniach możliwości obrony poglądu uznającego transcendowanie perspektywiczności rzeczy poprzez wysławialność za najbardziej reprezentatywny sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej płynie z twierdzenia wskazującego, że każdy modus skończoności egzystencjalnej to w istocie pewnego rodzaju perspektywiczna odsłona świata? Profit ten jest dość oczywisty. Twierdzenie owo skłania mianowicie do rozważenia hipotezy zakładającej, że relacja (która polega na tym, że pierwszy z jej członów jest transcendowany przez drugi, jest to „relacja transcendowania”) zachodząca między perspektywicznym ujęciem rzeczy a transcendującą owo ujęcie wysławialnością może być przenie-

siona niejako na poziom wyższego rzędu, czyli na taki poziom, w którym ujęcie perspektywiczne dotyczy nie pojedynczej rzeczy, lecz świata.

Co się tyczy kwestii „zakresu” wysławialności, nie ma chyba podstaw, by wątpić, że wysławialność może być odnoszona zarówno do pojedynczej, postrzeganej rzeczy, jak i do świata jako całości. Zatem, czy są jakieś podstawy, by wątpić, że wysławialność może pełnić funkcję czynnika transcendującego ujęcie perspektywiczne również wtedy, gdy odnosi się ona właśnie do świata jako całości? Dlaczegoż wysławialność nie miałaby być czynnikiem transcendującym perspektywiczne ujęcie świata jako całości, skoro jest ona czynnikiem transcendującym perspektywiczne ujęcie napotykanego, pojedynczej rzeczy? Zgodnie z koncepcją Ricoeurowską, przypisywanie wskazanej wysławialności bardziej uniwersalnej roli, to znaczy roli czynnika transcendującego perspektywiczne ujęcie świata, jest w pełni zasadne. Na czym miałyby dokładnie polegać transcendowanie perspektywicznego ujęcia świata poprzez wysławialność?

Aby precyzyjnie odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by zapewne rozpatrzyć z osobna każdy kolejny modus zawężenia otwarcia na świat, czyli perspektywicznego ujęcia świata. Wydaje się wszakże, iż w odniesieniu do każdego spośród tych modi zostaje zachowana zasada, stanowiąca niejako analogon reguły, którą wyraża wspomniana formuła „sądzę więcej, niż widzę”. Ową uniwersalną zasadę, znajdującą zastosowanie w odniesieniu do wszystkich modi zawężenia otwarcia na świat, można by najprawdopodobniej wyrazić za pomocą następującej formuły: „nie ma takiego zawężenia otwarcia na świat, w stosunku do którego nie byłbym w stanie zdystansować się, przykładając doń skalę wykraczającą poza owo zawężenie otwarcia na świat, skalę, której nośnikiem jest wysławialność”. Przykładowo, kiedy odczuwam, niezależnie od swej woli, różnorakie potrzeby, jestem zarazem w stanie ustosunkować się jakoś do tych potrzeb, czyli *de facto* je ocenić. Kiedy z kolei doznaję bólu, jestem zarazem w stanie, jak wskazuje Ricoeur, „mierzyć ów ból skalą dóbr o wiele cenniejszą niż moje ciało” (Ricoeur 1991: 309). Innym przykładem transcendowania zawężenia otwarcia na świat może być sytuacja podejmowania decyzji: chociaż nie jest w mojej mocy uczynić tak, by moja cielesność nie miała udziału w sferze mej motywacji [motywacji w sensie Husserlowskiego „ponieważ-więc” (Husserl 1974: 323)], to jednak jest w moim zasięgu uczynić w konkretnej sytuacji decydującymi motywami mego działania wartości autonomiczne w stosunku do sfery cielesnej [nie jestem w stanie nie odczuwać, w pewnej sytuacji, głodu, ale jestem w stanie, mimo odczuwanego głodu, odmówić jedzenia (por. Ricoeur 1988a: 88), np. na znak protestu przeciwko prześladowaniom politycznym].

Rozważając kolejne przykłady transcendowania poszczególnych modi zawężenia otwarcia na świat, trzeba oczywiście cały czas mieć na uwadze również eksponowaną przez Ricoeura zależność między niezbywalnością wyróżniającego mnie charakteru a podejmowanym przeze mnie poszukiwaniem szczęścia. Zauważmy wszakże, iż również w tym przypadku zasada *vouloir dire*, zdaniem Ricoeura, jest zauważalna. Jak twierdzi filozof, poszukiwanie szczęścia definiowane (w nawiązaniu do etyki Arystotelesowskiej) jako „jednolite ukierunkowanie wszystkich form

aktywności” stanowi dążenie, które jest w istocie zgodne z „wymogami całości” postulowanymi poprzez Kantowski rozum praktyczny (na poziomie „dialektyki praktycznego rozumu”). „Szczęście ma tę samą rozpiętość, co rozum, jesteśmy zdolni do szczęścia, ponieważ rozum domaga się absolutnej całości warunków dla warunku danego. Domagam się rozumowo tego, do czego dążę aktywnie i czego pragnę uczuciowo” (Ricœur 1988b: 118, tłum. za: Philibert 1976: 69). O ile zgodzimy się, że rozumność z definicji zakłada wysławialność (to, co niewysławialne zdaje się wykraczać poza ramy rozumności), to mamy prawo wnioskować, iż przytoczone twierdzenie Ricœura wskazujące zbieżność między poszukiwaniem szczęścia (definiowanym w nawiązaniu do Arystotelesowskiej *Etyki Nikomachejskiej*) a wymogami całości formułowanymi poprzez rozum praktyczny (na poziomie „dialektyki” w znaczeniu prezentowanym w Kantowskiej *Krytyce praktycznego rozumu*) świadczy o tym, że – zgodnie z koncepcją Ricœurowską – zasada *vouloir dire* jest wkomponowana w poszukiwanie szczęścia. Skoro tak, zasada ta (jako zestrojona z poszukiwaniem szczęścia) ma udział w transcendowaniu również tego zawężenia otwarcia na świat, jakim jest charakter, poszukiwanie szczęścia zostało wszakże zakwalifikowane przez Ricœura właśnie jako czynnik transcendujący charakter.

Jakie wnioski na temat transcendowania poprzez wysławialność można sformułować na podstawie zaprezentowanych opisów przebiegu tegoż transcendowania w przypadku poszczególnych modi zawężenia otwarcia na świat? Nie sposób zaprzeczyć, iż poszczególne modi zawężenia otwarcia na świat dość znacząco różnią się od siebie. Jednak, jak ocenić pod tym względem samą zasadę *vouloir dire*? Z jednej strony wypada chyba zgodzić się, że zasada ta także podlega pewnemu zróżnicowaniu (nie zawsze ujawnia się bowiem dokładnie w takiej samej formie), zależnie od tego, z którym konkretnie modi zawężenia otwarcia na świat jest ona konfrontowana. Z drugiej jednak strony należy przyznać, że mimo tego zróżnicowania zasada musi, niejako z definicji, zawierać jakiś moment nadający jej jednolitość, to znaczy taki moment, który ujawnia się w trakcie transcendowania każdego ze wskazanych wyżej modi zawężenia otwarcia na świat. Co mogłoby pretendować do bycia takim uniwersalnym momentem zasady *vouloir dire*? Być może nie ma lepiej uzasadnionej odpowiedzi na to pytanie niż taka, że ów moment uniwersalności tej zasady to przysługująca jej właściwość operowania zdaniami (chodzi zasadniczo o te zdania, które są kwalifikowane z gramatycznego punktu widzenia jako zdania orzekające), właściwość nadawania sensu poprzez zdania. O ile zatem wysławialność (*vouloir dire*) konfrontowana z poszczególnymi typami zawężenia otwarcia na świat mogłaby ewentualnie różnicować się, to nigdy nie na tyle, by zatracać cechę „zdanowości”. Domeną *vouloir dire* są zdania (por. Ricœur 1985: 292). Zgodnie z tą wykładnią, „chcieć powiedzieć” to tyle, co „chcieć wypowiedzieć zdanie”, „oznaczać” to z kolei tyle, co „przyporządkowywać (czemuś, co staje się poprzez akt tego przyporządkowania »desygnatem«) zdanie (zdania)”. Za każdym razem chodzi o zdania: gdzie jest *vouloir dire*, tam z definicji zarysowuje się możliwość wypowiedzi w formie zdań.

Skoro jednak jest tak, iż domeną *vouloir dire* są zdania, to nasuwa się pytanie, czy fakt, że pojedyncze zdania mogą być ze sobą związane treściowo i tworzyć bardziej rozbudowane, jednolite tematycznie formy wypowiedzi, ma wpływ na pełnioną przez *vouloir dire* rolę czynnika transcendującego różnorakie modi zawężenia otwarcia na świat. Czy zgodnie z koncepcją Ricoeurowską można by uznać, że *vouloir dire* tym skuteczniej pełni tę rolę, im bardziej przybiera postać rozbudowanej formy wypowiedzi? Odpowiedź twierdząca na to pytanie wydaje się jak najbardziej trafna, pod warunkiem jednak, iż formułując ją, dokonamy pewnego istotnego zastrzeżenia. Nie chodzi tu mianowicie o jakąkolwiek rozbudowaną (czyli złożoną z wielu zdań) formę wypowiedzi – tylko o tę rozbudowaną formę wypowiedzi, która stanowi opowieść. Dlaczego właśnie opowieści miałyby przysługiwać, w największym stopniu, zdolność transcendowania skończoności egzystencjalnej? Dobrnięcie do tego pytania oznacza finałowy etap analizy tytułowego zagadnienia. Rozważania prowadzone na tym etapie będą się ogniskować bezpośrednio wokół pojęcia opowieści.

### Opowieść jako transcendens skończoności egzystencjalnej

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie opowieść może pretendować do miana najdoskonalszego, najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej (to znaczy do miana czynnika, któremu w największym stopniu przysługuje zdolność transcendowania skończoności egzystencjalnej), warto w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między opowieścią a opisem (Gilbert 2001: 41–46). Otóż jakkolwiek opis może być wpleciony w opowieść, to jednak nie jest on opowieścią w ścisłym tego słowa znaczeniu, może on ją jedynie dopełniać. Opowieść bowiem, jak wiadomo już z Arystotelesowskiej *Poetyki*, dotyczy zawsze działania (zob. Ricoeur 2008a: 87–88; por. też Arystoteles 2001: 587), podczas gdy opis niekoniecznie musi mieć związek z działaniem. Tak więc opisywane mogą być rozmaite przedmioty, stany, sytuacje, istoty (stworzenia), również zresztą takie istoty, którą są zdolne do działania (np. opisany może być wygląd jakiegoś człowieka albo stan jego zdrowia, bądź też jego stan emocjonalny). Dopóki jednak opis nie dostarcza żadnych danych na temat działania (lub też ewentualnie na temat doznawania) będącego udziałem tychże istot, dopóty nie staje się on jeszcze opowieścią, nie mówi bowiem na razie „nic” o ich losach.

Tymczasem to właśnie fakt, iż opowieść dotyczy *ex definitione* działania predestynuje ją do tego, by zapewnić jej rangę najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że działanie zawsze wskazuje w ostatecznym rozrachunku na wymiar egzystencjalny. Nawet wtedy, gdy bohaterami danej opowieści są istoty nierzeczywiste, np. baśniowe, to i tak w tej mierze, w jakiej są przedstawiane jako działające i doznające, symbolizują byty egzystujące. Nie ma bowiem, jak twierdzi Ricoeur, dyskursu aż tak fikcyjnego, który nie sięgałby rzeczywistości określanej przez Husserla mia-

nem *Lebenswelt*, a przez Heideggera mianem bycia-w-świecie (Ricœur 1989: 240–241). Akcja opowieści może rozgrywać się w świecie fikcyjnym (jak jest z reguły w przypadku baśni, a także jak jest zawsze w wypadku literatury science fiction), niemniej jednak prototypem dla tegoż świata i nieprzekraczalnym jego horyzontem jest zawsze bycie-w-świecie. Świat opowiadany, który na pierwszym poziomie odniesienia jawi się jako fikcyjny (nierzeczywisty), okazuje się realny na drugim (bardziej pierwotnym w porządku sensu), głębszym poziomie odniesienia, czyli na tym poziomie odniesienia, na którym wysuwa się na pierwsze miejsce kwestia bycia-w-świecie. Prototypem Działającego (i Doznającego), nawet jeśli jest on sytuowany w ramach świata fikcyjnego (na pierwszym poziomie odniesienia), jest byt egzystujący, czyli ten, któremu przysługuje w pełni realne bycie-w-świecie.

Dlaczego jednak fakt, że najbardziej podstawowe odniesienie każdej opowieści stanowi wymiar egzystencjalny, miałby oznaczać, iż przypada jej rola najdoskonalszego, najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej? Odpowiedź brzmi: jeśli opowieść z istoty swej przywołuje wymiar egzystencjalny, to wynika stąd, że egzystencja tego, kto ma do czynienia z opowieścią, sytuuje się niejako w szerszym planie egzystencjalnym. Wszelkie będące moim udziałem (jako bytu egzystującego) modi zawężenia na świat są konfrontowane z różnorodnymi możliwościami bycia wskazywanymi przez opowieść. To właśnie sytuacja konfrontacji, będącej moim udziałem skończoności egzystencjalnej z możliwościami bycia wskazywanymi przez opowieść, jest *de facto* tą sytuacją, w której urzeczywistnia się transcendowanie tejże skończoności egzystencjalnej.

Na czym polega dokładnie owo transcendowanie? Wydaje się, że – zgodnie z koncepcją Ricœurowską – należy wyróżnić w ramach tegoż transcendowania dwa podstawowe momenty ontologiczne: pierwszy z nich to moment „negatywności”, a drugi to moment „pozytywności”. Co się tyczy momentu „negatywności”, jest nim akt identyfikacji zawężenia otwarcia na świat jako zawężenia na otwarcia na świat. Opowieści, z którymi obcuje, skłaniają mnie do tego, by sądzić, że będąca moim udziałem odsłona świata nie jest jedyną możliwą odsłoną świata. Wskazują one w istocie, że świat odsłania mi się jedynie pod pewnym kątem, a zatem „perspektywicznie”. Tak więc, mając do czynienia z opowieścią, z konieczności niejako rozpatruję będącą moim udziałem odsłonę świata (czyli „mój punkt widzenia”), jak gdyby z innej perspektywy. Nabieram niejako dystansu do będącej moim udziałem odsłony świata, a tym samym w pewien sposób przekraczam ją (zob. Ricœur 1991: 307–308). Drugi, urzeczywistniany poprzez kontakt z opowieścią, moment transcendowania skończoności egzystencjalnej, czyli moment „pozytywności”, to odkrywanie niezliczonego bogactwa możliwości bycia. Niekoniecznie zdając sobie z tego sprawę, przyswajam możliwości bycia odkrywane poprzez opowieści, w które „jestem wplątany” (zob. Ricœur 2008a: 111; 2003: 178, 267) – i w konsekwencji modyfikuję swoje zachowanie w stopniu, który trudno przecenić. W trakcie przyswajania sobie tych możliwości zmianie ulegają nie tylko moje relacje ze światem, zmieniają się również relacje, jakie zawiązuję z sobą samym. To prawda, iż zmiany te nie mogą nigdy iść tak daleko, by będące moim

udziałem zawężenie otwarcia na świat przestało być bardzo ważkim komponentem mej egzystencji. Niemniej jednak wpływ opowieści, z którymi mam do czynienia, okazuje się na tyle wielki, że nie jest bynajmniej przesądzone, iż to właśnie owo zawężenie otwarcia na świat będzie stanowić najważniejszy wyznacznik mej tożsamości osobowej (zwłaszcza tej, którą Ricœur określa w *O sobie samym jako innym* mianem tożsamości *ipse*). By odpowiedzieć na pytanie „kim jestem?” należy, jak twierdzi Ricœur, „opowiedzieć historię swego życia” (Zob. Ricœur 2008b: 353). „Być wplątanym w opowieść” to z kolei, jak wynika z poczynionych przezeń analiz, być kimś, kogo życie nigdy nie jest całkowicie zdeterminowane.

#### Literatura

- Arystoteles, 2001, *Poetyka* [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. H. Podbielski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege G., 1977, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gilbert M., 2001, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève: Labor et Fides.
- Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl E., 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E., 2000, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcel G., 1995, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Philibert M., 1976, *Paul Ricœur czyli wolność na miarę nadziei. Szkic o twórczości i wybór tekstów*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 1985, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska *et al.*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 1988a, *Philosophie de la volonté*, t. 1, Paris: Aubier.
- Ricœur P., 1988b, *Philosophie de la volonté*, t. 2, Paris: Aubier.
- Ricœur P., 1989, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricœur P., 1991, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz *et al.*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricœur P., 2008a, *Czas i opowieść*, t. 1, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricœur P., 2008b, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.