

Jarosław Jakubowski
Bydgoszcz

Na czym polega skończoność ciała własnego? W poszukiwaniu odpowiedzi Paula Ricoeura

Teza zawarta w tytułowym pytaniu, głosząca, że ciało własne (czyli ciało traktowane „podmiotowo”, w perspektywie pierwszoosobowej) charakteryzuje się skończonością, nie wymaga chyba specjalnego uzasadnienia. Wydaje się ona oczywista, zgodna z najbardziej źródłową intuicją. Oto ciało własne jest z istoty swej osadzone w świecie, jeżeli tak, skończoność jego polega chociażby na tym, że musi gdzieś być „granica” między owym ciałem a światem. Poza tym ciało własne jest skończone, albowiem cechuje je „przemijalność”, „kruchość” – katalog tego rodzaju zdroworozsądkowych określeń można by poszerzać bez trudu. Jednak, nie kwestionując wcale zasadności wskazanych określeń, wyrazić wypada zasadniczą wątpliwość, czy rozjaśniają one w sposób zadowalający kwestię skończoności ciała własnego. Chodzi przecież o to, aby wskazać określenia reprezentatywne właśnie dla ciała własnego, a nie dla jakiegokolwiek innego ciała. Być może bowiem istnieje taki rodzaj skończoności, który wyróżnia ciało własne spośród innych ciał? Czego jednak faktycznie poszukujemy, stawiając pytanie o skończoność? Formułując tytułowe pytanie, przyjmujemy już pewnego rodzaju wstępną charakterystykę pojęcia skończoności. Będziemy mianowicie doszukiwać się skończoności wszędzie tam, gdzie natrafimy na motyw „kresu”, „ograniczenia”. Motyw kresu nie musi wszakże, jak wskazuje Heidegger w *Byciu i czasie*, dotyczyć z konieczności przestrzeni „geometrycznej”, mierzonej w metrach i kilometrach.¹ Problematyka egzystencjalna, a do takiej należy bez wątpienia kwestia ciała własnego, wymaga, jak można przypuszczać, interpretacji tytułowego pytania jako zagadnienia złożonego, wykraczającego poza standardowe (a w szczególności „geometryczne”) pojmowanie skończoności.

¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 144-161.

W jaki sposób kwestię skończoności ciała własnego ujmuje sam Ricoeur? Problem ten przewija się, w rozmaitych konfiguracjach, właściwie przez całą jego twórczość. Dość powiedzieć, że Ricoeur poświęca mu uwagę zarówno w swojej pracy doktorskiej (1950), znanej dzisiaj jako tom pierwszy *Philosophie de la volonté*, jak i w najważniejszym dziele późnego okresu swojej twórczości – *Soi-même comme un autre* (1991, wyd. polskie: *O sobie samym jako innym*²). W artykule niniejszym podejmiemy jednak próbę rekonstrukcji poglądów Ricoeura na temat skończoności ciała własnego nie w porządku chronologicznym, lecz w porządku „logicznym”, problemowym. Pierwszy etap tej rekonstrukcji stanowić będzie próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Ricoeur definiuje ciało własne.

Co to jest ciało własne? Śladami Maine de Birana, Husserla i Marcela

Francuski myśliciel, formułując koncepcję ciała własnego, czerpie inspiracje z różnych źródeł: nawiązuje do Maine de Birana koncepcji jaźni, do Husserla fenomenologii ciała, a przede wszystkim do filozofii egzystencjalnej Gabriela Marcela.³ Zastanawia się również, czy i ewentualnie w jakim stopniu można by wykorzystać do rozważań na temat ciała własnego Heideggerowską koncepcję *Dasein*.⁴ Zasluga Maine de Birana polega według Ricoeura przede wszystkim na tym, że uznając centralną rolę ciała własnego w źródłowym doświadczeniu Ja, odrzucił on koncepcję tegoż ciała jako przedstawienia. Według niego, doświadczam ciała własnego nie jako zewnętrznego wobec mojego Ja przedstawienia, lecz jako niesprowadzalną do przedstawienia sferę doznawania, odczuwania, która współtworzy Ja od wewnątrz. Owo współtworzenie polega na stawianiu oporu w stosunku do wysiłków woli.⁵ Opór i wysiłek przewyższania oporu stanowią niejako dwa dopełniające się bieguny, których „niepodzielna jedność” wyznacza „relacjonalną strukturę samego Ja”.⁶ Jak wskazuje Ricoeur, specyficzny status

² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

³ Według Ricoeura Marcel „otworzył drogę filozofii ciała własnego i dał filozofii środki umożliwiające namysł nad wcieleniem” (zob. *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris 1998, s. 25 – przekład J.J.). W innym tekście (P. Ricoeur, *Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel*, w: *idem, Lectures 2*, Éditions du Seuil, 1999, s. 53) Ricoeur podkreśla, że u Marcela „mamy w odniesieniu do przedmiotu prymat odczuwania; w odniesieniu do podmiotu [natomiast] mamy prymat wcielenia” (przekład J.J.).

⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym*, s. 542-543.

⁵ Ricoeur, przywołując koncepcję Maine de Birana, nie wskazuje żadnych konkretnych jego tekstów. Dobrą ilustracją wywodów Ricoeura mógłby być zapewne zamieszczony w tomie *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku* fragment *Essai sur les fondements de la psychologie*, dotyczący wysiłku konstytuującego Ja (zob.: Maine de Biran, *O wysiłku*, przeł. A. Siemek, w: B. Skarga (red.), *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*, PWN, Warszawa 1978, s. 100-126).

⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym*, s. 534.

ciała własnego w koncepcji Maine de Birana nie polega jednak wyłącznie na tym, że ciało własne współtworzy Ja. Ustanawia ono również źródłową relację Ja ze światem.⁷ Obydwie te role, współtworzenia Ja oraz ustanawiania relacji Ja ze światem, zazębiają się, ich zbieżność wyraża się w doświadczeniu „dotyku”. Oto każde „dotknięcie” to doświadczenie oporu w stosunku do mnie czegoś, co nie jest mną. Doznając tego oporu, afirmuję zarazem swoje istnienie, jak i istnienie tego, co zewnętrzne wobec mnie, czyli „świata”.

Motyw pasywności, odgrywający tak istotną rolę w filozofii Maine de Birana, uznaje Ricoeur również za podstawowy motyw koncepcji stanowiącej jego zdaniem kolejny, ważny etap rozwoju filozofii ciała własnego. Chodzi o fenomenologię ciała własnego wypracowaną przez Husserla. Zdaniem Ricoeura, to właśnie Husserl czyni, sto lat po Maine de Biranie, najważniejszy krok w kierunku „wielkich filozofii ciała własnego”, firmowanych przez nazwiska Gabriela Marcela, Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Michela Henry’ego.⁸ Rzecz jasna, samo przywołanie Husserla w rozważaniach dotyczących ciała własnego nie powinno budzić jakichkolwiek wątpliwości. Trudno wszakże przecenić znaczenie wprowadzonego przez Husserla w piątej *Medytacji karmelitańskiej*, podstawowego rozróżnienia między ciałem „bezosobowym”, znaturalizowanym (*Körper*) a „ciałem żywym” (*Leib*)⁹, czyli ciałem ujmowanym w perspektywie pierwszoosobowej – jako „moje własne ciało”.¹⁰ Godny odnotowania jest jednak dość niestandardowy sposób, w jaki Ricoeur odczytuje Husserlowską koncepcję „ciała żywego”. Francuski myśliciel stara się bowiem ująć różnicę między *Leib* i *Körper* nie w „egologicznej” perspektywie idealizmu transcendentnego, lecz w „alterologicznej” perspektywie fenomenologii genetycznej, eksponującej źródłowy charakter doświadczenia pasywności.¹¹ Tym samym Ricoeur czyta *Medytacje karmelitańskie*, w znacznym stopniu niejako wbrew ich autorowi. Otóż zgodnie z zaprezentowanym przez Husserla w piątej *Medytacji karmelitańskiej* porządkiem wywodu, „ciało żywe” jawi się jako wynik podwójnej redukcji, a mówiąc bardziej ściśle, jako wynik „redukcji w redukcji”. Owa redukcja w redukcji to „redukcja do tego, co własne”, przeprowadzona w polu wyznaczonym poprzez dokonaną wcześniej redukcję transcendentną. Ten na swój sposób skomplikowany zabieg podwójnej redukcji ma, jak wiadomo, na celu odsłonięcie konstytucji tego, co inne, a w ostatecznym rozrachunku ukazanie

⁷ *Ibidem*, s. 535.

⁸ *Ibidem*, s. 533.

⁹ Zob. E. Husserl, *Medytacje Karmelitańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 135-145 (§ 44).

¹⁰ *Ibidem*, s. 141.

¹¹ Fenomenologia genetyczna jest „alterologiczna” o tyle, o ile dotyczy pasywnej genezy świadomości. Istota takiej genezy polega na tym, że świadomość, jako bierna, „zastaje” pewne dane, ich jawienie się nie zależy od aktywności świadomości, a w szczególności od jej intencjonalności. Oznacza to, że źródłem takich danych jest jakaś „inność” w stosunku do niej. Fenomenologia genetyczna nie jest natomiast alterologiczna wówczas, gdy dotyczy ona genezy aktywnej, wtedy z definicji ma on charakter egologiczny, a nie alterologiczny. Por. E. Husserl, *op. cit.*, s. 112-116 (§ 38).

konstytucji sfery intersubiektywnej. Tak więc według Husserla konstytuowanie się „ciała żywego” (*Leib*), czyli „tego, co własne” ma być etapem, a zarazem warunkiem umożliwiającym konstytucję tego, co inne. Tymczasem Ricoeur, odmiennie niż autor *Medytacji kartezjańskich*, stara się dowieść, że inność ujawnia się już na poziomie własnego „ciała żywego”, a nie dopiero jako przeciwieństwo ciała własnego. Husserl, definiując w piątej *Medytacji kartezjańskiej* „ciało żywe” wskazuje dwie jego charakterystyczne cechy. Pierwsza z nich to doświadczane różnorodne pola wrażeniowe. Druga cecha polega z kolei na tym, że ciało własne to obiekt, nad którym mogę „bezpośrednio i wedle własnego uznania” panować, „rządząc w szczególności każdym z jego narządów”¹².

Jednak, jak zauważa Ricoeur, akceptacja tezy (problematicznej skądinąd¹³), że wola może się posługiwać ciałem, nie upoważnia bynajmniej do twierdzenia, iż sam fakt bycia cielesnym jest przedmiotem wyboru. Nie wybieram swojej cielesności, nawet jeśli się nią posługuję. Zastaję swoje ciało uposażone w pewne konkretne cechy, zanim podejmę jakąkolwiek decyzję. Inność ciała własnego, czyli „własna inność”¹⁴, polega przede wszystkim na tym, że poprzedza ono w porządku ontologicznym wszelkie rozróżnienia „wolne – mimowolne”. Poza tym Ricoeur przypomina, że to ciało własne jest miejscem wszelkich wskazywanych przez Husserla „syntez pasywnych”, z istoty swej pierwotnych wobec wszystkich „syntez aktywnych”. Tym samym „żywość” ciała własnego nie daje się sprowadzić wyłącznie do tak eksponowanego przez Husserla „ja mogę”.

Lekcja Marcela: egzystencja ucieleśniona

Dystansując się wobec zarysowanego stanowiska Husserla, Ricoeur nie ogranicza się jednak wyłącznie do zaakcentowania inności ciała własnego. Stawia również Husserlowi zarzut formułowany z pozycji filozofii egzystencjalnej¹⁵, przede

¹² *Ibidem*, s. 141. Ricoeur przytacza w dziele *O sobie samym jako innym* całą wypowiedź Husserla, z której pochodzą wskazane wyżej zwroty. Francuski myśliciel określa ją mianem „rozstrzygającej”, tzn. reprezentatywnej dla stanowiska Husserla. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 538-539.

¹³ Jak wskażemy później, Ricoeur, tak jak Marcel, poddaje krytyce koncepcję ciała własnego jako instrumentu.

¹⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 539.

¹⁵ Zarzut ten został wyartykułowany przez Ricoeura we wczesnym okresie jego twórczości, zwłaszcza w szeregu artykułów (zebranych później w zbiorze zatytułowanym *A l'école de phénoménologie*. Zob. P. Ricoeur, *A l'école de phénoménologie*, Vrin, Paris 1986) pisanych prawie pół wieku wcześniej niż dzieło *O sobie samym jako innym*, z którego pochodzą uwagi na temat źródłowej inności ciała własnego. Nasuwa się, zatem pytanie, czy Ricoeur, w późnym okresie swojej twórczości podtrzymuje swoje zarzuty formułowane przed laty pod adresem Husserlowskiej koncepcji ciała. Wydaje się jednak, że nie ma dostatecznych podstaw, aby uznać, iż zarzuty te w oczach Ricoeura uległy dezaktualizacji. Po pierwsze bowiem zarzuty owe wpisują się wyraźnie w Ricoeurowską krytykę idealizmu transcendentalego, konstytutywną dla całej jego twórczości. Po drugie, jeśli chodzi o pracę *O sobie samym jako innym* (reprezentatywnej dla późnego okresu twórczości Ricoeura), wynika z niej, że Husserlowska fenomenologia ciała to zaledwie etap w kierunku „wielkich filozofii ciała”,

wszystkim w jej wydaniu Marcelowskim. Otóż zasadnicza słabość stanowiska Husserla polega na tym, że podporządkowuje on swą koncepcję ciała własnego projektowi idealizmu transcendentального. Zgodnie z tym projektem, ciało własne jawi się jedynie jako drugi biegun w stosunku do całkowicie odcieleśnionego Ja transcendentального. Tym samym ciało własne, mimo przypisywanej mu przez Husserla „mojności”, zostaje w tej koncepcji zdegradowane do rzędu, specyficznego co prawda, ale jednak przedmiotu. Ricoeur przyznaje, że Husserlowska „obiektywizacja” ciała własnego nie oznacza z konieczności naturalizacji charakterystycznej dla procedur nauk szczegółowych. Przed zarzutem naturalizacji ciała własnego fenomenologia Husserla broni się skutecznie, wskazując, że w ciele własnym znajdują swój wyraz akty osobowe, nieredukowalne do zwykłych faktów empirycznych.¹⁶ Jednak Husserl, wskazując sposób uniknięcia groźby naturalizacji ciała własnego, programowo nie uwzględnia jego wymiaru ontologicznego. Zdaniem Ricoeura, koncepcja Husserla oznacza pewnego rodzaju „zatrutę bytu”¹⁷. Zatruta ta polega na tym, że obydwaj bieguny wskazywanej przez Husserla relacji podmiotowo-przedmiotowej pozbawione są „realnej obecności”, uczestnictwa w świecie. Biegun przedmiotowy, czyli ciało własne, jest „nieobecny”, „pozbawiony istnienia” w tym sensie, że stanowi jedynie fenomen pojawiający się w transcendentalnie oczyszczonym polu. Biegun podmiotowy z kolei, czyli Ja transcendentálne (odgrywające z punktu widzenia Husserla decydującą rolę) jest „nieobecny” natomiast w tym sensie, iż z definicji przypisany mu został status pozaświatowego, odcieleśnionego, „punktowego”¹⁸ obserwatora. Według Ricoeura ów brak ciężaru ontologicznego obydwu elementów relacji „Ja transcendentálne – fenomen ciała własnego”, prowadzi w ostatecznym rozrachunku do podważenia samej zasady „mojności” ciała własnego.¹⁹ „Mojność” ciała własnego wyprowadzana z takiej relacji to jedynie swoisty abstrakt, produkt konstrukcji teoriopoznawczej. Skoro bowiem realnie uczestniczące w świecie Ja zastąpione zostaje „pozaświatowym” Ja transcendentálním, w takim razie również owa „mojność” uzyskuje status pozaświatowy. Tymczasem, aby trafnie ująć kwestię ciała własnego i zrozumieć na czym ona polega, trzeba – zdaniem francuskiego myśliciela – wyjść, tak jak zwykli to czynić filozofowie egzystencji z Gabrielem Marcellem na czele, od tezy głoszącej źródłowy charakter uczestnictwa w świecie ucieleśnionego Ja. Chodzi zatem o to, aby zastąpić fenomen ciała własnego „egzystencją wcieloną”.

Czy jednak Marcelowska koncepcja ucieleśnionego Ja nie wikła się w nierozwiązywalne problemy, dotyczące statusu zdolności rozpoznania siebie samego

pośród których koncepcja Marcelowska zajmuje poczesne miejsce. Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 533, 535, 545.

¹⁶ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I., *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1988, s. 13-14.

¹⁷ *Ibidem*, s. 19.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 20.

jako ucieleśnionego Ja?²⁰ Czy bowiem sam akt rozpoznawania siebie samego jako ucieleśnionego Ja nie oznacza zarazem swoistego dystansowania się wobec własnej cielesności? Czy sama zdolność takiego dystansowania się nie wskazuje, że między mną i ciałem identyfikowanym przeze mnie jako „moje” zachodzi źródłowa różnica? Czy z kolei źródłowy charakter takiej różnicy nie oznacza, że koncepcja ucieleśnionego Ja obarczona jest wewnętrzną sprzecznością? Ustosunkowując się do tego rodzaju zarzutów, Ricoeur zwraca uwagę²¹, że zdaniem Marcela możliwość dystansowania się w stosunku do własnego ciała nie oznacza bynajmniej, iż dycho-
tomią „ja – ciało własne (moje)” ma charakter źródłowy. Rozpoznawanie siebie samego jako ucieleśnionego Ja nie musi z konieczności oznaczać dystansowania się wobec własnej cielesności. Dzieje się tak jedynie w porządku poznawczym usytuowanym na poziomie określonym przez Marcela mianem „refleksji pierwszej”. Porządek ten to sfera uprzedmiotowienia, sfera izolacji tego, kto poznaje od tego, co poznawane. Tymczasem na poziomie „refleksji drugiej”²², kluczowej z egzystencjalnego punktu widzenia, akt poznawczy przekracza rozróżnienie na podmiot poznający i przedmiot poznawany. W porządku tym, jak uczy Marcel, identyfikuję siebie jako integralną, źródłową jedność. Dopiero na tym poziomie formuła „jestem moim ciałem”²³ nabiera właściwego, egzystencjalnego kolorytu. Wyraża ona specyficzny, absolutnie źródłowy rodzaj doświadczenia siebie samego, którym jest nie tyle „myślenie” o własnej cielesności, ile „odczuwanie”²⁴ siebie samego jako kogoś cielesnego. Tak więc im bardziej próbuję „obserwować” swoje ciało niejako z zewnątrz, tym bardziej jego specyfika pozostaje dla mnie zakryta. Im bardziej z kolei zaciera się przedział między mną samym a moim własnym ciałem, tym bardziej trafnie je ujmuję. Inaczej mówiąc, uprzedmiotowienie własnej cielesności oznacza ujmowanie jej w sposób zniekształcony.

Jak jednak scharakteryzować bliżej owo źródłowe, przekraczające poziom uprzedmiotowienia, doświadczenie siebie samego jako ucieleśnionego Ja? Zdaniem Ricoeura, jest to doświadczenie źródłowej obecności siebie samego, jako tego, który potrafi doznawać oraz działać. Obecność ta jawi się jako samoustanawiająca się, pierwotna w stosunku do jakiegokolwiek aktu myślenia, nie sposób wydedukować ją poprzez akt czystego myślenia, jest ona zawsze „wcześniej”, jawi się

²⁰ Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Éditions du Temps Présent, Paris 1947, s. 100-101.

²¹ Por. *ibidem*, s. 101.

²² Rozróżnieniu między „refleksją pierwszą” a „refleksją drugą” Gabriel Marcel poświęca cały rozdział swej podstawowej pracy, zatytułowanej *Tajemnica bytu*. Zob. *idem*, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 102-127.

²³ *Ibidem*, s. 124.

²⁴ „Odczuwanie” (*sentir*) to jedna z podstawowych kategorii filozofii egzystencjalnej Marcela (*ibidem*, s. 127-146). Marcel, charakteryzując odczuwanie, używa m.in. takich określeń jak: „niezapośredniczalna bezpośredniość” (*ibidem*, s. 132) nieredukowalna do jakiegokolwiek „komunikatu” (przekazu), „eksklamatywna [wyrażająca się w spontanicznym okrzyku] świadomość istnienia” (*ibidem*, s. 134), „przyjmowanie” (*ibidem*, s. 140) nieredukowalne do całkowitej „bierności”.

zatem jako „niestworzona”²⁵. Nie sposób zawiesić, w jakimkolwiek akcie *epoché*, owej źródłowej obecności mnie samego właśnie dlatego, że ujawnia się ona na najbardziej elementarnym, „fizjologicznym” poziomie odczuwania. Jestem cielesny, albowiem doznaję „życia” swego ciała. Doznanie tego rodzaju ma jednak z istoty swej, jak podkreśla Ricoeur, charakter integralny. Oto „kiedy czuję oddech w mojej piersi, pulsowanie krwi w moich skroniach, istnieję jak gdyby wewnątrz tego oddechu, w samym centrum owego pulsowania, jestem współ-obecny, tożsamy ze stopniem odczuwania i z doświadczanym ruchem”²⁶. Tak więc nawet jeśli w doznaniu własnej cielesności wyróżnić można różne szczegółowe doznania, takie jak chociażby doświadczenie „pulsowania krwi w skroniach”, to jednak każdorazowo tego rodzaju doznanie angażuje mnie jako całość. Poszczególne doznania cielesne wyłaniają się zawsze na tle doznania integralnego, które nie jest niczym innym, jak egzystencjalnym doznaniem siebie samego (Ja) jako całości. Jak zauważa Ricoeur, nieprzypadkowo mówimy „boli mnie noga”, a nie „moja noga ma ból”²⁷ – to Ja jako całość, a nie noga stanowi ośrodek doświadczenia bólu.

Jak już zostało powiedziane, integralność ucieleśnionego Ja wyraża się, według Ricoeura, nie tylko poprzez sposób doznawania, ale również poprzez sposób działania. Ów integralny sposób działania, nie może wszakże, z definicji, być utożsamiany z takim działaniem, które polega na traktowaniu własnego ciała jako instrumentu. Ricoeur zgadza się z Marcelem, że formuła głosząca, iż działam „posługując się własnym ciałem” stanowi poważne uproszczenie. Przyjęcie tej formuły oznacza w istocie akceptację przestarzałej, dualistycznej koncepcji człowieka, wyznaczonej poprzez opozycję „świadome, niecielesne Ja – nieświadome ciało własne”²⁸. Kimże bowiem jestem jako ten, który „posługuje się swoim ciałem”? Formuła ta wskazuje, jak można przypuszczać, iż posługuję się własnym ciałem jako ktoś odrębny od tegoż ciała, jako „niecielesny podmiot”. W jaki jednak sposób mogę, będąc niecielesnym podmiotem, posługiwać się własnym ciałem? Jak jest to w ogóle możliwe? Oto, kiedy chcę się posłużyć jakimś narzędziem, np. młotkiem, biorę po prostu to narzędzie do ręki. Ujmuję młotek ręką, czyli własnym ciałem. Skoro jednak samo moje ciało ma teraz odgrywać rolę narzędzia, w jaki sposób miałbym owym narzędziem „manipulować”? Za pomocą jakiegoś rodzaju „cielesnej duszy” stanowiącej „wewnętrzzną rękę”? Pytania tego rodzaju ukazują, zdaniem Ricoeura, nieprzewycięzalne trudności, w jakie wikłają się wszelkie koncepcje głoszące instrumentalizację ciała własnego.

Czy nie należałoby, mimo wskazanych argumentów, raz jeszcze, wbrew Ricoeurowi, podjąć próbę obrony koncepcji głoszącej instrumentalny charakter ciała własnego? Nawet bowiem jeśli trudno jest podważyć argumenty Ricoeura

²⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, s.20.

²⁶ *Ibidem*, s. 387 (przekład J.J.).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Por. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, s. 98-99.

sformułowane na poziomie ontologicznym (problem relacji „świadomość – ciało”), to przecież można jeszcze kontrargumentować, że nasze elementarne doświadczenie potwierdza fakt, iż jesteśmy w stanie posługiwać się naszymi ciałami. Czy nie jest tak, że mogę podjąć decyzję dotyczącą określonych ruchów mojego ciała, a potem wykonać zaplanowany ruch? Skoro np. zdecydowałem, że wstanę z krzesła (odwołajmy się do słynnego przykładu z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*²⁹), a następnie rzeczywiście to robię, czy nie świadczy to ewidentnie o tym, że moja wola posługuje się moim ciałem? Moje ciało, podnoszące się z krzesła jest wszakże bierne w tym znaczeniu, że podporządkowuje się decyzji podjętej wcześniej przez „świadome Ja”. Zgodnie z koncepcją Ricoeura można by ten problem rozwiązać następująco. Ruch ciała (w tym wypadku powstanie z krzesła) jako taki (choć nie każdy³⁰) może być traktowany jako autonomiczny aspekt woli. Zdaniem francuskiego myśliciela, chęć poruszenia swego ciała (decyzja) i samo to poruszenie, to w istocie dwa wyodrębnione abstrakcyjnie momenty tego samego działania, które w rzeczywistości stanowi jedność. Skoro wstaję teraz z krzesła, oznacza to, że teraz właśnie urzeczywistniam, czyli zarazem podejmuję, określoną decyzję. Moment ten jest autonomiczny wobec jakoby wcześniej podjętej decyzji. Nie dlatego czynię to, co czynię, że wcześniej to zaplanowałem, lecz dlatego, że teraz chcę to urzeczywistniać.³¹ Rzecz jasna, moje aktualne działanie może przebiegać zgodnie z wcześniej przyjętym planem, bywa wszakże również tak, iż przebiega ono w inny sposób – dzieje się tak wówczas, gdy właśnie „zmieniam” decyzję. Nie ma więc w akcie decyzyjnym żadnego determinizmu pojmowanego jako uwarunkowanie, na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego, działania teraźniejszego przeszłością.³² Jeżeli tak, ostatni, wskazany argument na rzecz koncepcji ciała własnego jako instrumentu, upada automatycznie.

„Działam jako ciało”, czyli w stronę Heideggera

Jak zatem, biorąc pod uwagę krach koncepcji ciała własnego jako instrumentu, należy pojmować integralny sposób działania ciała własnego? Według Ricoeura integralność ta polega na tym, że działam nie „poprzez ciało”, ile „jako ciało”.

²⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 195.

³⁰ Jak wskazuje Ricoeur, ruchy machinalne (*actions machinales*) są z definicji pozbawione wymiaru woli-cjonalnego. Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, s. 38-39.

³¹ Por. *ibidem*, s. 38.

³² Czy wynika stąd, iż Ricoeur przyjmuje po prostu koncepcję wolności znaną z Sartre’owskiego *Bytu i nicości*, charakteryzującą się tym, że poszczególne czyny ludzkie, jako niepodlegające jakiegokolwiek determinacji, wyłaniają się niejako z nicości? Wniosek taki byłby, wbrew pozorom, cokolwiek przedczesny, spróbujemy pokazać później, że Ricoeur, mimo pewnych podobieństw, dystansuje się od stanowiska Sartre’a w kwestii wolności.

W działaniu takim nie doświadczam różnicy mnie mną samym a swoim ciałem³³, jestem skoncentrowany, lecz koncentracja ta nie oznacza, wbrew pozorom, skupienia uwagi na sobie samym jako wykonującym określoną czynność. Gdyby moja uwaga koncentrowała się na mnie samym jako działającym, znaczyłoby to, że obserwuję się, czyli dystansuję się wobec siebie samego, a tym samym naruszam źródłową jedność własnego Ja, którą tak bardzo akcentował Gabriel Marcel. Zdaniem Ricoeura, działając w sposób integralny, koncentruję się zatem nie tyle na sobie samym, co na tym, czego owo działanie dotyczy, ku czemu się ono zwraca.³⁴ Autor *Philosophie de la volonté* wskazuje, iż działaniu przypisać można tę specyficzną cechę, która zgodnie z kanoniczną, Husserlowską wykładnią fenomenologiczną zarezerwowana została wyłącznie dla świadomości, cecha ta to intencjonalność. Chodzi o to, że działanie, podobnie jak świadomość w Husserlowskim znaczeniu tego słowa, ma charakter ukierunkowany. O ile zatem ukierunkowanie świadomości polega na tym, że jest ona każdorazowo „świadomością czegoś”, o tyle ukierunkowanie działania polega na tym, że stanowi ono realizację pewnego projektu, czegoś, co „usytuowane” jest niejako „przed” działającym. Tak więc, jak podkreśla Ricoeur, intencjonalność działania to zarazem ruch transcendowania: „kiedy działam, nie zajmuję się swoim ciałem. Powiedziałbym raczej, że działanie [action] »przekracza« ciało”³⁵. Przekraczanie to polega na tym, że realizując dany projekt, urzeczywistniam każdorazowo pewnego rodzaju „czyn”, który jest jednak czymś więcej niż poruszeniem mego ciała. Czyn taki bowiem przekształca zawsze w jakimś stopniu moje otoczenie, czyli „świat”, stanowiąc swoiste wydarzenie, którego status ontologiczny jest dwuznaczny. Z jednej strony jest to zdarzenie z życia mego cielesnego Ja, z drugiej jednak strony jest to zdarzenie „światowe”, niemieszczące się w ramach owego cielesnego własnego Ja.

Przywołując motyw intencjonalności, a zarazem transcendowania, charakteryzujący działanie ciała własnego, osiągamy, jak się wydaje, zwrotny moment naszych dotychczasowych rozważań. Czyż bowiem wskazany motyw nie wiąże się ze swej istoty z kwestią skończoności ciała własnego? Transcendowanie ciała własnego to przecież, na mocy definicji, dokładnie tyle, co przekraczanie jego granic. Aby przekroczyć granicę, trzeba najpierw do niej dotrzeć, w tym znaczeniu ruch transcendowania swego ciała to zarazem ruch ujawniania jego granic, ruch odsłaniania własnej cielesnej skończoności. O jaki jednak rodzaj skończoności tu chodzi? Czy chodzi o skończoność w znaczeniu przestrzennym, „geometrycznym”, o miejsce, w którym przebiega granica między moim ucieleśnionym Ja a światem? Z pewnością nie, chodzi raczej o odkrywanie źródłowej, dynamicznej relacji ze światem, o pierwotną interakcję ze światem. W trakcie owej interakcji „świat”

³³ Por. J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 2000, s. 24, 93.

³⁴ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, s. 195.

³⁵ *Ibidem*, s. 195.

ujawnia się jednak nie tyle jako sfera usytuowana na zewnątrz mego ciała w sensie czysto fizycznym, przestrzennym, ile raczej jako to, co stanowi pole odniesienia dla moich działań. Dlatego też „świat” określić należy w ostatecznym rozrachunku jako korelat moich działań.³⁶ Nie wystarczy zatem postawić znaku równości między „światem” a „otoczeniem”, trzeba jeszcze zaznaczyć, że „otoczeniem” ciała, czyli mego ucieleśnionego Ja, może być również to, co odległe z czysto geometrycznego punktu widzenia. Jeżeli np. przygotowuję się, jako sportowiec, do uczestnictwa w igrzyskach olimpijskich, które mają się odbyć na innym kontynencie, w mieście odległym tysiące kilometrów od mego miejsca zamieszkania, miasto to, a także same zbliżające się igrzyska, wypada uznać za składnik mojego bezpośredniego otoczenia, mimo obiektywnej odległości mierzonej w kilometrach.

Jakkolwiek Ricoeur przywołuje tutaj pojęcia znane przede wszystkim z fenomenologii Husserla („intencjonalność”, „korelat”), podąża jednak w istocie raczej tropem Heideggera niż Husserla. To przecież Heidegger wskazuje w *Byciu i czasie*, że tradycyjne, „geometryczne” pojmowanie przestrzeni nie jest adekwatne do tego, aby uchwycić specyfikę relacji „jestestwo – świat jego otoczenia” (*Dasein – Umwelt*). Zgodnie z koncepcją Heideggerowską, relacja ta polega na tym, że nieustannie „napotykam”³⁷ świat, że jestem nim „zatroskany”, zaprzątnięty, przy czym stopień odległości „geometrycznej” nie stanowi w żaden sposób miary ani warunku owego źródłowego zatroskania. Napotykać świat to urzeczywistniać pewną *praxis*, kontynuować specyficzną źródłową interakcję ze światem, charakteryzującą się w szczególności tym, że nie jestem w stanie uchwycić jej „początku”. Interakcja ta zawsze jawi się jako pierwotna w stosunku do możliwości uświadomienia jej sobie, określenia jej za pomocą pojęć, ma ona charakter przedpredykatywny. Ricoeur zdaje sobie oczywiście sprawę, że wykorzystując Heideggerowskie analizy wewnątrzświatowości *Dasein* do opisu działania ciała własnego, nie podąża wiernie śladem Heideggera. Sam autor *Bycia i czasu* nie znalazł wszakże, w analityce *Dasein*, miejsca dla jakiegokolwiek ontologii ciała własnego, „żywego”³⁸. Jednak, zdaniem Ricoeura, nie zmienia to faktu, że Heideggerowski opis relacji „jestestwo – świat jego otoczenia” może być wykorzystany z powodzeniem do opisu relacji ciała własnego ze światem. Czyż Heidegger – pyta retorycznie Ricoeur – „postępując regresywnie od sensu scalającej »światowości« do sensu przyimka »w« nie wskazał na filozoficzne miejsce żywego ciała?”³⁹ To

³⁶ Por. P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, przeł. A. Szczepańska, w: *idem, Podług nadziei*, PAX, Warszawa 1991, s. 305. (*idem, Négativité et affirmation originare*, [w:] *idem, Histoire et Verité*, Éditions du Seuil, Paris 1990, s. 380-381).

³⁷ Por. M. Heidegger, *op. cit.*, s.78.

³⁸ Zdaniem Ricoeura Heidegger zrezygnował z prób budowania ontologii ciała własnego dlatego, że „temat ucieleśnienia musiał mu się wydać zbyt zależny od niewłaściwych form troski, powiedzmy od niepokoju, który skłania nas do interpretowania siebie samych w związku z przedmiotami naszej troski” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 545-546).

³⁹ *Ibidem*, s. 543.

właśnie „ciało żywe”, zdaje się sugerować Ricoeur, powinno być określone jako zasada uczestnictwa człowieka w świecie. Gdybym nie był cielesny, nie mógłbym w żaden sposób napotykać swego otoczenia, dlatego też ciało własne, pojmowane jako egzystencja ucieleśniona, stanowi zasadę uświatowienia *Dasein*. Ricoeur nie zapomina jednak, że bycie cielesnym oznacza również zdolność do doznawania, interakcja z otoczeniem to zarówno oddziaływanie, jak i nieustanne doznawanie.⁴⁰ O ile bowiem działanie mego ciała polega na tym, że jako ciało kieruję się nieustannie poza siebie, o tyle doznawanie stanowi najbardziej źródłowe świadectwo, że spotkanie ze światem, jako innością w stosunku do tegoż ciała, rzeczywiście się dokonuje. Transcendencja w stosunku do mego ciała, a tym samym jego skończoność ujawnia się zatem w owym dwubiegunowym ruchu wyznaczonym z jednej strony poprzez „odśrodkowe” intencjonalne działanie, a z drugiej strony poprzez „dośrodkowe” doznawanie. Pierwszy z tych biegunów można by chyba określić motywem Heideggerowskim (zatroskanie światem) Ricoeurowskiej wizji skończoności ciała własnego. Drugi motyw z kolei motyw nawiązuje do analiz Maine de Birana (doświadczenie oporu), Husserla (fenomenologia pasywności), Marcela („odczuwanie”) a także, w pewnym stopniu, Lévinasa (radyzalizacja fenomenologii pasywności). Wypada podkreślić, iż każdy z tych biegunów wyraża na swój sposób tę specyficzną cechę ciała własnego, którą Ricoeur określa, raz jeszcze odwołując się do terminologii Heideggera, mianem „otwartości”. Oto jestem otwarty jako ciało, albowiem po pierwsze, mam zdolność napotykania świata, wychodząc jako działający cielesnie ku otoczeniu, a po drugie, jestem wystawiony na oddziaływanie na mnie tegoż świata. W ten sposób, nieco paradoksalnie, skończoność okazuje się zarazem otwartością. Jestem skończony jako ciało, gdyż działam intencjonalnie (wykraczam w działaniu poza ciało) i doznaję (tego, co inne wobec ciała), sam jednak fakt działania intencjonalnego i doznawania świadczy o tym, że jestem jako ciało otwarty. Pojęcia skończoności ciała własnego oraz otwartości ciała własnego stanowią dwa różne sposoby ujęcia tej samej treści ontologicznej. Formułując wniosek dotyczący zbieżności pojęcia skończoności oraz otwartości ciała własnego, należy jednak zaznaczyć, iż nie został on literalnie sformułowany przez samego Ricoeura. Wniosek ten to interpretacja stanowiąca wynik zaprezentowanych analiz Ricoeurowskiej koncepcji ciała własnego. Sam Ricoeur, podejmując kwestię intencjonalności ciała własnego, nie składa jednoznacznych deklaracji, iż intencjonalny charakter działań cielesnych świadczy o skończoności cielesnej. Francuski myśliciel podkreśla nawet, że świat, jako biegun relacji intencjonalnej, w „którą jest włączone ciało”⁴¹, „nie jest granicą mej egzystencji, lecz jej korelatem”⁴². Zaryzykować wypada wszakże pogląd, iż z przytoczonej wyżej wypowiedzi nie wynika bynajmniej, że Ricoeur odrzuca kategorycznie tezę, zgodnie z którą

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 541, 544, 549.

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, s. 305.

⁴² *Ibidem*.

intencjonalność ciała własnego implikuje skończoność tegoż ciała. Wypowiedź ta nie oznacza bowiem, jak się wydaje, zakwestionowania istotowego związku zachodzącego między intencjonalnością działań cielesnych a skończonością ciała własnego. Oznacza ona jedynie zakwestionowanie opaczego pojmowania tej skończoności, jakim jest ujmowanie jej w kategoriach przestrzennych. Oczywiście jest, jak już wcześniej wskazywaliśmy, iż Ricoeur, nawiązujący w tak dużym stopniu do Heideggera, nie chce utożsamiać „świata” ze sferą stanowiącą granicę mego ciała w sensie fizycznym, „geometrycznym”. Z drugiej jednak strony, z analiz Ricoeura wynika dość jednoznacznie, iż ów świat określony jako korelat działań cielesnych⁴³, stanowi pewnego rodzaju inność w stosunku do ciała własnego. Napotykanie inności to wszakże odsłanianie skończoności („niegeometrycznej”!) tego, kto tę inność napotyka. Gdyby Ricoeur odrzucał kategorycznie istotowy związek zachodzący między intencjonalnością działań cielesnych a skończonością ciała własnego, nie mógłby twierdzić, iż intencjonalne działanie ciała własnego oznacza przekraczanie tegoż ciała w pewien sposób. Przekroczyć można, z definicji, tylko to, co skończone. Reguła ta obowiązuje również w tym przypadku, gdy nie chodzi o przekroczenie granicy przestrzennej.

Skończoność w otwarciu, czyli otwarcie zawężone

Jakkolwiek Ricoeur nie wygłasza *explicite* tezy głoszącej, że skończoność ciała własnego oznacza zarazem jego otwartość, to jednak rozpatruje związek między skończonością ciała własnego a jego otwartością w innym kontekście. Autor *Philosophie de la volonté* stawia mianowicie pytanie, czy w obrębie samej otwartości ciała nie działa zasada pewnego rodzaju skończoności.⁴⁴ Nie chodzi tym razem o rozpatrywaną wcześniej skończoność równorzędną czy wręcz tożsamą w stosunku otwartości. Chodzi o skończoność wtórną z ontologicznego punktu widzenia w stosunku do otwartości, o skończoność stanowiącą jak gdyby modalność, „sposób istnienia” otwartości ciała własnego. Czy nie jest bowiem tak, że moje napotykanie świata, oznaczające źródłową otwartość mego ciała podlega z istoty swej różnorodnym ograniczeniom? Aby wyrazić swoje pytanie w sposób bardziej plastyczny, Ricoeur używa tutaj metafory zawężonego otwarcia: czy otwarcie (otwartość⁴⁵) mego ciała stanowiące źródłową, wskazywaną wcześniej,

⁴³ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 541.

⁴⁴ Zob. P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, s. 306.

⁴⁵ Pojęcia „otwartość” i „otwarcie” uznajemy za bliskoznaczne, niemalże synonimiczne, odzwierciedlają one wszakże ten sam, używany przez Ricoeura, francuski termin „ouverture”. Oddając francuskie „ouverture” za pomocą dwóch różnych słów polskich – „otwartość” oraz „otwarcie” – postępujemy tak, jak tłumaczka na język polski artykułu *Négativité et affirmation originare* – Anita Szczepańska. Różnica między terminami „otwartość” i „otwarcie” polega, jak sądzimy, na tym, że każdy z nich wyraża nieco inny odcień znaczeniowy terminu „ouverture”. O ile słowo „otwartość” oznacza raczej „zdolność napotykania świata”, o tyle słowo „otwarcie” oznacza raczej „stan zetknięcia się ze światem”, „wydarzenie spotkania ze światem”.

skończoność ciała własnego nie jest w pewien sposób „zawężone”⁴⁶? Czy z kolei owego zawężenia otwarcia nie należałoby określić mianem swoistej „wewnętrznej” skończoności tegoż źródłowego otwarcia? Pytania te uznaje Ricoeur za retoryczne. Problem nie polega jego zdaniem, na tym, czy źródłowe otwarcie ciała rzeczywiście jest zawężone, lecz na tym, na czym owo zawężenie dokładnie polega. Aby wyjaśnić ten problem, Ricoeur analizuje kolejno różne sposoby, „przejawy” otwarcia ciała własnego i wskazuje, iż w każdym spośród tych sposobów odkryć można „moment”⁴⁷ swoistego ograniczenia. Ustaliliśmy dotychczas, że otwartość mojego ciała charakteryzuje się według Ricoeura tym, że jako egzystencja ucieleśniona z jednej strony wychodzę ku światu, z drugiej strony jestem wystawiony na oddziaływanie świata. Podejmując problem zawężonego otwarcia ciała własnego, Ricoeur opisuje źródłową interakcję „ciało własne – świat” bardziej szczegółowo i wskazuje, iż ciało własne jest otwarte na świat co najmniej na pięć różnych sposobów.⁴⁸ Tak więc ciało własne jest otwarte poprzez postrzeganie (1), „nastrój” (w znaczeniu Heideggerowskiego *Befindlichkeit*) (2), potrzebę (3), podatność na zagrożenia i cierpienia⁴⁹ (4), wolę (5).

Skończoność postrzegania (1) polega na tym, iż w każdym konkretnym akcie percepcyjnym skazany jestem na ogląd danego przedmiotu zaledwie z jednej strony. Nie jest możliwe uzyskanie w konkretnym akcie percepcji takiej perspektywy, która zawierałaby wszystkie wyglądy danego przedmiotu jednocześnie.⁵⁰ Percepcja jest zawężona, ograniczona ze względu na swą jednostronność, a tym samym „nieadekwatna” w Husserlowskim sensie tego słowa.⁵¹ Jak podkreśla Ricoeur, ta najbardziej dosłownie pojmowana jednostronność postrzegania wynika bezpośrednio z osobliwej roli miejsca, które stanowi ciało własne. Miejsce to ma charakter źródłowy w pełnym tego słowa znaczeniu, jest bowiem tym nieredukowalnym „tutaj”, ze względu na które wszystkie inne miejsca są „tam”.⁵² Nie sposób oddzielić owego źródłowego, poniekąd absolutnego „tutaj” od mojego ciała – „tutaj” przemieszcza się wraz z nim. W ten sposób ciało własne, jako „tu absolutne” pozostaje niezmiennie biegunem w stosunku do jakiegokolwiek „tam” postrzeganego przedmiotu. Fakt, że ciału własnemu przypisana jest stała rola bie-

⁴⁶ *Ibidem*, s. 306, 309.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 306.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 306.

⁴⁹ Ricoeur, wymieniając poszczególne rodzaje otwarcia ciała własnego, oznacza ową „podatność na zagrożenia i cierpienia” jednym słowem – „znośnienie” (*subir*). Później jednak rozwija ten wątek i wyjaśnia, iż chodzi właśnie o kwestię różnorodnych zagrożeń w stosunku do człowieka, a w szczególności o kwestię cierpienia.

⁵⁰ Ricoeur nawiązuje zapewne w tym miejscu swoich rozważań do słynnej formuły M. Merleau-Ponty’ego głoszącej, że dom sam w sobie „to dom widziany zewsząd”. Sam Merleau-Ponty, prezentując tę formułę odwołuje się z kolei do Leibniza głoszącego, że dom jako taki, to „dom widziany znikąd” (por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 85-87).

⁵¹ P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, s. 306.

⁵² *Ibidem*.

guna relacji „tutaj – tam” moglibyśmy zapewne uznać za przejaw skończoności tegoż ciała. Skoro bowiem ciało własne jest stałym biegunem relacji „tutaj – tam” oznacza to, że otwiera ono, lecz zarazem i zamyka pole percepcyjne. W takim razie ciało własne jest czynnikiem ograniczającym owo pole percepcyjne, lecz zarazem i ograniczanym przez to pole, a zatem skończonym w pewien sposób. Ricoeur jednak, konsekwentnie badając zasadę zawężonego otwarcia, akcentuje przede wszystkim jednostronność, „perspektywiczność” aktu postrzeżenia.

Z problematyką postrzeżenia powiązana jest w pewnym stopniu również, jak się przekonamy, kwestia skończoności otwarcia jako nastroju (2). Jak już zostało powiedziane, aby scharakteryzować ten rodzaj otwarcia ciała własnego, Ricoeur przywołuje Heideggerowską kategorię *Befindlichkeit*⁵³ („położenia”) „czucia się”⁵⁴. Heidegger, przypomnijmy, wskazuje, że jako jestestwo zawsze mam jakiś „nastrój”, który ujawnia „jak mi jest w świecie”⁵⁵. Nastrój jako taki jest bezprzedmiotowy, nie dotyczy konkretnego „przedmiotu” w obrębie świata, lecz świata jako całości. Nastrój odsłania dla mnie świat jak gdyby w pewnym zabarwieniu, np. „dobrym”, „złym”, „smutnym”, „nijakim”. *Befindlichkeit* charakteryzuje się swoistą nieprzejrzystością, albowiem nie daje się sprowadzić do jakiegokolwiek przyczyny, źródła lub też do jakiegokolwiek celu. „Skąd” i „dokąd” nastroju pozostają nieprzeniknione. Nastrój nie zależy ode mnie, przeciwnie – pochłania mnie. Nie zależy jednak również od świata, jest „samowystarczalny”.

Gdzie jednak Ricoeur dostrzega w odniesieniu do tak pojmowanego nastroju moment ograniczenia? Francuski myśliciel zwraca mianowicie uwagę na fakt, iż owa samowystarczalność i nieprzejrzystość nastroju, ogarniająca moje ciało, daje o sobie znać wówczas, gdy odsłania się dla mnie świat. Nastrój, ujawniający się w mniej lub bardziej niejasnym samopoczuciu, wskazuje, jak podkreśla Ricoeur, na milczącą obecność ciała w owym odsłanianiu się świata dla mnie. Lecz ta spowita mrokiem nastroju obecność ciała, jest jak gdyby przeciwieństwem przejrzystości mego jasnego i otwartego spojrzenia skierowanego ku światu. Tak więc, zgodnie z wywodem Ricoeura, specyficzne nastrojenie ciała własnego „nadaje aktowi percepcyjnemu pewną gęstość”⁵⁶. Stanowi ono swoisty balast dla spojrzenia, który nadaje memu spoglądaniu na świat pewne zawężające je ramy.

W jaki sposób zasada skończonego otwarcia dotyczy pozostałych, wskazanych wcześniej, rodzajów otwartości ciała własnego? Zdaniem Ricoeura, szczególnie klarowny jest przypadek „potrzeby” (3), którą ciało wyraża w odniesieniu

⁵³ Heidegger poświęca kategorii *Befindlichkeit* jeden podrozdział *Sein und Zeit* (§ 29). Zob. M. Heidegger, *op. cit.*, s. 190-199.

⁵⁴ B. Baran, tłumacz *Sein und Zeit* na język polski, przekłada Heideggerowskie *Befindlichkeit* jako „położenie”. Nową, bardzo interesującą propozycję tłumaczenia tego terminu zaproponował kilka lat temu W. Rymkiewicz, który w swej monografii poświęconej Heideggerowi postuluje, aby *Befindlichkeit* oddać jako „miewanie się”. Zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, UW, Wrocław 2002, s. 106.

⁵⁵ Por. M. Heidegger, *op. cit.*, s. 191.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, s. 306.

do świata. Otóż nie potrzebuję „wszystkiego”, co tkwi w świecie, potrzebuję zawsze konkretnych i szczegółowych treści, np. pewnego określonego rodzaju pożywienia, pewnych określonych warunków klimatycznych i tak dalej. Moje potrzeby adresowane w stosunku do świata są zatem wyselekcjonowane, czyli „zawężone”. Nie sprawia również według Ricoeura trudności odkrycie momentu zawężenia w mojej podatności na zagrożenia i cierpienia (4). Oto „wyczulony jestem na zespół określonych zagrożeń, które zakreślają kontur mej kruchości i sprawiają, że życie moje jest całością jakoś ukierunkowaną”⁵⁷. Nie wszystkie rodzaje moich doznań świata stanowią dla mnie zagrożenie, nie wszystkie takie doznania mogą mi przynieść cierpienia. Krąg potencjalnych zagrożeń jest w pewien sposób ograniczony.

Ostatni z analizowanych przez Ricoeura wariantów otwartości ciała własnego dotyczy zdolności do działania, czyli kwestii woli (5). Zdaniem francuskiego myśliciela, wola nie jest skończona w tym sensie, iż jest ona rzekomo determinowana przez jakiegokolwiek przyczyny fizyczne. Ricoeur przestrzega przed popadaniem w klasyczny błąd filozofii naturalistycznej polegający na nierozpoznanie różnicy między przyczyną w sensie fizycznym a motywem. Motyw, jak stwierdza Ricoeur, inspirując się Husserlem, jest w przeciwieństwie do przyczyny fizycznej tym, że względu na co działam, a nie tym, co mnie zmusza do działania. Motyw nie determinuje mnie, lecz jedynie skłania do działania. To, że każda decyzja jest w pewien sposób motywowana⁵⁸, nie oznacza, że jest ona determinowana. Akt decyzji, którego wyrazem jest *de facto* zawsze pewnego rodzaju ruch mego ciała, jest aktem w pełni wolnym. Jak dowodzi Ricoeur, nie mogę np. (nie jedząc) zrobić tak, abym w danych okolicznościach przestał być głodnym – mój głód skłania mnie do jedzenia, czyli motywuje mnie. Mogę jednak, mimo, że odczuwam głód, zrezygnować z jedzenia i podjąć decyzję, że zginę śmiercią głodową.⁵⁹ Tak więc, zdaniem Ricoeura, determinizm, charakterystyczny dla filozofii naturalistycznej, nie ma racji bytu.

Jeżeli tak, raz jeszcze wypada zastanowić się, w czym Ricoeur upatruje skończoność woli. Okazuje się, iż zasadą skończoności woli jest, według Ricoeura, charakter cechujący mnie jako człowieka. Charakter to właśnie „skończone otwarcie mojej egzystencji”⁶⁰, to pewien utrwalony sposób mego postępowania. Definiując charakter ludzki, Ricoeur wykorzystuje dwojakie znaczenie francuskiego terminu *le caractère*. Otóż *le caractère* oznacza w języku francuskim nie tylko charakter (jako zespół cech danej osoby), lecz również czcionkę drukarską.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 308.

⁵⁸ Wskazując, że każda nasza decyzja jest jakoś motywowana, Ricoeur dystansuje się tym samym od koncepcji wolności sformułowanej przez Sartre’a w *Bycie i nicości*. Sartre, według Ricoeura ma rację głosząc wbrew naturalizmowi, iż nasze decyzje nie są zdeterminowane poprzez przyczyny fizyczne, jednak myli się, nie uwzględniając roli motywacji.

⁵⁹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, s. 88.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Negatywność i pierwotna afirmacja*, s. 309.

Analogicznie jak czcionka drukarska nadaje pismu pewien krój (czyli „zawęża” je w pewien sposób), tak samo charakter danego człowieka nadaje jego działaniu pewnego rodzaju określoność. Oto działam w taki, a nie inny sposób, albowiem, taki właśnie jest mój charakter. Czy jednak Ricoeur, podkreślając znaczenie charakteru, nie powinien przyznać, że zbyt pochopnie odrzucił naturalistyczny determinizm? Może być przecież tak, że mój charakter to w ostatecznym rozrachunku wynik określonych cech genetycznych, czyli, bądź co bądź, pewnego rodzaju uwarunkowań fizycznych. Ricoeur nie zgadza się z tego rodzaju argumentacją: charakter jako taki, niezależnie od tego, jakie jest jego źródło, nie podważa mojej wolności. Przeciwnie, jest on bowiem sposobem bycia mojej wolności.⁶¹ Charakter nadaje wolności jedynie pewne ramy, pewien styl. Jak pisze Ricoeur, mogę skłamać bądź też powiedzieć prawdę, zachowując tę samą intonację głosu, mogę okazać się szczodry bądź też skąpy wykonując ten sam określony gest, mogę wreszcie zmierzać ku dobru lub też ku złu dokładnie z taką samą, wyznaczoną poprzez mój charakter, gorliwością.⁶² Jednym słowem, to, że wykonuję określone działania w taki, a nie inny sposób, nie wyklucza żadnego scenariusza. Treść konkretnego działania stanowi każdorazowo akt mojej woli, natomiast sposób urzeczywistnienia tej woli, włączający ją w pewne ramy jest już poza zasięgiem moich decyzji. Na tym polega zawężenie otwarcia, jakim jest wola.

Zakończenie, czyli zagadka inności

Jakie wnioski wynikają z naszych badań dotyczących tytułowego zagadnienia? Przede wszystkim badania te wskazują, iż Ricoeur uznaje problem skończoności ciała własnego za wielowarstwowy i rozpatruje go na różnych poziomach. Francuski myśliciel zgadza się z tezą, iż ciału własnemu przypisać można specyficzny rodzaj skończoności, wyróżniający je spośród innych ciał. Ten specyficzny rodzaj skończoności ma jego zdaniem, jak ustaliliśmy, charakter dwuwymiarowy. Wymiar pierwszy ciała własnego to „otwartość” przejawiająca się w swoistej interakcji

⁶¹ Por. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, s. 345. W *Soi-même comme un autre* (1990), wydanym kilkadziesiąt lat po *Philosophie de la volonté* (1950) i po artykule « Négativité et affirmation originnaire » (pierwotnie w 1956 r., w: *Aspects de la dialectique* (Recherches de philosophie, II), Desclée de Brouwer, Paris, s. 101-124), Ricoeur, jak sam zaznacza, modyfikuje swoje stanowisko w kwestii charakteru. W nowym ujęciu podaje mianowicie w wątpliwość niezmienność charakteru. Zgodnie z tym nowym ujęciem charakter należy „zreinterpretować w kategoriach nabytej dyspozycji” i zdefiniować go jako „ogół trwałych dyspozycji, to, po c z z y m rozpoznaje się osobę” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 200; *ibidem*, s. 197-207). Wydaje się jednak, że Ricoeur, wiążąc pojęcie charakteru z pojęciem trwałej, nabytej dyspozycji, nie podważa bynajmniej sformułowanej w *Philosophie de la volonté* tezy, głoszącej, że charakter to „sposób bycia mojej wolności”. Ricoeur nie kwestionuje tego, że moje wolne działanie urzeczywistnia się w pewnych ramach, które można określić mianem charakteru. Wskazuje jedynie, że owe ramy należy ujmować, akcentując ich aspekt „dynamiczny”, jakim jest zdolność nabywania określonych dyspozycji. Ogół nabytych dyspozycji, w nie mniejszym stopniu niż wrodzone usposobienie, może z powodzeniem stanowić ramy mego wolnego działania.

⁶² *Ibidem*, s. 345-346.

ze światem, pojmowanym jako korelatem moich działań, a zarazem jako nośnik inności w stosunku do mojej ucieleśnionej egzystencji. Wymiar drugi to fakt „zawężenia” otwarcia, ujawniający się w poszczególnych, wyliczonych skrupulatnie przez Ricoeura, sposobach interakcji ciała własnego ze światem.

Czy jednak rozpoznanie owych dwóch, przywołanych wymiarów skończoności ciała własnego, wyczerpuje bogactwo analiz Ricoeura dotyczących tytułowego tematu? Z pewnością nie, pozostaje bowiem jeszcze jeden – „trzeci” wymiar skończoności ciała własnego przedstawiany przez autora *Philosophie de la volonté*. Wymiar ten to inność ciała własnego.⁶³ Ciało własne jest skończone, albowiem jest nośnikiem inności. Cóż to oznacza? Samo powiązanie inności ze skończonością nie wydaje się zaskakujące. Doświadczenie inności to przecież, jak już zwracaliśmy wcześniej uwagę, doświadczenie pewnego rodzaju kresu, transcendencji w stosunku do tego, kto doświadcza. Skończoność jednak tego, kto doświadcza inności, nie implikuje (jak dowodzi przekonująco Lévinas) skończoności samej inności.⁶⁴ Problem polega zatem na tym, aby trafnie zinterpretować Ricoeurowską formułę kwalifikującą ciało własne jaką jedną z podstawowych figur inności (pozostałe dwie figury inności to „sumienie” oraz „drugi człowiek”), której doświadcza Ten-który-jest-sobą, czyli konkretny człowiek.⁶⁵ Dezinterpretacją byłoby z pewnością takie ujęcie, zgodnie z którym doszukiwalibyśmy się w Ricoeurowskiej koncepcji inności, próby jakiegoś rodzaju restytucji dualistycznego schematu „świadome niecielesne Ja – oddzielone od świadomości należące do tego Ja ciało”. Ricoeur w żadnej mierze nie wyrzeka się deklarowanej wcześniej krytycznej opinii na temat dualistycznej koncepcji człowieka. Problem inności ciała własnego w ujęciu Ricoeura należałoby, jak się wydaje, zinterpretować następująco. Nie chodzi o to, że moje ciało jest inne w stosunku do mnie jako niecielesnego podmiotu. Chodzi o to, iż moje ciało jest inne w stosunku do mnie jako ucieleśnionej egzystencji. Oto ja sam odkrywam siebie jako innego w stosunku do siebie samego! Inność tego rodzaju wyraża się przede wszystkim w Heideggerowskim „byciu rzuconym”. Jestem rzucony wszakże, dopowiada Ricoeur, zawsze jako ktoś cielesny.⁶⁶ Moje ciało jawi się w stosunku do mnie samego jako dana całkowicie źródłowa z egzystencjalnego punktu widzenia. Nie kreuję jej w żaden sposób, jest mi ona narzucona, konstytuuje zatem moją skończoność. Z drugiej strony, rozpatrując problem inności na poziomie „bieżącego” doświadczenia, wypada przyznać, iż ciało własne jest tą sferą, która generuje źródłowe doświadczenie pasywności, pierwotne w stosunku do jakiegokolwiek mojej aktywności. Ciało własne zaskakuje mnie, żyje jak gdyby

⁶³ Problem ten podejmuje Ricoeur w ostatnim, dziesiątym rozdziale *O sobie samym jako innym* zatytułowanym „Ku jakiej ontologii?”.

⁶⁴ Inny w ujęciu Lévinasa jest, jak wiadomo, nośnikiem nieskończoności.

⁶⁵ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 527-592.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s.544.

swoim własnym życiem, chociaż zarazem w każdym momencie jest to przecież moje własne życie. Kres urzeczywistnia się w obrębie mnie samego.

J a r o s ł a w J a k u b o w s k i

**En quoi consiste la finitude du corps propre? À la recherche
de la réponse de Paul Ricoeur**

Résumé

L'analyse du problème formulé dans le titre se compose de deux parties thématiques. La première présente la conception du corps propre élaborée par Ricoeur et ses sources philosophiques (Maine de Biran, Husserl, Marcel, Heidegger) les plus importantes. La deuxième partie présente deux significations fondamentales de la notion de la finitude du corps propre chez Ricoeur. Celui-ci distingue la finitude du corps propre considérée comme une „ouverture” (1) et comme une „fermeture dans l'ouverture” (2). La troisième signification de la notion ci-dessus, mentionnée dans la conclusion de l'article, est liée à une catégorie de l'altérité du corps propre.