

Ubóstwo narracji wobec tajemnicy bytu ludzkiego

Kim jest człowiek? Pytanie to towarzyszy ludzkiej egzystencji od początku, gdyż właściwie tylko ten, kto pyta siebie, co znaczy być człowiekiem, w sensie ścisłym tym człowiekiem jest.¹ Człowiek pytając siebie korzysta jednak z różnych narzędzi: filozofii, teologii, antropologii czy wreszcie metody w jakimś sensie obecnej w nich wszystkich – narracji. Żadne jednak z narzędzi nie jest doskonałe. Jedne kreślą niewątpliwie wielki gmach wiedzy o człowieku, ale jednocześnie traktują stawiane pytania i ewentualne odpowiedzi nazbyt ogólnikowo, odpowiadając raczej *czym* jest człowiek.² Inne w imię „przystosowania się” uległy swoistej korupcji – zwłaszcza filozofia, która coraz częściej rezygnuje z wymiaru mądrościowego na rzecz pragmatycznego. Wtedy głównym zainteresowaniem staje się odpowiedź na pytanie, *w czym* człowiek się wyraża. Najbardziej zbliżona do konkretnej egzystencji zdaje się być narracja jako swoista *towarzyszka w drodze*, opisująca ludzkie doświadczenia, emocje, a przede wszystkim dzieląca z człowiekiem strukturę czasową.³

Pojawia się jednak niebezpieczeństwo, które można wyrazić w pytaniu: czy rzeczywiście cały człowiek zawiera się w wymiarze czasowym? Czy nie jest tak, że w strukturze czasowej wyraża się niewątpliwie jego *pojawianie się*, natomiast jego *byt* odślaniany częściowo przez czas, pozostaje jednak tajemnicą? Wobec powyższego rodzi się pytanie: czy narracja jest wystarczającym narzędziem do opisu pełni człowieka, a jeśli nie, to jakie są główne jej ograniczenia i czy jest możliwa droga wyjścia z tego impasu? Na te właśnie pytania będzie się poszukiwać odpowiedzi w niniejszym artykule.

1. Rola narracji w opisie bytu ludzkiego

Czym zatem jest narracja? Jest sposobem rozumienia rzeczywistości. Polega ona na tym, że – jak zauważa Jerzy Trzebiński – *strumień faktów interpretowany jest poznawczo jako historia mająca swój początek, koniec i wątek narracyjny wiążący wszystko w sensowną*

¹ Por. *Fides et ratio*, 1.

² Por. H. Serkowska, *Podmiot, tożsamość, narracja. Polemika Adriany Cavarero z Rosi Braidotti*, „Pamiętnik Literacki” XCI (2000) z. 1, s. 250.

³ K. Rosner, *Paul Ricoeur wobec współczesnych dyskusji o narracji*, „Teksty Drugie” 2002 nr 3 (75), s. 131.

całość.⁴ W ten sposób narracja jest nie tylko sposobem opisu rzeczywistości, ale jest też sposobem jej rozumienia.⁵ Na ile jest to jednak prawdziwe w odniesieniu do prawdy o ludzkim życiu? Pytanie to jest ważne, gdyż wybór narracji, jako sposobu odkrywania prawdy o człowieku, jest jednak rezygnacją z pełnego rozumienia człowieka, polegającą na przejściu od rozumienia natury bytu do bytu egzystującego w czasie.⁶ Rodzi się więc pytanie, na ile człowiek kreuje narrację jako sposób rozumienia świata i samego siebie, a na ile jest przez tę narrację kreowany?⁷

W ten właśnie sposób dochodzimy do rozumienia czasu. Zanim zrozumie się życie jako czas opowiadany, najpierw należy uświadomić sobie, czym on jest. Ciekawa w tym względzie jest koncepcja czasu zaproponowana przez Paula Ricoeura. Odwołuje się on do dwóch innych koncepcji. Pierwsza, augustyńska, przeciwstawia się zdecydowanie rozumieniu czasu w wymiarze obiektywnym. Czas jest raczej rozumiany w perspektywie indywidualnie istniejącej duszy i wchodzi w świat wraz ze stworzeniem. Obiektywna jest tylko wieczność. Druga koncepcja, która wywarła wpływ na rozumienie czasu to koncepcja arystotelesowska. Według niej *czas jest ilością ruchu ze względu na "wcześniej" i "później" i jest ciągłością, bo jest atrybutem tego, co ciągle*.⁸ Można jednak postawić pytanie: czy oznacza to, że jest czas jest w pewnym stopniu imitacją nacechowaną zmiennością niezmiennej wieczności?⁹ Właśnie pomiędzy te dwie koncepcje czasu wpisuje się człowiek opowiadający swoją egzystencję.

Narracja nie jest jednak prostym opisem egzystencji bytu. Opowiadać, oznacza w jakimś sensie nadanie byciu sensu.¹⁰ Natomiast nadać sens można jak gdyby od środka, poprzez narrację rozumianą jako najgłębsze z ludzkich pragnień¹¹, polegające na tym, że zwiększa się rolę motywów, jednocześnie zmniejszając treści stereotypowe (nie narracyjne).¹² Można też nadawać sens, przyjmując swoisty *dar sensu* w postaci czegoś, co przychodzi do człowieka z zewnątrz, a co sprawia, że mówiąc o tajemnicy może wskazywać na źródło owego sensu.

Narracja podlega więc ograniczeniom wynikającym z subiektywności bytu ludzkiego. Nie dotyczą one w pierwszym rzędzie narracji jako takiej, lecz zbudowanej na jej

⁴ J. Trzebiński, M. Zatorski, *Narracje między ludźmi*, „Studia Psychologiczne” t. 41 (2003) z. 4, s. 169.

⁵ K. Rosner, *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktywistycznego rozumienia tożsamości jednostki ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” XLVII (2003) nr 3, s. 23.

⁶ Tamże, s. 17-18.

⁷ Tamże, s. 20.

⁸ Problematykę czasu przywołuje Ricoeur w *Temps et récit*, t. 3, Paris 1985, s. 439n. Jest ona odwołaniem się do koncepcji *distensio animi* św. Augustyna. Rozumienie czasu u Arystotelesa - *Fiz.* IV 220 a 28-29.

⁹ Por. *Temps et récit*, t. 3, s. 448.

¹⁰ E. Szczęsna, *Opowiadanie i media*, „Pamiętnik Literacki” XCIII (2002) z. 2, s. 125.

¹¹ H. Serkowska, *Podmiot, tożsamość, narracja. Polemika Adriana Cavarero z Rosi Braidotti*, art. cyt., s. 250.

fundamencie etyki, dotyczą charakteru normatywnego narracji - etyki narracyjnej. By jednak zrozumieć istotę tych ograniczeń należy najpierw przybliżyć, czym jest etyka narracyjna.¹³ Jest ona przede wszystkim związkiem etyki i życia wyrażającym się na polu działania opowiadanego. W ten sposób czas ludzkiego życia i działania staje się czasem *a-chronicznym*, tzn. wyłączonym z prostej kategorii czasu abstrakcyjnego.¹⁴ Czas ten jednak staje się również czasem *a-strukturalnym*, zarówno w odniesieniu do metody strukturalizmu jak i struktury językowej. Mówiąc o etyce zbudowanej na narracji należałoby przede wszystkim powiedzieć, że nie może ona z pewnością być etyką normatywną, gdyż opowiada tylko *coś o czymś*, czy *siebie komuś*.¹⁵ Może natomiast być rozumiana i przyjęta jako wskazanie pewnego możliwego modelu życia.¹⁶

Z powyższego wynika więc, że problematyka etyki narracyjnej stanowi istotną kwestię, gdyż usiłuje znaleźć złoty środek pomiędzy etyką ujednoliconych norm i zasad prawa naturalnego a drugim skrajnie pojętym rozumieniem etyki - etyką sytuacyjną. Płaszczyzna życia moralnego musi być zawsze rozpatrywana jako całość, a na całość składają się zarówno normy jak i doświadczenie konkretne. Jeśli więc mówić o swoistej strukturze w odniesieniu do życia moralnego, to w ten tylko sposób, iż byłaby ona połączeniem normatywności wyrosłej z doświadczenia i twórczości podmiotu przejawiającej się w narracji. W tym kontekście każdy kolejny krok narracji, byłby kolejnym krokiem "ku poprawie" moralnej kondycji człowieka.

Czy jednak można zaryzykować tezę, jaką stawia P. Kemp, iż życie stanowi jedną narracyjną całość? Wydaje się, że jest wiele racji w tym stwierdzeniu, jednak człowiek może opowiadać swoje życie, lecz z wyłączeniem początku i końca. Początek jest nieznanym, zaś opowiadanie końca jest przywilejem innych. Ograniczenie to nie jest zauważane wyłącznie przez teologów czy filozofów. Również dla psychoanalityków narracja stawia problem tożsamości. Bowiem, jeśli przyjąć, że opisywany człowiek ma strukturę relacyjną, to jego tożsamość zależy od relacji do innych, zaś opis poszczególnych zdarzeń, uzależniony jest od

¹² J. Trzebiński, M. Zatorski, *Narracje między ludźmi*, art. cyt., s. 171.

¹³ Odwołuję się do studium P. Kempa, poświęconego etyce narracyjnej P. Ricoeura - por. P. Kemp, *Pour une éthique narrative*, w: J. Greisch, R. Kearney (red.), *Les metamorphoses de la raison hermeneutique*, Paris 1991, s. 337-356.

¹⁴ Por. P. Ricoeur, *Temps et Récit*, t. 2, Paris 1984, s. 88.

¹⁵ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 102.

¹⁶ Na temat koncepcji gramatyki narracyjnej A.J. Greimasa - por. P. Ricoeur, *La grammaire narrative de Greimas*, w: P. Ricoeur, *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, s. 387-419. Do lepszego zrozumienia ograniczeń etyki narracyjnej może pomóc analiza metody strukturalnej przeprowadzona przez P. Ricoeura, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, Forth Word 1976. Zob. także krótki komentarz K. Rosner, *Paul Ricoeur. Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, Warszawa 1994, s. 341-347.

innych zdarzeń jego życia. Gdyby przyjąć, że życie, po to, by być opowiadaną całością musiałoby zawierać początek, wypełnienie i koniec, wtedy rodzi się pytanie: gdzie szukać początku i końca, jeśli w opowiadanym życiu są one nieuchwytny? P. Kemp upatruje owych brakujących elementów w normach, cnotach, standardach, a najogólniej w tradycji, w którą wpisuje się ludzkie życie.¹⁷ Na tym też polega istotny wkład tradycji chrześcijańskiej, łączącej życie jako całość w rozumieniu zarówno wertykalnym jak i horyzontalnym.¹⁸

Dowodzi to, z jednej strony konieczności i ważności etyki narracyjnej, z drugiej zaś jej ograniczenia. Wskazuje również, że w życiu moralnym mają miejsce pewne przejawy przemocy, destrukcji, a nawet autodestrukcji.¹⁹ Czy więc w takich sytuacjach można by przyjąć samowystarczalność narracji czy też sensowność szczególnego jej wymiaru, jakim jest autonarracja, która zakłada nie tyle rozumienie, co samorozumienie?²⁰ Takie samouwikłanie jest po części konsekwencją nowego rozumienia podmiotu, jako oderwanej jednostkowej podmiotowości, gdzie szczególnie akcentowanym elementem jest pamięć.²¹

Wydaje się więc, że byłoby rzeczą ryzykowną opierać całkowicie sposób dotarcia do tajemnicy bytu ludzkiego wyłącznie na narracji. Jednakże nie można odmówić jej słuszności i to w wielu momentach. Narracja pozwala widzieć życie w perspektywie jedności. Ta jedność nie jest jednak sumą poszczególnych momentów, lecz raczej jednoczącym te momenty, jednocześnie tym samym i zmieniającym się "teraz" rozumianym jako *teraźniejszość teraźniejszości*.²² Takie rozumienie teraźniejszości potrzebuje jednak swoich punktów granicznych czy raczej horyzontu: najpierw horyzontu "pamięci" (teraźniejszość przeszłości), a następnie horyzontu oczekiwania, który byłby w stanie modyfikować doświadczenie w momencie jego opowiadania (teraźniejszość przyszłości).²³ Konkretnym zaś przykładem realizacji tej potrójnej funkcji mimetycznej może być obietnica. W aspekcie jedności czasowej zakłada się, że ktoś jest odpowiedzialny *teraz*, za obietnicę daną w *przeszłości*, ze

¹⁷ Por. P. Kemp, *Pour une éthique narrative*, art. cyt., s. 346-347; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 115n.

¹⁸ J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, s. 340, cyt. za A. Štrukejl, *Nadzieja zawieść nie może*, tłum. E. Mendyk, ComP 17(1997) nr 5, s. 52.

¹⁹ Jest oczywiste, iż nie można podzielać do końca optymizmu P. Kempa - por. tenże, *Pour une éthique narrative*, art. cyt., s. 355-356.

²⁰ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 22-23.

²¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., Warszawa 2001, s. 540.

²² Por. *Temps et récit*, t. 3, s. 448-449. Dla pełnego zrozumienia koncepcji czasu u Ricoeura ważne jest uprzednie zrozumienie drogi, jaką przebył Arystoteles, by dojść do nowatorskiego pojęcia czasu "teraz". Punktem wyjścia jest dla Arystotelesa rozważenie poglądów wiążących czas bądź to z ruchem, bądź ze zmianą. Po wnikliwych analizach zaprezentowanych przez Arystotelesa (*Fiz.* 218 b - 219 b 12) przechodzi on do definicji czasu "teraz". Tak rozumiany czas jest jednocześnie tym samym i innym. Jest o tyle inny, o ile zmienia się z każdą chwilą, natomiast ze względu na przedmiot jest jeden i ten sam - por. *Fiz.* 220 a 6. 14-17.

²³ Por. *Temps et récit*, t. 1, s. 93n.

wszystkimi jej skutkami na *przyszłość*.²⁴

2. Wyrażanie niewyraźnego w czasie

Dotychczas pokazano, że teoria narracji pojawiała się jako element niezbędny zarówno w zrozumieniu osoby, jak też jej działania. Ukazano też jej uwikłanie w czas. To właśnie ta perspektywa świadczy o jednoczesnym ograniczeniu i wielkości narracji. Ograniczeniu, ponieważ narracja opisuje to, co ją transcenduje (transcendując egzystencję sama jest transcendowana przez tajemnicę). Wielkości zaś, gdyż nie można inaczej wyrazić i zrozumieć osoby jak tylko ją opowiadając.²⁵ W opowiadaniu zaś czas jest tym elementem, który usiłuje połączyć dwie rzeczywistości: rzeczywistość opowiadaną i rzeczywistość konkretną, istniejącą niezależnie od kreującego ją opisu. Opowiadanie potrzebuje więc jakiegoś motywu. Powstaje jednak pytanie, czy motyw jest jedynym sposobem wyrażenia niewyraźnego i jedyną drogą mediacji pomiędzy światem opowiadania a rzeczywistością bytu ludzkiego?

Oprócz wprowadzania jakiegoś motywu jednoczącego ludzki byt w narracji, istnieje drugi rodzaj idei jednoczącej elementy tajemnicy niesionej przez czas - chodzi o chrześcijański rodzaj świadectwa. Na czym polega jego specyfika? Przede wszystkim świadectwo przekracza narrację, gdyż jest tylko *quasi-empiryczne*, to znaczy, że jest już opowiadaniem jakiegoś faktu, czy zdarzenia. Świadek widział, ale ten, kto świadectwo przyjmuje odwołuje się już tylko do słuchania (chrześcijańskie *fides ex auditu*). W takim wypadku świadectwo jest już tylko pośrednikiem. Jest ono jednak w jakiś sposób zaangażowane. Z powyższego można wyprowadzić pewne hermeneutyczne założenia dotyczące statusu świadectwa? Pomocna okazuje się teoretyczna podbudowa zaproponowana przez P. Ricoeura. Proponuje on cztery założenia dotyczące hermeneutyki świadectwa. Po pierwsze, jest ono przede wszystkim czymś, co "daje do interpretacji". Po drugie - świadectwo domaga się hermeneutyki, jaka zachodzi pomiędzy sensem a zdarzeniem. Po trzecie, świadectwo nie wyklucza, a wręcz domaga się krytycznej argumentacji. Wreszcie,

²⁴ Wagę dotrzymania słowa i obietnicy dla życia moralnego człowieka podkreśla Hans Kramer: *W obietnicy uczynionej innemu jest aktywnie przyjmowane współuczestnictwo (Mitmenschlichkeit), które zostało zamierzone w akcie stworzenia i jest realizowane przez odkupienie. Tak więc chrześcijanin otrzymuje możliwość osobowego i etycznego rozwoju. Pozostaje wolny, kiedy pozytywnie akceptuje swój wybór [...] - H. Kramer, Nieodwołalny wybór - roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej, w: Perspektywy i problemy teologii moralnej, dz. cyt., s. 108.*

²⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 138.

świadeństwo domaga się dialektyki, jaka zachodzi pomiędzy świadkiem i świadeństwem. Mówiąc prościej: świadeństwo transcenduje świadka, ale nie jego własną mocą, lecz siłą świadeństwa mającego swoje źródło na zewnątrz opowiadającego świadka. W tym miejscu dochodzimy do momentu, który prowadzi do wniosku, że wobec każdej głębi sensu człowiek staje przed podobnym wyborem: bądź filozofii absolutnego poznania, bądź hermeneutyki świadeństwa. Świadeństwo pozostanie z jednej strony czymś, co będzie domagało się interpretacji (akt), z drugiej zaś ciągle będzie dawało do interpretacji.²⁶ Zawsze też na gruncie moralnym świadeństwo chrześcijańskie będzie nie tylko świadeństwem interpretacji tekstu, zdarzenia, historii, lecz także świadeństwem posłania w imię *Głębi* odsłanianej stopniowo przez czas.

3. Transcendencja bytu ludzkiego w otwartości na tajemnicę

Człowiek z natury jest bytem transcendującym siebie. Skąd jednak w teorii narracji pojawia się kategoria, która oznacza więcej niż opis tego, co jest, przynajmniej w odniesieniu do tego, co doświadczane. Otóż może tu przyjść z pomocą koncepcja bytu i czasu Heideggera. Dla niego *Sein* i *Zeit*, stanowią nierozłączną parę pojęć. Zbiera je w jedno pojęcie *Dasein*. Stąd *Dasein* jest transcendencją, gdyż wchodzi w świat innych bytów, słowem wchodzi w czas, w którym się wyraża, ale którego nie może zawłaszczyć.²⁷ Mówiąc inaczej, skoro byt ludzki do swojej egzystencji i opisu potrzebuje czasu, który jest kategorią nieodłączną od bytu ludzkiego a jednak w stosunku do niego zewnętrzną, w którą byt wchodzi przez fakt zaistnienia, to czy w imię tej samej zasady nie można by przyjąć wchodzenia bytu ludzkiego w wieczność, która rodzi się wraz z duchowym wymiarem egzystencji?

Transcendencja pozwala też mieć nadzieję, która jawi się jako *Inny*, który wchodzi w ludzką codzienność, proponując odnowę *człowieczeństwa uwikłanego*. Nadzieja pokładana w *Innym* nie jest jednak ucieczką przed opisem doczesnego wymiaru egzystencji, lecz jest odpowiedzialną próbą wejścia w samo centrum jej problemów.²⁸ Oczekuje ona jednak wyboru oraz konsekwentnej postawy, którą można by streścić w określeniu człowieka, jako

²⁶ Por. tamże, s. 130-139.

²⁷ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, dz. cyt., s. 18-19.

²⁸ Por. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1943, s. 19-20, gdzie ukazuje nadzieję w kontekście ludzkiego nienasycenia, niezaspokojenia; por. także I. Verhacq, *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, tłum. F. Mickiewicz, *ComP* 17(1997) nr 5, s. 6.

bytu mającego "nadzieję w myśleniu". Nadzieja ta nie jest jednak odpowiednikiem motywu wprowadzonego w opowiadanie, lecz jest *powierzeniem się drugiemu*. I właśnie w tym tkwi specyfika nadziei chrześcijańskiej,²⁹ i z tej racji jest też podstawowym motywem transcendencji.

Można więc pytać: w stronę jakiej ontologii zmierzamy? Odwołując się do propozycji Ricoeura można powiedzieć, że pełna prawda bytu domaga się rozważenia czterech zagadnień szczegółowych,³⁰ które dotyczą następujących kwestii: semantyki (kim jest ten, kto mówi?), działania (kim jest ten, który działa?), narracji (kim jest ten, który siebie opowiada?) i odpowiedzialności na polu etycznym (kim jest ten, któremu można przypisać poszczególne akty działania?).³¹ Pokazuje to, że te cztery obszary nie pozwalają już na szukanie prawdy bytu jedynie na polu filozofii czy opisu, ale domagają się poszerzenia zakresu rozumienia bytu, którym według Ricoeura jest płaszczyzna *bytu religijnego*. Jego specyfiką jest to, iż pokazuje, że to nie byt nadaje sens, lecz sens go uprzedza. Byt zaś cechuje ontologiczna otwartość, gdyż w konstytuującym go uprzednio sensie jako darze, otrzymuje on siebie jako zadanie. Tę właśnie różnicę pomiędzy bytem opisywanym filozoficznie a bytem religijnym Ricoeur nazwie *konfliktem interpretacji*,³² a w naszym rozumieniu można by dopowiedzieć, iż konflikt interpretacji to w jakimś sensie narracja wobec tajemnicy bytu ludzkiego.

Pozostaje jeszcze podkreślenie kilku istotnych elementów bytu ludzkiego, pozwalających na pełniejsze jego ujęcie w wymiarze całości bytowej. Pierwszym jest niewątpliwie ludzka wolność. Analizując różne jej koncepcje, można podnieść zarzut, że w tradycji kształtowania się pojęcia zbyt małą uwagę przykładano do rozróżnienia na byty w porządku natury i na byt, jakim jest świadomość. Uwzględnienie zaś tej różnicy pozwala z jednej strony na oczyszczenie ontologii wolności ze wszystkich uwarunkowań subiektywnych, z drugiej zaś na pogłębienia znaczenia pojęć pierwotnych, które odnoszą się do świadomości.³³

Drugim punktem przyczyniającym się do słabości i ograniczeń narracji jest fakt motywacji wolności. Otóż wolność całkowicie i wyczerpująco umotywowana oraz wola

²⁹ Por. S. Cichowicz, *Zadanki nadziei*, s. 14; por. także J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 305.

³⁰ Chodzi o partię materiału zaprezentowaną w *Soi-même comme un autre*, dz. cyt., s. 345-410.

³¹ Na pierwsze pytanie odpowiedziały kolejno 1 i 2 studium *Soi-même comme un autre*. Problematyce działania było poświęcone studium 3 i 4. Kolejne dwa studia (5 i 6) Ricoeur poświęcił narracji. Wreszcie na pytanie o osobę jako odpowiedzialny podmiot usiłowały odpowiedzieć studia 7-9.

³² Godny polecenia w tym temacie jest artykuł C. de Bauw, *La réflexion ouverte et l'être religieux. Lecture de Paul Ricoeur*, RSPT 70(1986) nr 2, s. 197-215.

³³ Ricoeur pokazuje jednak wyraźnie, że nie wystarczy sam opis zniewolenia i świadomości pierwotnej niewinności, lecz należy odwołać się do porządku bardziej obiektywnego. W porządku filozoficznym pojęciem tym jest otwartość bytu, w porządku teologicznym nadzieja związana z przywróceniem niewinności, której

doskonale oświecona w rzeczywistości nie istnieją. W ludzkiej wolności można zauważyć takie elementy, jak na przykład niezdecydowanie, wahanie, afekty, nie zawsze jednakowe i spójne odczytywanie wszystkich wartości. To sprawia, że wolność doskonale umotywowana jest ideałem, do którego człowiek zmierza, nie jest natomiast jego naturalną własnością.³⁴

Trzeci punkt odnosi się do problematyki wolności w relacji do ciała. To ono wpływa również na pewną "redukcję" naszej wolności i zamiarów, a jednocześnie poprzez warstwę zmysłową jest pierwszym odpowiedzialnym za dostarczenie materiału niezbędnego do tworzenia narracji.

Ostatni element, który także pośrednio wpływa na ograniczoność narracji jest charakter. To on osadza człowieka w skończoności. Wszystkie te argumenty pokazują, że w pełni twórcza narracja może pojawić się tam, gdzie istnieje prawdziwa wolność, ta zaś pojawia się nie w momencie przekraczania praw i zakazów, lecz w momencie pierwszej próby przekraczania subiektywności. Tym zaś, co wnosi zupełnie nowy sposób postrzegania wolności jest transcendencja. Nie jest ona jednak wpisana w subiektywny wymiar bytu, lecz jest oczekiwaniem na pełnię realizacji bytu.

Co zatem jawi się jako pierwszy wniosek dotyczący ograniczeń narracji w relacji do tajemnicy bytu ludzkiego? Zdaje się nim być przeświadczenie o potrzebie otwarcia na transcendencję, a jednocześnie świadomość, że "chcieć nie znaczy jeszcze stwarzać".³⁵

Drugim wnioskiem jest niewątpliwie prawda o religijnym charakterze bytu ludzkiego. Charakteryzuje się ona pewnym ukierunkowaniem eschatologicznym, które posiada dwa bieguny: pozytywny (otwartości) i negatywny (ograniczoności i niespełnienia). Eschatologia, a wcześniej myślana przez byt nadzieja, nie są jednak urojeniem świadomości, lecz horyzontem pełnego rozumienia bytu. Odwołując się do negatywnej i pozytywnej idei eschatologii, można je streścić w następujących sformułowaniach: eschatologia w sensie negatywnym jest owym *jeszcze nie*, jedynie myślanym, jeszcze nie-znanym. Natomiast pozytywnie oznacza ona dobroć całego bytu, pierwotną i źródłową jego afirmację. W ten sposób wspomniane *jeszcze nie*, staje się po części *już od teraz*.³⁶ W tym też sensie narracja

realizacja ma się dokonać w *Królestwie Bożym*, które nadchodzi – por. *Volontaire et Involontaire*, s. 186.

³⁴ Por. tamże, s. 455-456.

³⁵ Za przykład może posłużyć wzór, jaki można wyprowadzić z filozofii Ricoeura. Jeśli przez I oznacza ideał, S - skłonność wewnętrzną, a W - wysiłek, wtedy wzór ma postać następującą $I < S$, ale jeśli doloży się wysiłek, wzór wygląda następująco: $I + W > S$ - tamże, s. 168.

³⁶ Ideę Dnia Ostatniego dobrze oddaje Ewangelia według św. Jana. Przeświadczenie o prawdzie dnia ostatniego dobrze oddaje postawa Marty po śmierci Łazarza: *Wiem, że powstanie z martwych podczas wskrzeszenia zmarłych w dniu ostatnim* (J 11,23n). Doszło w tym stwierdzeniu do wyznania wiary w przywracanie do życia na końcu czasów. Jezus jednak odległą perspektywę eschatologiczną przybliżył poprzez swoją osobę: *Zaprawdę, zaprawdę mówię wam, że nadchodzi godzina i jest teraz, gdy zmarli usłyszą głos Syna Bożego, a usłyszawszy*

opisująca *jeszcze nie*, nie ujawnia pełnej prawdy bytu ludzkiego, niemniej *już od teraz* pozwala na transcendencję poszczególnych luźnych momentów czasowych w stronę jednoczącego je sensu, którego pełnym rozumieniem jest tajemnica.

Trzeci wniosek dotyczy wolności. Cechuje ona transcendowany przez narrację byt, jest też wolnością, która nierozdzielnie związana jest z nadzieją. Sama Ewangelia nie poświęca wolności autonomicznej pozycji. Dlatego też o wolności można mówić w perspektywie szerszego kerygmatu. Jest ona zawsze związana z prawdą, która wyzwala, stąd też mówienie o wolności oznaczałoby po części mówienie o wyzwolenicznym charakterze prawdy.

Pozostaje też kilka pytań otwartych: Co oznacza niepełny sens niesiony przez narrację, czy tylko symboliczny hazard czy też coś więcej? Po wtóre, jeśli nawet narracja pozwalałaby nadać sens ludzkiej egzystencji, to czy można mówić w tej perspektywie, iż byłby to sens ostateczny? Narracja zakłada pewną teleologię. Czy jednak teleologia oznacza pełne rozumienie i dotarcie do tajemnicy, czy tylko przeczuwanie kierunku dopełniającego rozwoju? Wreszcie tożsamość narracyjna pozwala na określenie pewnych stałych i zmiennych. Czy jest to jednak symetria pełna i jedyna, czy tylko zapowiedź ostatecznej asymetrii zdominowania struktury przez tajemnicę? Są to jednak pytania, jakie można postawić opowiadając. Są one niewątpliwie ważne, ale ich waga i doniosłość wyraża się w świadomości, iż są tylko drogą do tajemnicy ludzkiego bytu, fragmentarycznie niesionej przez czas.

The Poverty of Narrative in the Face of the Mystery of Human Being

Who is man? The question has accompanied his existence since the very beginning, for only the one who asks oneself what being human means, is man in the strict sense of the word. To ask that question, however, man uses various tools: philosophy, theology, anthropology or a method in a sense present in them all – narrative. But none of these tools is perfect. Some of them undoubtedly outline the great structure of knowledge about man, but at the same time treat the questions asked and possible answers to them too generally and too vaguely, providing rather the answer to the question of *what* is man. Others in order to „adapt” have undergone certain corruption – particularly philosophy, which more and more often gives up on the wisdom aspect to the benefit of pragmatism. Narrative seems to be the

closest to actual man, as his specific *travel companion*, describing human experience and emotions and above all sharing with man the time structure.

There appears, however, a danger that may be expressed in the question: is man completely enclosed in the time aspect? Is it not that the time structure only expresses his *manifestation*, while his *being*, partly revealed by time, remains a mystery. So the question arises: is narrative a sufficient tool to describe man fully, and if not – what are its main limitations and is there a way out of this deadlock? These are the questions to which answers have been sought in this articles.

The analyses have left some questions open: What does the incomplete sense of narrative mean – is it only symbolic venture? Secondly, even if narrative allows to give sense to the human existence, can we say in this perspective that it is the ultimate sense? Narrative assumes certain teleology. But does teology mean complete understanding and reaching the mystery, or only intuition of the direction completing development? Narrative is reinterpretation. Does that mean that narrative gives a sense or only reads it? Finally – narrative identity allows to determine certain constants and variables. But is this symmetry full and only, or is it just a presage of the ultimate asymmetry of structure dominated by mystery? These are questions that may be asked while telling a story. They are undoubtedly important, but their importance and significance is expressed in the consciousness that they are only a way towards the mystery of human existence, fragmentarily carried through time.