

Stanisław Buda

Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nowym Targu

Początek i koniec Wszystkiego

Czy można uczynić jednym tematem początek i koniec? Zwykle wiąże je owo coś, czego są początkiem i końcem, a wtedy chodzi w gruncie rzeczy nie o nie same, lecz o to, do czego przynależą. Ale czy przynależą doń zupełnie? I czy nie jest tak, że w jakimś stopniu to nie ono je konstytuuje, ale one jego? A jeśli tak, to czy konstytuują je niezależnie od siebie, czy raczej w jakimś ze sobą uzgodnieniu? Obie z tych opcji są problematyczne.

Wszystko ma swój początek i koniec, ale czy swój początek i koniec ma Wszystko? Jeśli ich nie ma, pojawia się problem z samym pojęciem Wszystkiego. Jak je skonstruować, obywając się bez jakichkolwiek – przestrzennych i czasowych – granic? Każda rzecz miałaby swoje granice, Wszystko zaś stanowiłoby ramy bez granic... Czy to możliwe? A jeśli Wszystko posiada swój początek i koniec, powstaje pytanie o charakter tego posiadania. Czy mieszczą się one całkowicie w Jego ramach, czy też w jakiś sposób wykraczają poza nie? Czy to Ono „decyduje” o swoim początku i końcu, czy raczej decyzja ta pochodzi „z zewnątrz”. O jakim „wnętrzu” i „zewnątrzu” może być tutaj mowa? O jakiej „decyzji”?

Zdawałoby się, że sprawa jest prosta. Wystarczy przyjąć, że Wszystko to po prostu mniej filozoficzne określenie rzeczywistości. O jej początku i końcu decyduje istniejący absolutnie (oczywiście ponad wszelkimi granicami) transcendent. Rzeczywistość istnieje w sposób względny, całkowicie od Niego zależny. Jej granice są więc wyznaczone absolutnie, choć tylko z Jego perspektywy. Problem jednak właśnie w tym, jak w samej rzeczywistości możliwy jest do uzyskania choćby cień owej absolutnej perspektywy. Jeśli nie jest to możliwe, wówczas – z jej wnętrza – nie tylko nie można mówić o jej początku i końcu, ale również o niej samej. Nie można jej bowiem w żaden sposób – jako całości – ukonstytuować. Nie

wystarczy nam w to wierzyć, gdyż – jak się rzekło – samo założenie, że Wszystko jest całością, nic nam nie daje. Nadal nie mamy żadnego punktu oparcia, żadnej b e z w z g l ę d n e j perspektywy, która by umożliwiała l e p s z e uporządkowanie tego, co w niej się mieści oraz decydowała o tym, co w niej p o w i n n i ś m y umieścić, a co z niej wykluczyć.

Czym różniłoby się Wszystko od świata, od Uniwersum, od rzeczywistości czy od bytu jako takiego? Otóż Wszystko miałoby charakter kolektywnego zbioru, w którym żaden element nie jest przypadkowy: ani ze względu na pozostałe elementy, ani ze względu na ich całość, ani też ze względu na istnienie tej całości. Mówiąc o Wszystkim, mamy na myśli również specyfikę i ważność każdego elementu z osobna. Co więcej, jeśli dopuścimy wielość (urzeczywistnionych w kolejności czy równocześnie) światów, Wszystko okazuje się kategorią pojemniejszą niż świat, bo obejmuje nie tylko każdy z nich, ale i wszystkie razem.

Przyjmijmy, że spekulacja filozoficzna dotycząca Absolutu i rzeczywistości prowadzi do wniosku, że nie pochodzi od niego ani w sposób konieczny, ani przypadkowy, że więc istnieje ona na mocy Jego woli. Absolut jest więc osobą – Stwórcą i Panem Wszystkiego. Dlatego Wszystko powinno dorastać do swego absolutnego znaczenia: wszystko, co zostało przez Stwórcę urzeczywistnione, p o w i n n o z y s k a ć absolutne znaczenie „we własnych oczach”. Nie chodzi jednak po prostu o to, aby być o tym znaczeniu przekonanym, lecz aby – na ile się da – zrozumieć je i próbować do niego „dorosnąć”, tzn. z całą świadomością, aktywnie, w sposób pozytywny ustosunkować się do swego absolutnego wyróżnienia (można rzec: wy-różnienia z nicości). Dysponując tekstem, w którym jest zapisane wszelkie i poszczególne Wszystko, mamy więc problem, jak owo znaczenie odczytywać, aby realizować tę swoją powinność, to znaczy pisać ów tekst sensownie dalej, czy lepiej – o d p o w i a d a ć na tekst, który skierował do nas Stwórca.

O jakie „wszystko” jednak chodzi? Zapewne o każde ziarno piasku, o nasze domy, gwiazdy, prawa rządzące światem, nasze myśli, *etc.*, *etc.* – cokolwiek kiedykolwiek było, jest i będzie. Ale czy również o zaświaty – o niebo, o piekło i rządzące nimi prawa? O myśli aniołów? O ludzką naturę Chrystusa? Zapewne również o nie. Odpowiadając Stwórcy – również i za nie bierzemy odpowiedzialność. Odpowiadając za siebie, odpowiadamy za Wszystko inne. Inaczej być nie może, skoro mamy odpowiadać w tym samym, uniwersalnym języku, w którym zostaliśmy wypowiedziani my sami i wszelkie inne Stworzenie. Trzeba nam więc ujmować Wszystko z dwóch perspektyw jednocześnie: po pierwsze – jako wypowiedziane do nas przez Stwórcę; z drugiej – jako naszą odpowiedź. Obie te perspektywy stapiają się w istocie w jedną: perspektywę naszej odpowiedzialności za Wszystko. Każda rzecz konstryuuje się (nabierając sensu i sensowności) dopiero w takim jej postrzeganiu. Również jej początek i koniec. Również początek i koniec Wszystkiego.

Aby sprostać tej swojej uniwersalnej odpowiedzialności, człowiek od swego zarania podejmował wysiłek teoretycznej refleksji nad swoją szczególną sytuacją. Starał się pojąć nie tylko znaczenie poszczególnych rzeczy, ale również dociekać ich głębszego sensu. Usiłując wpisać się w możliwie najszerzy i najgłębszy sens, pyta o logikę i zasady wszelkiego sensu, czyli o sensowność samą. Definitywna odpowiedź na to pytanie nie wydaje się możliwa, zważywszy, że wymagałaby ona wykroczenia poza wszystko, co podlega sensowi. Jednak samo dociekanie zawiadującej wszelkim sensem sensowności nie wydaje się pozbawione sensu.

W tego typu rozważaniach nie możemy się bezpośrednio sugerować teoriami *stricte* naukowymi. Powód jest prosty: żadna z nauk szczegółowych nie bierze pod rozwagę takiej dziedziny, która obejmowałaby sobą Wszystko. Chodziłoby zaś o systemową refleksję i spekulację dotyczącą nie tylko Wszystkiego, ale w jakiś sposób poza Nie wykraczającą – w przeciwnym razie nie mogłaby się sensownie wypowiadać o Jego granicach. Warunki te spełniają mity (szczególnie kosmogoniczne), refleksja religijna, teologiczna i filozoficzna. Najbardziej zaawansowaną teoretycznie i systemowo refleksję oferuje filozofia. Czego należy w tych dziedzinach poszukiwać? Do czego zmierzać? Należy szukać odpowiedzi na pytania o więź łączącą początek Wszystkiego z jego końcem; o więź łączącą początek i koniec Wszystkiego z początkiem i końcem każdej rzeczy z osobna; o więź łączącą początek i koniec Wszystkiego z początkiem i końcem nas samych i naszego zatroskania o nie. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi o odciskające się na Wszystkim ślady jego genezy i współobecne w nim znamiona jego końca.

Kryją się za tym dość dalekie od oczywistości założenia: o możliwości dyskursywnego wykroczenia poza Wszystko; o bezwzględnym początku i końcu Wszystkiego; o nacechowaniu Wszystkiego własnym początkiem i końcem; o sensowności dywagowania na ten temat. Można by jednak zapytać: czy Wszystko nie może istnieć bezwzględnie, a przynajmniej bez początku i końca? A jeśli ma początek, to czy musi mieć także koniec? Czy Wszystko musi „świadczyć” o swym początku i końcu? Cóż sensownego możemy z owym „świadczeniem” począć? Generalnie: czy kategoria „Wszystko” jest nam w ogóle potrzebna?

O ile pytanie o bezwzględność rzeczywistości ma wyraźny metafizyczny sens, to znacznie trudniej uchwytne jest sens pytania o bezwzględność Wszystkiego. Najczęściej, w sposób zdroworozsądkowy, przyjmujemy wręcz, że wszystko jest względne. Pytanie o początek i koniec Wszystkiego, można by – pod pewnymi warunkami – zamienić na pytanie o początek pierwszej, *resp.* pierwszych rzeczy i koniec ostatniej, *resp.* ostatnich rzeczy. To, co bezwzględnie pierwsze, dawałoby początek rzeczom innym, od nich zaś brałoby swój początek to, co bezwzględnie ostatnie. Nie wykluczamy na razie możliwości bezpośredniego pochodzenia tego, co ostatnie, od tego, co pierwsze, a nawet możliwości polegającej na tym, że pierwszą i ostatnią jest jedna i ta sama rzecz. Ale spójrzmy na to głębiej. Chcąc mówić o Wszystkim, trzeba założyć jego *n i e p r z y p a d k o w e* wyłonienie

z nicości, a więc również jego dogłębne nacechowanie Stwórczym zamysłem. Nie ma przy tym żadnego znaczenia to, czy dana rzecz jest pierwsza, czy ostatnia, czy też usytuowana gdzieś pomiędzy nimi. W takim świetle traci swoją ważność zagadnienie, co było czasowo pierwsze, a co będzie ostatnie. Być może mamy do czynienia z nieskończonym ciągiem rzeczy w nieskończonym czasie. Co więcej, absurdalna wydaje się myśl, że dopełnieniem Stwórczego zamysłu miałyby być usunięcie Wszystkiego w nicość. Mimo to problem bezwzględego początku i końca pozostaje. Nabiera jednak innego charakteru.

Zaryzykujmy tezę, że bezwzględny początek i koniec – jak i cały Stwórczy zamysł – mają naturę nie tyle czasową, co aksjologiczną. To wartość każdej rzeczy byłaby miarą jej pozycji pomiędzy bezwzględnym początkiem i końcem. Chodziłoby więc o bezwzględny początek i koniec we Wszystkim. Postawmy następującą hipotezę: ponieważ w świetle Stwórczego zamysłu Wszystko stanowi dla nas nieskończone wyzwanie, to, co „świadczy” w rzeczach o ich bezwzględnym początku, posiadałoby wartość stałą, to zaś, co „świadczy” o ich bezwzględnym końcu – wartość nieskończonej wielkości. Wartość konkretnej rzeczy sytuowałaby się zawsze pomiędzy tymi skrajnościami, a decydowałyby o niej dwie składowe. Pierwsza z nich miałaby charakter bezwzględny; byłaby miarą ważności funkcji, jaką przypisuje jej w swym zamysle Stwórca. Druga z nich miałaby charakter względny; byłaby miarą naszego, związanego z tą rzeczą, wysiłku wpisującego się w zamysł Stwórczy. Im większy jest ten wysiłek, tym większa jest względna wartość rzeczy, tym lepszą współstanowi ona odpowiedź na owo nieskończone wyzwanie i tym efektywniej rzecz zostaje przez nas wpisana w perspektywę bezwzględnego końca.

Jak powiedzieliśmy, sens rzeczy konstituuje się podwójnie: jako sens przez nas odczytywany („zagadnienie” ze strony Stwórcy) i zarazem jako sens przez nas pisany (nasza odpowiedź). Każda rzecz ma sens tylko o tyle, o ile jest konstytuowana równocześnie w tych dwóch perspektywach: *jako odczytywana i jako pisana*. Perspektyw tych nie da się bezwzględnie wyodrębnić. Każda z nich świadczy zarazem o zamysle Stwórczym i o naszym włączeniu się w jego realizację. Sens konstytuowanej w ten sposób rzeczywistości pozostaje jeden, właśnie dzięki temu, że łączy w sobie obie wspomniane perspektywy. Co więcej, elementem rzeczywistości jako nieustannie odczytywanego i pisanego (krótko: *reinterretowanego*) tekstu jest oczywiście również sam czyniący to podmiot wraz ze wszystkim, co czyni. Można stąd wnosić, że sens rzeczywistości konstituuje się dwuwarstwowo: pierwszą warstwę stanowi jej sens jako reinterretowany; drugą – sens samego jej reinterretowania. Ponieważ jednak chodzi w gruncie rzeczy o jeden i ten sam sens, możemy stwierdzić, że w tym przypadku sens reinterretowanego tekstu winien być budowany jako identyczny z sensem jego reinterretowania (i na odwrót). W skrócie można przeto mówić o *interpretowaniu reinterretowania*, a nawet o *reinterretowaniu reinterretowania* – pomijając kategorię „tekst”.

Tutaj jednak natrafiamy na zasadniczy kłopot: jeśli bowiem Wszystko ma mieć jeden, homogeniczny sens, jeśli Wszystko jest w gruncie rzeczy jednym, zewsząd nas otaczającym i dogłębnie nas przenikającym tekstem, to jak możemy weń wyodrębnić pojedyncze słowa i zdania, to, co do nas kierowane i to, co odpowiadamy, *interpretandum* i *interpretans*, to, czym jesteśmy sami, w odróżnieniu od tego, co tylko nasze? Jeśli Wszystko jest niekończącym się strumieniem słów, jednym bezkresnym, nieustannie reinterpretowanym tekstem, to gdzie szukać przełamującej go i stanowiącej warunek wszelkiego komunikowania się c i s z y ?

Taka cisza obecna jest tylko w milczeniu, w milczeniu oznaczającym wolę modyfikacji sensu prowadzonego dialogu, a przynajmniej apel o dokładniejsze jego rozważenie. Szukamy więc ciszy generowanej na poziomie metadialogicznym. Właściwością dialogu jest to, że każda odpowiedź na zagadnięcie ze strony interlokutora jest zarazem pytaniem kierowanym w jego z kolei stronę. Jeśli reakcją na zagadnięcie jest cisza, może to znaczyć, że nasze słowa, choć są dla niego słyszalne, to jednak nie wnikają do jego wnętrza. Jeśli zaś wnikają weń, cisza oznacza albo zwłokę w odpowiedzi, albo pytanie o sens naszego zagadnięcia. We wszystkich przypadkach nasz interlokutor sygnalizuje kłopot z sensem dialogu, który powinien zostać na nowo przemyślany i ewentualnie zmodyfikowany. Musimy zatem do tego sensu „dojrzeć”, czyli przewartościować samych siebie jako dialogujących. Można uznać, że takie przewartościowania stanowią generalny cel dialogu.

Ponieważ wszystko, włącznie z nami samymi, utkane jest z potoku słów, również milczenie nie może się uobecnić inaczej, jak tylko w słowach. Po czym rozpoznać słowa milczenia? Zdają się one funkcjonować jak echo: w odpowiedzi słyszymy tylko własne, powracające do nas słowa; odpowiadamy słowami, które skierowano do nas. Słowa kierowane do interlokutora odbijają się jakby od niego, nie wnikając do jego wnętrza. Dlaczego tak się dzieje? Zapewne dlatego, że jest ono całkowicie wypełnione, i nie pozostawia miejsca na to, co przychodzi doń z zewnątrz. Jest przepelnione własnymi słowami. Dialog staje pod znakiem zapytania, stajemy u progu rozmowy z samym sobą. Albo nieco inaczej: wrażenie ciszy sprawia taka wypowiedź, która jest dla nas bezwartościowa, ponieważ nie wynika z wewnętrznego przewartościowania kierującego ją do nas podmiotu. Taka wypowiedź pozostawia nas obojętnymi, nie jest w stanie nas poruszyć, wyzwolić w naszym wnętrzu twórczy ferment, który pozwoliłby na uczynienie kolejnego kroku na drodze naszego dojrzewania. Jest bezgłówna. Jesteśmy jakby na nią głusi.

Ponieważ założyliśmy pozytywną, metadialogiczną funkcję milczenia (jego ścisły związek z nieustannym modyfikowaniem sensu dialogu), wobec milczenia naszego interlokutora nie możemy pozostawać bierni. Należy przyjąć, że jest ono złudzeniem wynikającym z naszego zamknięcia się na jego słowa. Nasze przepelnione własnymi słowami wnętrze nie jest w stanie dopuścić do siebie nic obcego, innego, a tym bardziej zareagować na nie. Należy je przeto modyfikować tak, aby zawsze było w nim miejsce na inne. Jak to robić? Z dość oczywistych powodów trzeba odrzucić pomysł o wycofywaniu się przed innym we własną głębię czy

redukowaniu w jakiś sposób wypełniających nasze wnętrza treści. Rozsądniejsza zdaje się myśl, aby treść tę uczynić zdolną do przyswojenia sobie innego, przy czym nie chodziłoby po prostu o własne nim nasycenie, ubogacenie. To od nas bowiem musi wyjść sygnał, na który nasz interlokutor zechce zareagować. Aby nasze wnętrza stymulowało dialog, samo musi być w n e w ę t r z e m d i a ł o g u . Wychodzenie naprzeciw interlokutorowi trzeba rozumieć jako wykraczanie poza siebie odbywające się – paradoksalnie – w naszym wnętrzu. Polegałoby ono na utrzymywaniu gotowości do przyjmowania coraz to nowych słów interlokutora, czyli tego, co krótko nazwalibyśmy innym. W związku z tym nasze wnętrza musi być przez nas nieustannie modyfikowane, tak aby było otwarte na inne, wyczekiwało innego, łaknęło go, wręcz zasysało, a jednak pozostawało niedopełnione. Z jednej więc strony winniśmy być zorientowani na swe niedopełnienie: nieustannie przełamując to, co zdaje się ostatecznie domykać nasz wewnętrzny świat, czyniąc go bezwzględną, niepozostawiającą żadnej alternatywy całością; przełamując również to, co zdaje się nas domykać, czyniąc nas członem pewnej, domniemanej jako ostateczna i bezwzględna, alternatywy. Obrazowo: usuwając ze swego wnętrza to, co tylko stwarzało pozory istotnej doń przynależności (albo zalegając w nim, albo pozornie je domykając), odsłaniamy prawdziwszy tego wnętrza kształt. Z drugiej jednak strony, powinniśmy być zorientowani na dopełnienie swego wnętrza, przygotowując je coraz gruntowniej na przyjęcie innego. Nasze słowa winny apelować do interlokutora, aby temu wnętrzu zawierzył; winny przekonywać go, że jest ono dla jego słów tym, czym dla ziarna jest najżyźniejsza gleba – najlepszym środowiskiem do ich wzrastania. Im gruntowniej jesteśmy przygotowani na przyjęcie innego, tym bardziej odczuwamy jego brak, tym b a r d z i e j inne jest przez nas wyczekiwane (jako „inne w ogóle” i jako „inne bardziej”), krótko – tym większe jest nasze n i e d o p e ł n i e n i e innym. Ale bardziej gruntowne przygotowanie wnętrza na przyjęcie innego polega na oddaniu do jego dyspozycji więcej miejsca. Można przeto powiedzieć, że w ten sposób wzrasta nasze d o p e ł n i e n i e innym, choć jego obecność w naszym wnętrzu polega w istocie na jego nieobecności. Inne uobecnia się jedynie jako nieobecne. Wchodząc w nasze wnętrza – przestaje już być innym. Paradoks naszego zorientowania na inne polega właśnie na tym, że skutkuje ono jednocześnie wzrostem naszego niedookreślenia i – w nieco innym sensie – wzrostem naszego określenia.

Podsumowując: nasze słowa albo otwierają nas na inne, albo zamykają przed nim. Pierwsze są dla naszego interlokutora słyszalne, drugie nie. Słowa pomnażające i dopełniające same siebie są bezgłośne; natomiast słyszalne są słowa, których intencją jest pomnażanie i dopełnianie innych słów. Cisza znamionuje zamknięcie w sobie, jednakże zwiastuje też wewnętrzne zmiany, umożliwiające kontynuowanie dialogu na nowym, głębszym i bardziej wartościowym dla obydwu stron poziomie. Skoro proces różnicujący własne i inne dokonuje się nieustannie w naszym wnętrzu, można powiedzieć, że to, co własne, daje się w nim zidentyfikować jako zorientowane wedle swego możliwego dopełnienia, zaś inne – jako sprawiające,

że ostateczne dopełnienie nie jest możliwe. Wracając do metafory rzeczywistości jako nieustannie reinterpretowanej i zarazem jako nieustannego reinterpretowania, trzeba nam rozróżniać w niej to, co aktualnie reinterpretowane i to, co aktualnie reinterpretujące. Jedno i drugie stanowią aspekty aktu reinterpretacji: tym, co weń reinterpretowane, jest kwestionowana przezeń wartość Wszystkiego; tym, co weń reinterpretujące, jest nadbudowująca się nad nią wartość, którą stanowi samo owo zakwestionowanie. W konwencji dialogicznej: kwestionowanie wartości Wszystkiego znamionuje cisza; reinterpretowana jest zatem cisza, a reinterpretujące są słowa; akt reinterpretacji przywraca słowom brzmienie, kontynuując dialog. W konwencji rzeczywistości jako mieszczącego Wszystko wnętrza podmiotu: kwestionowana i reinterpretowana jest jego podmiotowa tożsamość; utwierdza ją zaś i reinterpretuje jego głębsze rozwarcie się na nie-tożsame, głębsze nasycenie innym.

Uwagi te nasuwają pewne sugestie odnośnie do początku i końca Wszystkiego. Podstawową z nich można sformułować tak: początek Wszystkiego stanowi zakwestionowanie jego wartości, natomiast koniec Wszystkiego jest wartością owego zakwestionowania. Kwestionowanie wartości jest kwestionowaniem sensu. Stawiając pod znakiem zapytania sens Wszystkiego, pytamy również o sens samego owego pytania, przeto nieodłącznym aspektem tego aktu musi być samoutwierdzenie: kwestionowanie wartości (sensu) Wszystkiego samo musi być wartościowe (sensowne), musi więc utwierdzać wartość (sens) Wszystkiego.

Na jakiej podstawie można kwestionować lub utwierdzać wartość Wszystkiego? Jakimi racjami się przy tym kierować? Nie można tego robić, traktując Wszystko statycznie. Próba statycznego ujęcia Wszystkiego byłaby zresztą skazana na niepowodzenie. Możliwości takie otwiera natomiast dynamiczne jego ujmowanie, dokładniej – zarysowane wyżej ujmowanie go w konwencji dialogicznej. Wszystko – jako dialog. Naszym partnerem w tym dialogu jest Stwórca, chodzi w nim przeto generalnie o naszą relację ze Stwórcą. Tym, co może być przez nas kwestionowane i utwierdzone, nie są słowa Stwórcy, lecz nasze własne słowa, nasz wkład w prowadzony z Nim dialog, generalnie – nasz, wpisujący się w Stwórczy zamysł, wysiłek. Bezwzględny początek i koniec Wszystkiego jest zamysł Stwórczy, którego wprawdzie nie można poznać, ale też którego nieskończonej wartości nie sposób kwestionować. Nas interesuje względny początek i koniec Wszystkiego, czyli nasz własny, współstwórczy zamysł. Ogarniamy w nim Wszystko jednym współstwórczym aktem, który je z jednej strony kwestionuje, a z drugiej – na nowo utwierdza. Owo zakwestionowanie i utwierdzenie dotyczy również sensu całego dialogu (nie: jego sensowności). Jak sugerowaliśmy, pierwsze z nich przejawia się w dialogicznej ciszy; drugie – w następujących po niej słowach. Ponieważ jednak chodzi o jeden, ograniczający się do naszego wnętrza akt, to właśnie w tym wnętrzu musimy wskazać to, co znamionuje cisza, i to, co znamionują słowa. Stwierdziliśmy, że cisza znamionuje

kłopoty z własną tożsamością, które pojawiają się w związku z zamykaniem się na nie-tożsame, na inne. Słowa zaś – na odwrót – znamionują utwierdzenie własnej tożsamości w związku z głębszym otwieraniem się nań. Stwierdziliśmy, że owo zamykanie i otwieranie się odbywa się w naszym wnętrzu. Jedno i drugie związane jest z procesem coraz głębszego dookreślania własnej tożsamości poprzez inne. Zamykanie się na inne osłabia dynamikę tego procesu, zaś otwieranie się wzmacnia ją. Użyliśmy w tym kontekście kilku metafor obrazujących naszą grę z innym, m.in. metafory otwierania się, czy rozwierania się na nie. Inne uobecnia się w naszym wnętrzu jako z istoty swej w nim nieobecne, jako przygotowywane dla niego miejsce. Tylko w ten sposób może ono to wnętrze współokreślać.

Intuicję tę może lepiej odda metaforyka światła i cienia. Zgłębianie własnego wnętrza polega na kontrastowaniu jego struktur względem nie-tożsamego. Kierując wzrok na tę głębię, widzimy, jak struktury te stopniowo zatracają swoje kontury i kształty, splatając się coraz ciasniej i ciasniej w jedną, niemożliwą do rozróżnienia, nieprzeniknioną całość. Mówiąc kolokwialnie, stoi przed nami niekończące się zadanie stopniowego „poluzowywania” i „rozsuwania” owych splotów w celu rozgraniczania pojedynczych struktur pomiędzy sobą oraz rozgraniczania ich samych od tego, czym one nie są. Co właściwie oznacza owo „poluzowywanie” i rozgraniczanie? Na pewno wiąże się to z generowaniem między poszczególnymi strukturami przestrzeni umożliwiającej ich plastyczny „ogład”, metaforycznie – umożliwiającej docieranie do nich światła z różnych stron. Co jednak oznacza owa przestrzeń? Skąd bierze się owo wewnętrzne „światło”? I co jest pierwsze: czy wprawdzie mamy do czynienia z generowaniem przestrzeni, umożliwiającej dopiero operowanie światłem i „ogład” wewnętrznych struktur, czy też na odwrót – prymarną rolę odgrywa tu operowanie światłem, umożliwiająca generowanie przestrzeni? Innymi słowy: czy w tym wypadku nie jest tak, że to „przestrzeń” jest wyrażeniem bardziej metaforycznym niż „światło”? W znanym nam, podlegającym prawom zdroworozsądkowej fizyki, świetle zachodzi oczywiście pierwsza ewentualność: to przestrzeń umożliwia operowanie w niej światłem. Jednak owo specyficzne wnętrze, o którym mówimy (podobnie zresztą, jak wszechświat kosmologii), nie jest wyskalowaną przestrzenią, w której usytuowane są posiadające swoje wymiary struktury (możliwe więc do przestrzennego rozgraniczenia i wzajemnego ich odnoszenia), nie ma też żadnego, niezależnego od nich, a umożliwiającego ich uchwycenie instrumentu (np. w postaci niezależnego źródła światła). Ponieważ nasza metafora ma pokazać, jak możliwe jest operowanie wieloma wyskalowanymi wymiarami struktury, jej zakres nie może się ograniczać do uzyskiwania jej obrazu z jednej perspektywy. Wówczas jawiłaby się nam zawsze jako płaska i niewyskalowana. Przyjmijmy więc, że same struktury są źródłami światła – jedno z nich świecą mocniej, inne słabiej. Blask ten dostrzegamy jednak dopiero wówczas, gdy jedno z nich oświetla inne. Nie jest możliwe bezpośrednie postrzeganie struktury w jej własnym blasku, ponieważ on sam jest dla nas niewidzialny; struktura jest widoczna dopiero wówczas, gdy

odbija padające nań światło. Struktura jest zatem postrzegana w świetle innych i zarazem na tle innych. Jej niewidzialny blask jest widoczny tylko jako rozświetlający inne pobliskie struktury, które są z kolei źródłem jej blasku widzialnego. Paradoksalnie więc: im mocniejsze względem pobliskich struktur jest jej widzialne światło, tym słabszym źródłem blasku jest ona sama. Aby uzyskać jej plastyczny, wielostronny ogląd, czyli uwzględniający rozmaite perspektywy widzenia, należy odnaleźć więcej oświetlających ją struktur. Efekt oglądania jednej i tej samej struktury z różnych stron powstaje wówczas, gdy rozmaite jej obrazy uzyskane z perspektywy tych struktur powiążemy z rzutowanymi przez nią na inne struktury cieniami (przesłanianymi przez nią obszarami tych struktur). Rzutowane przez strukturę w sposób źródłowy światło umożliwia (poprzez odbijanie go) odniesienie się względem niej innym strukturom. Z kolei odbijany przez nią blask wskazuje na jej odniesienie względem nich. Niewidoczny z perspektywy struktury A pewien obszar perspektywy struktury B wskazuje na także ograniczenie bezpośredniego odniesienia tych perspektyw. Upraszczając – jest to spowodowane obecnością innej struktury C, której bezpośredniego odniesienia względem niewidocznego z perspektywy A obszaru B nic nie zakłóca. Dopiero wtórnie, stosownie do owej gry światła i cieni, możemy mówić o rozdzielającej je przestrzeni. Krótko: przestrzeń jest tutaj generowana przez operowanie światłocieniem. Ową metaforę można znacznie rozbudowywać, w tym miejscu ograniczamy się tylko do podstawowych analogii. Im więcej światła kierowanego jest generalnie na niewyodrębnione dotychczas struktury, tym większe jest ich skonstrastowanie i możliwość dalszego ich uplastycznienia. Rozbudowywana w ten sposób wewnętrzna przestrzeń jest przestrzenią innego. W sposób zwrotny umożliwia to dookreślanie struktur, które w jakiejś mierze zostały już wyodrębnione. Kierowane na nie z radykalnie nowej perspektywy światło weryfikuje je. Obnażając ich względność, umożliwia ich zrekonstruowanie w nowym, bardziej bezwzględny ujęciu.

Użyte metafory, szkicujące aksjologiczne i dialogiczne aspekty oraz domniemane mechanizmy zapytywania o początek i koniec Wszystkiego dotyczą generalnie naszego dialogu ze Stwórcą, a bezpośrednio – naszego wkładu w ten dialog. Oddając nam głos, Stwórca nie kwestionuje naszych kompetencji do udzielenia mu odpowiedzi. To my natomiast, zastanawiając się nad odpowiedzią i – generalnie – nad własną wobec Niego odpowiedzialnością, kwestionujemy i zarazem próbujemy ugruntować swe kompetencje, czyli nasz, wpisujący się w Stwórczy zamysł, wysiłek. Intencją pytania o początek Wszystkiego jest zakwestionowanie tych kompetencji, zaś intencją pytania o koniec jest ich ugruntowanie. Owo kwestionowanie i utwierdzanie nie są dwoma odrębnymi aktami, lecz dwoma aspektami jednego i tego samego aktu, kwestionującego i utwierdzającego również samego siebie. Wartość Wszystkiego jest utwierdzana przez wartość jego odpowiedzialnego kwestionowania. Pytanie o sens Wszystkiego utwierdza jego (Wszystkiego) dialogiczny sens poprzez włączenie tegoż

pytania (wraz z całym jego metodologicznym sztafażem, jego uświadamianymi założeniami, intencjami, ukierunkowaniem itd.) w jego (Wszystkiego) obręb. Właściwie zadane pytanie o początek i koniec Wszystkiego jest równoznaczne z udzieleniem nań odpowiedzi.

Czy jednak nie jest na odwrót niż dotychczas sugerowaliśmy? Czy nie jest raczej tak, że początek Wszystkiego polega na utwierdzeniu jego wartości, zaś koniec – na jej zakwestionowaniu? W pewnym sensie tak właśnie jest. – O b e z w z g l ę d n y m początku Wszystkiego stanowi bowiem utwierdzenie jego wartości przez Stwórcę; natomiast każde zakwestionowanie jego wartości stawia nasz dialog z Nim – a więc Wszystko – w obliczu bezwzględno go końca. O kontynuacji tego dialogu przesądza wprawdzie wartość jego zakwestionowania, jednak nie ma ona charakteru bezwzględnego. Bierze się ona właśnie z tego, że zakwestionowanie owo, domniemywając swoją ograniczoność, dokonywane jest w imię wartości bezwzględnej tegoż dialogu. Wiąże się to z naszym zawierzeniem zamysłowi Stwórczemu, w szczególności z wiarą w możność ugruntowania własnych współtwórczych kompetencji.

Wobec tego pojawia się wątpliwość, czy rozróżnienia: względny – bezwzględny początek i koniec Wszystkiego dadzą się w swej ostrości utrzymać. Intuicja podpowiada, że o bezwzględnym wymiarze decyduje tu udział Stwórcy, zaś o względnym – my sami, jako powołani przezeń do współtworzenia, jako nieustannie kwestionujący i ugruntowujący swój wkład w realizację Stwórczego zamysłu. Jednak owo Wszystko, o które nam chodzi, stanowi materię jednego i tego samego dialogu, w którym bierze udział dwóch partnerów: Stwórca i człowiek. Nie może być przeto tak, że jeden z nich przyjmuje w nim pozycję bezwzględną, a drugi względną, bo wówczas porozumienie między nimi byłoby niemożliwe. Nie ma więc dwóch początków i dwóch końców Wszystkiego: bezwzględnego i względnego. To tylko nasze zapytywanie o nie ma względny charakter, natomiast intencja tego zapytywania sięga wymiaru bezwzględnego.

Zapytując o początek Wszystkiego, chodzi nam o to, jak Wszystko wyglądało na początku. Znaczy to: jak przedstawia się Wszystko przy naszym najpierwotniejszym nim zdziwieniu. To kolokwialne określenie sygnalizuje zasadniczy problem, jaki mamy ze Wszystkim: problem jego sensu. Mając za niego odpowiadać, musimy się względem niego ustosunkować. Nasze wątpliwości budzi najpierw sama możliwość ustosunkowania się nas samych, jako części Wszystkiego, do jego całości, następnie zaś możliwość ustalenia sensownych zasad tego ustosunkowania się. Zdziwienie budzi nie tyle fakt postawienia nas naprzeciw Wszystkiego, czy wręcz oddania go do naszej dyspozycji, ile raczej świadomość, że decydowanie o nim jest decydowaniem o własnym wnętrzu (tymczasem w sposób naturalny zwykliśmy się uważać za pozostających wewnątrz Wszystkiego). Dziwimy się porządkiem Wszystkiego jako z pozoru nie naszym, pytając, co w istocie jest

w nim naszego. Dziwimy się Wszystkiemu jako naszemu i pytamy o to nasze zdziwienie jako o początek nas samych. Problem początku Wszystkiego jest więc problemem naszej tożsamości: W jaki sposób Wszystko, a więc również to, co inne, nietożsame, współokreśla naszą tożsamość? Jak to możliwe, że jego obecność w naszym wnętrzu nie oznacza destrukcji naszej tożsamości, lecz – na odwrót – daje szansę utwierdzenia jej?

Skoro początkiem Wszystkiego jest zakwestionowanie przez nas jego swojskości i, tym samym, naszej za niego odpowiedzialności (sygnalizuje to metafora naszego zamykania się i milczenia), o kresie Wszystkiego stanowią racje, w imię których to czynimy. Przyjmujemy zaś, że te same racje nakazują nam ugruntowanie podważanej tożsamości. Zakwestionowanie jej jest więc podporządkowane jej utwierdzeniu. Stąd też wartość owego zakwestionowania. O ile u początku Wszystkiego leży nasze skonfundowanie własną totalną odpowiedzialnością, kres Wszystkiego wyznaczają racje, dla których decydujemy się za nie odpowiadać. Uznając tę swoją odpowiedzialność, stajemy się podmiotem dialogu, którego przedmiotem i stawką jest Wszystko. Jesteśmy więc odpowiedzialni za Wszystko przed Stwórcą, ponieważ to z Nim prowadzimy ów dialog. W ten sposób stajemy się Jego współtwórczym partnerem.

Używane tu wyrażenia typu „człowiek”, „my”, „nasz” (np. „nasze wnętrze”, „nasza tożsamość”, „nasza odpowiedzialność”) znaczą tyle, co najogólniej rozumiany filozofujący podmiot lub lepiej „podmiot filozofowania”. Dotyczą więc interesujących nas aspektów osoby jako takiej.

Zbierzmy najważniejsze z zarysowanych wyżej intuicji dotyczących początku i końca.

POCZĄTEK WSZYSTKIEGO	KONIEC WSZYSTKIEGO
<ul style="list-style-type: none"> ■ utwierdzenie wartości Wszystkiego przez Stwórcę; ■ zakwestionowanie wartości/sensu Wszystkiego; ■ pytanie o sens zapytywania o Wszystko; ■ zdziwienie naszą wyróżnioną pozycją względem Wszystkiego (we Wszystkim); ■ zdziwienie Wszystkim jako naszym (jako pozornie nie naszym); ■ skonfundowanie naszą totalną odpowiedzialnością za Wszystko; ■ zakwestionowanie sensu naszego wysiłku, wpisującego się w Stwórczy zamysł. 	<ul style="list-style-type: none"> ■ zawierzenie Stwórcemu zamysłowi (utwierdzeniu wartości Wszystkiego przez Stwórcę); ■ utwierdzenie wartości/sensu Wszystkiego; ■ utwierdzenie sensu pytania o Wszystko; ■ racje, dla których decydujemy się odpowiadać za Wszystko; ■ ugruntowanie naszej odpowiedzialności za Wszystko; ■ ugruntowanie sensu naszego wysiłku jako wpisującego się w zamysł Stwórczy.

POCZĄTEK I KONIEC WSZYSTKIEGO

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ■ odciskające się na Wszystkim ślady jego genezy i współobecne w nim znamiona jego końca; ■ więź łącząca początek i koniec Wszystkiego z początkiem i końcem nas samych; ■ wartość Wszystkiego jako utwierdzana przez wartość jego odpowiedzialnego kwestionowania (dwa aspekty jednego aktu); ■ utożsamienie Wszystkiego z własnym wnętrzem; utożsamienie problemu początku Wszystkiego z problemem naszej tożsamości; ■ początek Wszystkiego – jego odpowiedzialne zakwestionowanie; koniec Wszystkiego – utwierdzenie się w odpowiedzialności za Wszystko. |
|---|

Główną intuicją wydaje się być ta, iż początek Wszystkiego wiąże się z jego dialogicznym zakwestionowaniem, zaś koniec – z jego utwierdzeniem, przy czym chodziłoby o dwa aspekty jednego współtwórczego aktu. Chcemy tu podkreślić jego uniwersalność. Nie chodziłoby więc o wielokrotnie powtarzające się, coraz głębsze kwestionowanie i utwierdzanie Wszystkiego, lecz o jeden wszechobjmujący akt, kwestionujący i utwierdzający Wszystko. Wykracza on poza jednorazowość i w ogóle poza czas. Wszelkie skończone, konkretne, usytuowane w czasie kwestionowanie i utwierdzanie Wszystkiego stanowi tylko modyfikację tegoż aktu. W swej ogólności i uniwersalności kwestionuje on wszelkie utwierdzenia i utwierdza się w owym kwestionowaniu, czyli odnajdywaniu sensu kwestionowania; dlatego utwierdzenie określiliśmy jako wartość kwestionowania. Gdyby odrzucić wspomnianą jedność, ogólność i uniwersalność, utracilibyśmy podstawy ciągłości Wszystkiego, jego tożsamości. Wówczas trzeba by sobie wyobrazić wielość niepowiązanych ze sobą aktów, które by Wszystko na przemian nie tylko kwestionowały i utwierdzały, lecz wręcz powoływały i unicestwiała (oznaczałoby to wielość jego początków i końców). Wykluczamy tutaj zarówno pierwszą, jak i drugą możliwość.

Z a k w e s t i o n o w a n i e pojmujemy najpierw jako konstatację zamierania dialogu. Wskazuje na to doświadczenie ciszy sygnalizujące zablokowanie naszego wnętrza na głos innego. Wraz z tą konstatacją pojawia się plan odblokowania wnętrza. Chodzi więc o zakwestionowanie krytyczne, metodyczne i konstruktywne. Realizujące ów plan u t w i e r d z e n i e polega – formalnie rzecz biorąc – na bezwzględnym dookreśleniu wnętrza poprzez zgłębienie w nim opozycji między sobą a innym. Wówczas wnętrze to otwiera się głębiej na inne, dialog jest kontynuowany.

Intuicje te wymagają odpowiedniego usystematyzowania i pogłębienia. Należałoby przywołać wybrane koncepcje mitologiczne, filozoficzne i teologiczne, w których pojawiają się analogiczne intuicje, badając przy tym krytycznie ich teoretyczne umocowanie. Wykorzystując sugerowane tam rozwiązania, trzeba

postulować pewne bardziej uniwersalne filozoficzne założenia, które umożliwiają sensowne zapytywanie o początek i koniec Wszystkiego. Na razie bowiem ciągle znajdujemy się w punkcie wyjścia: jak sugerowaliśmy, rozważania dotyczące natury początku i końca Wszystkiego wiążą się z naszą konstytucją jako istot pytających o sens i sensowność samą, nadal jednak mamy tylko mgliste wyobrażenie o tym, czego właściwie oczekujemy, podejmując filozoficzne zapytywanie o początek i koniec Wszystkiego.

Stanisław Buda

The Beginning and the End of Everything

Abstract

In this paper, „Everything” is a category that formally denotes a set in terms of a collective, where none of its constituents is accidental: neither in relation to other elements, nor to their entirety, nor to the existence of such an entirety. Speaking of Everything, the author thinks also of the specificity and importance of each of the constituents taken individually. The author tries to formulate the most general framework for posing questions and responding to a question about the bond existing between the beginning of Everything and its end; about the bond between the beginning and the end of Everything and the beginning and the end of each one of the things taken separately; about the bond between the beginning and the end of Everything and the beginning and the end of the questioning itself and the concern about it. In the most general sense, it is about the questions concerning the traces of its genesis, marked on Everything, and the indications of its end, coexisting in it.

Keywords: everything, beginning, end, dialogue, distinctness.

