

Jan Sochoń

"La fin" : Jacquesa Derridy rozważania o bez-celowości

Człowiek w Kulturze 6-7, 117-130

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Sochoń

La fin. **Jacquesa Derridy rozważania o bez-celowości**

Powyższy tytuł ma charakter jawnie perswazyjny i nie odpowiada dokładnie swojemu przedmiotowi. Jest jednakże zgodny z atmosferą i stylistyką filozofowania Jacquesa Derridy, uznawanego dzisiaj za proroka i projektodawcę postmodernistycznego (także filozoficznego) dekonstrukcjonizmu, sposobu namysłu metodologicznego albo może tylko działania literackiego (hermeneutycznego), przekraczającego tradycyjne kategorie metafizyki i literatury, a bezpośrednio krytycznie nawiązującego do myśli heideggerowskiej. Z tego też powodu zrozumienie propozycji francuskiego filozofa wcale nie jest łatwe. Etienne Gilson, wielki historyk filozofii i mediewista, odnosił się dość sceptycznie zarówno do propozycji autora *Bycia i czasu*, jak i autora *Białej mitologii*, mając na uwadze przede wszystkim ich język, znaczeniowo zmistyfikowany, impresyjny, wręcz niezrozumiały¹. Ponieważ jednak w Polsce teksty Jacquesa Derridy spotkały się z nadzwyczaj szerokim zainteresowaniem (dwa wydania *Pisma filozofii* w wydawnictwie „Inter esse” oraz zbiór esejów *Derridiana*, opublikowany w tej samej oficynie), warto zastanowić się nad przyczynami tego, skądinąd, zadziwiającego faktu. Okazało się bowiem, że w wielu ośrodkach polskiej filozofii myśl Derridy, ale też Foucaulta, Lyotarda, Deleuze'a, Rorty'ego, Marquarda czy Welscha wzbudza podniecający uśmiech, wprawia w drżenie przygotowując o filozoficzny zawrót głowy. Nieco żeśmy się spóźnili, lecz z tym większym oddaniem odkrywamy w tekstach Derridy swoistego „gu-

ru". Mamy nadzieję (to znaczy wszyscy „derridowcy” mają nadzieję) wreszcie skończyć z tradycyjną metafizyką, tzw. filozofią obecności i rozpocząć wszystko, dosłownie wszystko od nowa czerpiąc z natchnień tzw. dekonstrukcji. Pewne są przecież tylko tekst-archipismo, różnią (*differance*)², ślad (*trace*), nabierające znaczeń w obrębie radykalnego kryzysu kultury europejskiej, z którego to faktu należy się raczej cieszyć, niż smuć. Nic, o czym warto wiedzieć, nie upoważnia do tego, aby zajmować umysł kategoriami przeszłości. Tradycja kulturowa jest zasadniczo pusta, co najwyżej ciąży swą racjonalnością i celowością. Porządkuje to, co z istoty, zdaniem Derridy, nie podlega określeniom i znaczeniowym ujęciom. Nowa jakość świata może się narodzić jedynie jako przejaw radykalnego zanegowania wszelkich kulturowych zdobyczy. Oczywiście owo zanegowanie będzie polegało na dekonstrukcyjnej lekturze tekstów filozoficznych, począwszy od Platona. Niemniej, lektura ta nie może polegać na przyswajaniu metafizycznych pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, w świetle których cała reszta jest już znana. Pozostaje swoistą mistyfikacją przekonanie, sugeruje Derrida, że każdy człowiek myśli i mówi tak, jakby wiedział o istnieniu i znaczeniu zasad, albowiem nie mógłby bez nich żyć, ani myśleć bez wprowadzenia zasad w czyn³. Zagadnienie jest bardziej skomplikowane i nawet dramatyczne, niż wynika to z głosów dawnych metafizyk. Okazało się, że nawet propozycje Heideggera gruntujące metafizykę nie wyzwoliły się spod jej wpływów. Dlatego należy szukać innych sposobów przewyciężenia tradycji, co oznacza próbę nie tylko skompromitowania klasycznych wzorców filozofowania, ale przede wszystkim wyrugowania ich z praktyki lekturowej. Oddala zatem Derrida pojęcie *duchowej postaci Europy*, ważne w refleksji Husserla⁴, jak również kategorie heideggerowskiego *bycia*. Proponuje własne wzorce językowej poprawności. Łamię czytelnicze przyzwyczajenia i oczekiwania. Nie istnieją żadne cele historii czy cele ludzkości. Trwa jedynie rzeczywistość prawdopodobieństwa, możliwości, a zatem porządek mitu, kołującego sensory dalekie od intersubiektywnie sprawdzalnej rzeczywistości. Ciekawszą procedurą poznawczą będzie natomiast opisywanie tego, co może do istnienia powołać

rzeczywistość językowa. Nic więc dziwnego, że Derrida (choć rzadko o tym wspomina) zwraca swą uwagę na strukturalizm lansowany przez de Saussure'a czy Levi-Straussa i w nim szuka naukowego sprzymierzeńca. Technika analizy tekstów kultury, bo o nią przede wszystkim w dekonstrukcjonizmie chodzi, nawiązuje i równocześnie przekracza strukturalistyczny poziom badania. Przekracza w tym znaczeniu, że nie prowadzi interpretacji, jeżeli mogę tak powiedzieć, wraz z systemem językowych, doszukujących się sensów istniejących (tworzących się) wewnątrz struktury językowej, a obramowanych pojęciem celu i prawdy, lecz chce dostrzegać w tekstach kulturowych „miejsca bezsensowne”, w które należy wkładać najbardziej subiektywne i odległe od zamierzeń autora treści. Strukturalizm jednakże fascynuje Derridę przede wszystkim z tych racji, że początkuje proces podważania metafizycznego pokrewieństwa pomiędzy językiem a bytem, rozumianym wedle arystotelesowskich propozycji⁵. Co prawda, w myśleniu strukturalistycznym, jak powiedziałyby Roland Barthes, dialektyka sensu i dialektyka znaczenia wciąż jeszcze zachowuje wyraźną funkcję historyczną⁶, niemniej odnajdujemy w nim, dopowiada Derrida, podstawy głębokiego zerwania z tradycyjną refleksją ontologiczną. Pojęcie celu lektury nie wiąże się ani z intencjami twórcy, ani — tym bardziej — z zasadami sztuki interpretacji (krytyki), lecz, jeżeli w ogóle wolno używać tego pojęcia, pomaga jedynie w procesie polegającym na ciągłym dokonywaniu rozchwania znaczeń, demontowania tradycyjnych związków językowych. Wartość dekonstrukcji polega na nieustannym zawieszaniu ostatecznych wniosków interpretacyjnych i odwlekaniu samego rozumienia sensu czytanego tekstu. Osiąga się to poprzez najprzeróżniejsze chwytły badawcze, począwszy od przekształceń natury syntaktycznej, skończywszy zaś na mnożeniu aspektów i relacji wiążących w całość analizowane dzieło. Albowiem najbardziej autentyczna i wiarygodna jest i być może tylko i wyłącznie sfera języka pisanego. Są jedynie znaki i znaczenia, które wydobywamy z tekstów na wiele sposobów i zasadniczo nie mający końca fakt mnożenia lektury, czytania, a więc mnożenia treści. Żaden tekst nie może być więc wyposażony, pisze Stefan Morawski, w autorytet,

nie przysługuje mu bowiem znaczeniowa autonomia, tak samo zresztą jak niepodobna ją przypisać tej lub innej interpretacji. Dlatego też musimy poprzestać na stwierdzeniu, że lektura natrafia na „nieroztrzygalniki” (*les indécidables*), że filozof nie ma nic wspólnego z naukowcem, a bliski jest krytykowi artystycznemu czy literackiemu, albo zgoła samemu artyście. Nic tu nie da się udowodnić, nie ma ani Opatrzności ani świętych, ani Starego ani Nowego Testamentu. Księgi filozoficzne są po to, aby je rozbijać wskazując na ich logocentryczne i fonocentryczne podłoże, aby je odczytywać na nowo, demaskować zinstytucjonalizowane znaczenia, przekonywać się, że mamy do czynienia ustawicznie z powtórzeniami (*toujours déjà*) i nieprzerwanym łamaniem rzekomego konsensu myślowego. Filozofowanie wewnątrztekstowe to zamieszkiwanie w labiryncie znaków, które są tylko śladami znaczeń kiedyś ustanowionych i później zmienianych. Filozofia najlepsza to taka, która sama siebie nie bierze na serio, uodporniona jest bowiem na wszelkie ponawiane hipotezy, podejrzliwa wobec przekazanych „fałdów semantycznych”, kryjących niby-prawdę. Fałdów tych nie należy rozszyfrowywać, lecz je usuwać⁷. Wygłaszając powyżej przedstawione tezy Derrida opuszcza teren literatury i krytyki literackiej i rozpoczyna działania natury filozoficznej. Ujawnia tezy wyraźnie metafizyczne, z nadzieją, że metafizykę tradycyjną całkowicie wyeliminuje z obszaru europejskiej kultury.

Filozofia poza filozofią

Wszystkie tezy filozoficznego dekonstrukcjonizmu opierają się na następującym paradoksie: postulowanie uśmiercenia tradycyjnej filozofii, nazywanej nieco prześmiewcze filozofią obecności, zanegowanie wszelkich śladów tradycji i historii zmusza Derridę do wglębnienia się w tę negowaną filozofię. Chcąc zniszczyć wartości tradycji trzeba je najpierw przyswoić i zrozumieć. Filozofowanie czyste, absolutnie pozbawione istniejących treści kulturowych nie jest przecież możliwe. Stąd Derrida wczytuje się w filozoficzne teksty przeszłości.

Jednakże owa czynność nie jest zwykłą lekturą, do jakiej tradycyjnie jesteśmy przyzwyczajeni. Nie interesują go jakiegokolwiek ustalenia metodologiczne. Świadomie (mam nadzieję) likwiduje jasne gatunkowe rozróżnienia między filozofią, literaturą, krytyką literacką. Miesza wszystko ze wszystkim. Skoro filozofia obecności upadła, z literatury, impresji krytycznej, sztuki należy uczynić filozofię. I tak właśnie postępuje Derrida. Skoro nie powinno posługiwać się ustalonymi przez zachodnią metafizykę pojęciami, należy wymyślić coś innego. Tym „czymś innym” jest u Derridy postawa kwestionowania pojęć, brania w nawias, cudzysłów. Nawet najbardziej konieczne i ontologicznie ostateczne pojęcie istnienia zostaje przez Derridę porzucone, a właściwie graficznie przekreślone: *Otóż, jeśli różnią jest („jest” takie przekreślam) tym, co umożliwia uobecnienie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nikomu**. Nic więc dziwnego, że konsekwencją tego rodzaju filozofowania („filozofowania”, przekreślmy to określenie) mogło być tylko następujące stwierdzenie: wszystko, co warto podejmować jako działania filozoficzne, pozostaje sprawą strategii i przygody. Strategii, gdyż w przestrzeni pisma, tekstu, znaku nie tworzy się i nigdy stworzyć się nie może żadna prawda transcendentna, prawda w rodzaju prawd teologicznych. Nie ma bowiem żadnego sensu uprawianie filozofii w taki sposób, że będzie się posiłkowało kategoriami typu: byt, cel, mimesis, ekspresja, istota, istnienie. Są to pojęcia martwe, „przekreślone”, odsyłające do podmiotu i świata obiektywnego. A te nie istnieją. Istnieją, raz jeszcze powtórzmy, znaki i znaczenia, kłębowisko wirujących sensów, tworzących się poza całością sensu.

Dzieje się tak z powodu prostej przyczyny. Filozofowanie to kwestia nie tyle medytacyjnego kontaktu z rzeczywistością, ani nawet kwestia fenomenologicznego powrotu do rzeczy samych w sobie, lecz jedynie i wyłącznie kwestia przygody. Strategia ta nie jest zwykłą strategią, pisze Derrida⁹ w tym sensie, w jakim się mówi, że strategia nadaje kierunek taktyce w zależności od ostatecznego celu, od owego *telos* czy zadania polegającego na opanowaniu, zdobyciu i ostatecznym zawładnięciu jakimś ruchem czy dziedziną. Jest to ostatecznie strategia bez ostatecznego celu i można by ją nazwać

ślepią taktyką, empirycznym błędzeniem, gdyby empiryzm nie był przeciwieństwem filozoficznej odpowiedzialności. Tak oto doszło do całkowitego wyrugowania z filozoficznych propozycji filozoficzno-logicznego wywodu, a w polu zainteresowania pozostało tylko pojęcie gry, wyrażając jedność przypadku i konieczności znamiennej dla rachunku, który nie ma końca¹⁰.

Pismo nie ma celu

Pojęcie celu zjawiało się wraz z myśleniem filozoficznym. Grecy szybko odkryli, iż rzeczywistość jest poznawalna, że rozum jest w stanie wiele o niej orzec, że "wreszcie sama sytuacja pytania pozostaje godna szacunku i nawet swoiście pojętej godności. Arystoteles nadzwyczaj precyzyjnie rozbudował zagadnienie celowości i odniósł je do różnych „poziomów” świata, do spraw przyrodniczych, natury, jak by on sam powiedział, spraw etyki, życia praktycznego, sztuki. I wskazał, że cel zawsze jest i być musi początkiem wszelkiego rozumowania. Po przedstawieniu odpowiednich poglądowych przykładów Filozof uogólnia pisząc: „Konieczność jest w materii, celowość — w pojęciu””. Derrida wnosi radykalne zastrzeżenia przeciwko tego rodzaju propozycjom. Nie przyjmuje do wiadomości, że pytania o *arche*, o początek świata, który daje się wyjaśnić jako określona sensowna całość, o cel, są prawomocne i konieczne. Uważa za konwencjonalne złudzenia rozważania dotyczące świadomości religijnej i prawdy. Odrzuca też wszelkie formy hermeneutycznych dociekań, które dostrzegają jednorodny, choć ukryty sens, mieszczący się we wszystkich tekstach kultury. Pytać o *arche* i *telos* — uznawszy taki punkt wyjścia (i dojścia, gdyż obracamy się jedynie w kręgu rozpleniających sensy znaków) — jest bałamutne¹². Jediną rzeczą godną uwagi jest mediacja pomiędzy zastanymi sensami i tworzenie z nich coraz to nowych „zbitek semantycznych”, nowych subiektywnych rejonów poznawczych. Tradycyjne metafizyki odwoływały się do rzeczywistości istniejącej niezależnie od ludzkich możliwości poznawczych. Oto — powiada się w tamtych ujęciach — wszyscy

żyjemy w świecie realnym, który, jako że ma pytajnotwórczy charakter, domaga się wyjaśnienia. Sytuacja pytania wydaje się być naturalną sytuacją filozofii. Wspomagająca rola doświadczenia zmysłowego i poznania intelektualnego bywała na ogół rzadko poddawana krytyce. Swego rodzaju zdrowy rozsądek jest (był) sprzymierzeńcem działań filozoficznych. Także metafizyka przypomnienia (*anamnesis*) ugruntowana przez platońską dialektykę znajdowała swe miejsce w strukturze myślenia filozoficznego.

Zdaniem Derridy wszystkie te usiłowania przynoszą tylko zamieszanie i poznawczy chaos. Zresztą, samo pojęcie podmiotu, autora (rzeczywistości światowej, człowieka, rzeczy) niczego w istocie nie wyjaśnia. Gmatwa natomiast i tak zaburzoną dostatecznie przez metafizykę obecności przestrzeń ludzkiej aktywności i kreacji. Choćby był to Bóg, jego istnienie pomnaża pytania, na które nie sposób dać zadowalającej odpowiedzi. Filozofia aż do czasów dekonstrukcjonizmu właściwie, zdaniem Derridy, tworzyła tylko i wyłącznie *hipostazy*, unieruchamiające proces nieustannego odnawiania znaczeń, reinterpretowania w nieskończoność sensu tworzącego się w głębi Pisma, czy mówiąc precyzyjnie, *Archipisma*. Derrida wymienia jednym tchem, słusznie zauważa Małgorzata Kowalska, główne grzechy metafizyki tradycyjnej. Są to: logocentryzm, fonocentryzm, ontologizm, teologizm, teleogizm (czyli „onto-teo-teleologizm”), wreszcie etnocentryzm. Wszystkie te grzechy są ze sobą ściśle związane i wszystkie prowadzą do — albo wywodzą się z — pogardy dla pisma. Lub, co na jedno wychodzi, z kultu obecności, tzn. „żywego sensu” uobecniającego się (rzekomo) w myśli, wyrażającego się (z rzekomą bezpośredniością) w mowie, będącej (rzekomo) sensem bytu, który ostatecznie odsyła (rzekomo) do Absolutu czy Boga, który z kolei jest równoznaczny z istotą lub celem człowieka, ludzkości, historii. Taki jest, w najogólniejszym zarysie — przynajmniej w interpretacji Derridy — charakter zachodniej metafizyki. Jej rozwojowi sprzyjało (a może już było jej wyrazem) powstanie alfabetu fonetycznego, który — choć w rzeczywistości nigdy nie był i nie mógł być czysto fonetyczny — wspierał „przesąd” o wtórności o podrzędności pisma¹³.

Teologia negatywna à rebours Derridy

Powyższa formuła pochodzi, oczywiście, z zestawu pojęciowego tradycyjnej filozofii obecności. Derrida nie zgodziłby się na nią, choć rozumie zapewne, że niszcząc konstrukcje zachodniej metafizyki posługuje się jej określeniami, choćby z zamiarem negatywnego unieważnienia. Bo przecież najważniejsze pojęcie, a właściwie ani pojęcie, ani żadna kategoria bytu, w parmenidejskim sensie słowa, ale coś niewysłowionego, ukazującego się co najwyżej jako *zanik*, mianowicie różnią (*diffférance*), pełni funkcje, które odsyłają do heideggerowskiego bycia (*sein*). Filozof z Badenii nigdy właściwie nie wyjaśnił, jak należy rozumieć najważniejszy termin jego ontologii fundamentalnej. Stwierdził tylko enigmatycznie, że *bycie* jest „niepojęciem” (*Un-begriff*). Podobnie czyni Derrida. Posługuje się *diffférance* mając nadzieję, że poprzez ten neologizm będzie mógł zakreślać transcendentalne sfery sensów. Filozofuje więc w perspektywach kantowsko-husserlowsko-heideggerowskich¹⁴. Powtórzmy teraz drogę rozumowania przedstawioną przez Derridę w cytowanym już eseju *Różnią*.

Czasownik *diffférer* (łac. *differre* — różnić się) ma dwa odrębne znaczenia, mianowicie różnić się, być różnym, nie być identycznym i odwlekać, zwlekać, zatrzymać, rozszerzyć, odsyłać świadomie lub nieświadomie w czasie. Derrida pozostawia w oddaleniu pisownię ustaloną językową konwencją i zamienia « na a. W ten sposób podkreśla związek *diffférance* z imiesłowową formą „ant” — różniący się, odwlekający. Pisze stanowczo, że tak pojęta różnią umożliwia uobecnianie się bytu obecnego. Jest projektem, horyzontem, w głębi którego zjawiają się znaczenia¹⁵, mogą wciąż wytwarzać się różnice. Dzięki temu mamy do czynienia z nieustanną „grą”, utrzymującą stan zwany „stroną pośrednią”, czyli czynnością, dzięki której powstała strona czynna i bierna języka. Jakże więc przybliżyć ową tajemniczą, magiczną różnię?

Głosy interpretatorów nie są tutaj zgodne. Jedni powołują się na heglowską jedność tożsamości i różnicy, inni na tradycje husserlowskie i heideggerowskie, mówiące o warunkach umożliwiających myśl-

lenie o bycie, inni jeszcze uważają różnię za wytrych literacki, odsyłający wszelkie filozofowanie już poza granice rozumu. Niemniej jedno pozostaje pewne: słowo to jest zbitką wielu treści, znajdujących się w skarbcu historii filozofii, ot, chociażby tych wywoływanych przez pojęcie *bytu* Parmenidesa, *stawania się* Heraklita, *apeironu* Anaksymandra czy *substancji* Spinozy. Mogę już teraz powiedzieć, że poprzez swą lingwistyczną operację Derrida nie osiąga niczego specjalnie oryginalnego. Odkrył różnicę, jak powiedziałyby Leśmian, czapką niewidką i krytykując zachodnią metafizykę, jej logikę i podmiotowo-przedmiotowe ujęcie świata zmusił samego siebie do zatrzymania się na poziomie ontologii negatywnej, którą chciałbym nazwać teologią negatywną *a rebours*. Jedyłą derridiańską prawdą pozostaje, w powyższej perspektywie, namysł nad znakową warstwą świata, choć wciąż warto pamiętać o tym, że różnią zjawia się zawsze jako starsza od wszystkiego, nawet od Pisma. W klasycznej metafizyce ostatecznym punktem odniesienia jest realna rzeczywistość i Bóg. W dekonstrukcjonizmie ich miejsce zajęło mitycznie (mitologicznie) rozumiane Pismo, swoisty teren wszelkiego rodzaju dekonstrukcyjnych, niszczących działań interpretacyjnych. Filozofowanie zakończyło się. Na placu boju pozostały literackie formy przypuszczające i świadomość kresu kultury.

W pułapce monizmu

Być może jedynym celem postmodernizmu (autor *De la grammatologie* nie używał tego terminu) jest bunt przeciwko tradycji i pokazanie, że kategorie początku, substancji, podmiotu, przedmiotu, *telos*, są po prostu, pozbawione wiarygodnego sensu. Nie ma żadnych zasad ani żadnego zdrowego rozsądku. Wydaje się to aż nieprawdopodobne, a jednak cały ruch postmodernistyczny, żywiący się pomysłami Foucaulta¹⁶, Derridy, Deleuze'a¹⁷ czy Lyotarda¹⁸ doprowadził i wciąż doprowadza do unieważnienia filozofii jako takiej. Zawsze zresztą tak było, że dyscypliny filozoficzne miały świadomość własnej tymczasowości, to znaczy były otwarte na krytykę i dyskusję,

niemniej sytuacja obecnie panująca ma cechy wyraźnie krańcowe i schyłkowe. Derrida przekreśla pytania o sens ludzkiego istnienia, sens historii i wszechświata. Przyjmuje postawę *a priori* wobec rzeczywistości wpatrując się, niestety, bałwochwalczo w swą metodę dekonstrukcji i hybrydalne „pojęcie” różni. Konsekwencje tego są zatrważające i groźne. Negacja dziedzictwa kulturowego grecko-rzymsko-hebrajskiego sprawia, że zupełnie zanika szansa porozumienia. Atak na całe dziedzictwo aksjologiczne i moralne (trudno owe porządki oddzielić) sprzyja tworzeniu się obszarów objętych subiektywizmem, liberalizmem i dogmatyzmem. Zapanowała już w obrębie samej filozofii, jakaś filozofia *mythosu*, którą popularyzują współczesne badania naukowe. Derrida zdaje się być, w moim rozumieniu, skrajnym przykładem mitycznego podejścia do świata. Odrzucił on poznanie metaforyczne, które — niekiedy — wyzwala prawdę i odkrył Pismo, jako negatywny wyznacznik granic poznania. W ten sposób zafałszował prawdę, gdyż mit zawsze prawdę fałszuje. Proponowany przez niego filozoficzny dekonstrukcjonizm sprowadza się do procesu nakładania na rzeczywistość określonego lingwistyczno-artystycznego modelu, nie jest to w żadnym razie poznawanie, odczytywanie czy kontemplacja rzeczywistości. Być może warto dostrzec w koncepcji Derridy pewne metodologiczne wahanie, gdyż owe znaki, sensory, które dają się, w coraz to innych konfiguracjach, wyjmować z tekstów kultury, są prześwitujące. Przez nie koniecznościowo przejawiają się coraz to nowe możliwości kreacji znaczeń, lecz wówczas mielibyśmy do czynienia z monizmem, którego konsekwencje są nie do przyjęcia i stosowania w praktyce filozoficznej.

Nastąpił zatem w całej Europie wyraźny kryzys tradycji. Krzysztof Pomian zauważywszy smutek, w jaki pogrąża się nauka, pociechę odnajduje w astrologii. Czesław Miłosz przypomina, że od czasów, kiedy występujące u Baudelaire'a miasto zyskało określenie *cite infernale*, mamy do czynienia z pojęciem kryzysu jako europejskiej oczywistości. Leszek Kołakowski postawił natomiast całą cywilizację na ławie oskarżonych. Jedyne Hans-Georg Gadamer, choć przejęty do głębi ideą kryzysu, nawołuje do zdwojonego wysiłku, aby nie zginęła w kulturze ludzkiej nadzieja. Albowiem po to mówimy o kry-

zysie, aby mu się przeciwstawić i — może — przewyciężyć. Jak więc nazwać dzisiejszą sytuację, w której żyjemy i w której próbujemy się (jednakowoż) porozumieć. To czas nowego postmodernistycznego fatalizmu, powodującego zachwianie się klasycznej koncepcji człowieka oraz wzorcowego ideału kultury zachodniej. Jacques Maritain zaproponował nawet pojęcie „tragedii człowieka”, „tragedii kultury” i „tragedii Boga”. Są to — przynajmniej — niepokojące sformułowania, lecz potwierdza je chyba codzienność europejskiego życia. Filozofia, także za sprawą derridiańskiej filozofii bez-celowości, zbliża się obecnie do końca wielkiego okresu, który rozpoczął Kartezjusz. Mamy do czynienia z jakościowo odmienną, nawet od tej pokartezjańskiej, wizją kultury. Rozpanoszenie się apriorycznych koncepcji bytu, wręcz (jak u Derridy) negacja wszelkiej racjonalności i celowości, spowodowało nie tylko zanik transcendencji, ale kres humanistycznej wizji człowieka. Zamykając (*la cloture*) dotychczasową metafizykę Derrida zamknął jakąkolwiek możliwość rozmowy i porozumienia międzyludzkiego. Parafrazując Dostojewskiego można w imieniu francuskiego twórcy powiedzieć, że skoro nie ma ani Boga, ani tradycji, ani wartości, to wszystko wolno. Pozostał humanizm, ale już bez człowieka, bo skoro umarł Bóg, musi umrzeć i człowiek. Derrida zresztą odrzuca, podobnie jak Sartre, jakikolwiek humanizm. Jeden z bohaterów *Mdłości* mówi: „Jest przecież cel, proszę pana, jest cel..., są ludzie”¹⁹. Powyższa wypowiedź świadczy jedynie o tym, że trzeba natychmiast wzmocnić krytykę antropologizmu, co już zresztą zdaniem Derridy, rozpoczął zarówno Hegel jak i Husserl. Ten pierwszy interesuje Derridę przede wszystkim z powodu (jak czyta autora *Logiki*) specyficznej wizji człowieka skończonego, w której „zniesienie” (*Aufhebung*) odgrywa rolę podstawową. Chcąc bowiem dotrzeć do prawdy o samym sobie, do własnej istoty, należy przekroczyć siebie, zatracić się w obiektywnej rzeczywistości ducha. To *luzowanie* (Derrida pisze: *la releve*) człowieka stanowi jego *telos* czy też *eschaton*. „Jedność tych dwóch kresów człowieka, jedność jego śmierci, jego końca, jego spełnienia skrywa grecka myśl o *telos*, będący również dyskursem dotyczącym *eidōs*, *ousia* i *aletheia*. Dyskurs taki, zarówno u Hegla, jak i w całej

metafizyce, łączy nierozzerwalnie teleologię z eschatologią, teologię i ontologię". Myśl o kresie człowieka jest więc zawsze wpisana w metafizykę, w myśl o prawdzie człowieka²⁰. Oznacza to, że dialektyka heglowska ujawnia jedność celu i kresu ludzkiej w świecie obecności. Tym bardziej że francuskie *la fin* rzeczywiście mieści w obszarze swych znaczeniowych możliwości zarówno cel, jak i kres, koniec. Derrida jednakże nie przyjmuje własnej interpretacji Hegla, gdyż wciąż jest ona obciążona metafizycznością, w klasycznym sensie słowa. Przyjmuje (trudno tu o jasne przedstawienie, gdyż pisze on wieloznacznie i mętnie) jakieś odniesienia do koncepcji „nadczołowieka”, sugerując, że skończyła się tylko pewna wersja kultury (podobnie jak dla Nietzschego skończyła się kultura epoki mieszczańskiej z ideą Boga miłosiernego, przebaczącego), promująca istnienie celu człowieka czy historii. Zresztą, cokolwiek bym w omawianej kwestii napisał, może być zgodnie z intencjami Derridy, ponieważ on w ogóle nie dba o jakiś interpretacyjny porządek czy historyczną ciągłość, Uprawia „grę” z historią filozofii, gdyż — wciąż przypomina — trzeba mówić wieloma językami, piętując teksty, ich zmieniające się sensy. *De-konstrukcja* to przecież niszczenie wszelkich zastanych struktur, rozbijanie świata znaków na „senso-morfemy”, jeżeli mogą tak powiedzieć. To zabawa, w której nie może chodzić o prawdę, życie zgodne z wartościami tradycji czy religii. Przede wszystkim dlatego, że prawda zmusza do odpowiedzialności, a tej nie ma i być nie może. Rzeczywistość została sprowadzona do znakowego wymiaru pisma i nie wymaga żadnych kategorii preferowanych w filozofii obecności. Nie ma zatem wyjścia z monistycznej jaskini znaków. Poza sferą zainteresowań postmodernistycznej filozofii pozostały wszystkie problemy europejskiej filozofii. Od zagadnień natury religijnej Derrida ucieka, ponaglany nie tylko rozstrzygnięciami Heideggera, w którego myśleniu sens bycia (coś jakby transcendentnego) nigdy nie odkrywa swej istoty, a zatem unieruchamia porządek religijny, ale także, a może nade wszystko żelazną logiką dekonstrukcyjnych założeń. Bawi się nieco cynicznie swą artystyczną pomysłowością. I trudno przyjąć, że jego myśl mogłaby strzec przed pokusą

ideologii związanej z nią przemocy, jak sugeruje Małgorzata Kowalska²¹. Raczej czyni z naszego świata śmietnisko dowolności i próżności. Zbliża do stanu, który Jan Paweł II nazwał „cywilizacją śmierci”²². Filozofowanie przeciw filozofii nie mogło przecież skończyć się niczym innym.

PRZYPISY

1 Zob. É. Gilson: *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*. Przełożyła i przypisami opatrzyła H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 196.

2 O powyższej terminologii i jej funkcjach piszę w dalszej części artykułu. Tutaj zaznaczam tylko, że Derrida, wzorem Heideggera, dokonuje „cięć językowych”, wyrazowych przekształceń, pisze językiem zrozumiałym jedynie w obrębie własnych wizji i interpretacji, choć słowo „interpretacja” jest chyba źle przeze mnie użyte.

3 Dokonałem tutaj parafrazy sformułowania É. Gilsona. Zob. *Contantes philosophiques de l'etre*, Paris 1983, s. 15-16.

⁴ Zob. E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przełożył i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 16.

5 Zob. J. Derrida: *Kres człowieka*, przekład P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1993, s. 158.

6 Zob. R. Barthes: *Essais critiques*, Paris 1964, Editions du Seuil, s. 197.

⁷ S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „Studia Filozoficzne”, 1990 nr 4, s. 48-49. Teza, iż Derrida zamienia filozofię w literaturę, nie wszystkim interpretatorom jego twórczości wydaje się słuszna. Przeciwnego zdania jest na przykład Grzegorz Działowski, który twierdzi, że literatura jest dla Derridy dogodnym sposobem „wejścia” w problematykę pisma, ale nigdy i nigdzie nie jest utożsamiona z pismem. Jednak uzasadnienie powyższej tezy, niestety, nie wychodzi poza projekty samego Derridy. Dotyczy więc niejako jego „poetyki sformułowanej”, nie zaś konkretnych spełnień francuskiego dekonstrukcjonisty. Zob. G. Działowski: *Czy Derrida zmienia filozofię w literaturę? w: Pojednanie tożsamości z różnicą?* pod red. E. Revers, Poznań 1995, Wydawnictwo Fundacji HUMANIORA, s. 103-112.

8 J. Derrida: *Różnią (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, Czytelnik, s. 378. Chciałbym podkreślić zasługi tłumaczki J. Skoczylas, która zgrabnie i „zrozumiale”, jak to tylko było możliwe, oddała niewypowiedzenia, elipsy, nawiasy i dygresje tłumaczonego tekstu Derridy.

9 *Ibidem*, s. 378-379.

10 *Ibidem*, s. 380.

¹¹ Arystoteles: *Fizyka*, 200a, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, PWN, s. 63.

12 Por. S. Morawski: *O postmodernizmie filozoficznym — pozornym, przyćmionym*

i właściwym, w: *Oblicza postmoderny*, pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa 1992, Instytut Kultury, s. 21-22.

13 M. Kiwalska: *Przyswajanie Derridy, czyli jak wyjść z Europy, do której wchodzimy*, „Przegląd Filozoficzny” — Nowa Seria, 1994 nr 2 s. 84-85.

14 Zob. na przykład J. Derrida: *Geschlecht, Différence sexuelle, différence ontologique*, w: *Cahier de l'herne Martin Heidegger*, Paris 1983, L'herne, s. 571-595.

15 Por. *Różnią (différence)...*, s. 380-383.

16 W Polsce interpretatorem i tłumaczem pism tego myśliciela jest Tadeusz Komen-dant, znakomity krytyk literacki i eseista. Z uporem godnym lepszej sprawy przyswaja on naszej kulturze wytwory literatury postmodernistycznej, być może sądząc, że jedynie jej język jest w stanie zainteresować współczesnego czytelnika. Zob. jego monografię *Władza dyskursu. Michel Foucault w poszukiwaniu samego siebie*, Warszawa 1994, Wydawnictwo SPACJA. W sferze filozoficznej, dodajmy, Foucault neguje, wręcz odrzuca wszelkie formy bytowej obecności, sugerując instnieniem jakiegokolwiek sensu, wiążącego z prawdą. Co najwyżej, jego zdaniem, można przyjąć istnienie dyskursu myślowego, dotyczącego sposobów społecznego zachowania się, zawsze łączonego z władzą. A Bóg? Jest tylko złudzeniem powodującym zamęt i umniejszenie siły ludzkiej wolności. Nie ma bowiem żadnych ponadhistorycznych zasad, a jedynie coraz większa liczba dyskursów myślowych. Wystarczy przebadać takie instytucje, jak szpitale psychiatryczne czy instytucje małżeństwa, by dostrzec, jak w danym czasie rozumie się normy życia społecznego, które nigdy nie wynikają z jakichś indywidualnych lub boskich predyspozycji, lecz jedynie z mnogości procedur poznawczych. Zob. np. M. Foucault: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przełożył i posłowiem opatrzył T. Komen-dant, Warszawa 1993, Aletheia-Spacja.

17 Zob. G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przełożył i posłowiem opatrzył B. Ba-nasiak, Warszawa 1993, Wydawnictwo SPACJA, Wydawnictwo PAVO.

18 J.-F. Lyotard nawiązując, co charakterystyczne, do F. Bacona, mówi, że wiedza jest władzą, a zarazem władza w dużym stopniu determinuje władzę. Nie chodzi więc o żadną kategorię prawdy, lecz walczy się o konkretną przewagę poznawczą. Prawda jako taka nie istnieje, autorytet zaś pochodzi z instytucji finansujących programy badawcze. Reguły i normy ustala się w zgodzie z kolegami-ekspertami i sprawdza w operacjach naukowych; jeśli ponosi się klęskę, reguły i normy oraz procedury zmienia się tak długo, aż sukces będzie zapewniony. Por. S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, s. 50-51.

19 J.-P. Sartre: *Mdłości*, przełożył i wstępem opatrzył J. Trznadel, Warszawa 1974, PIW, s. 162.

20 *Kres człowieka...*, s. 166.

21 *Przyswajanie Derridy...*, s. 92.

22 Zob. szerzej ks. Jan Sochoń: *Ewangelia życia — dla wszystkich*, „Gazeta Wyborcza”, 8-9 kwietnia 1995, s. 15.