

Magdalena Madej

KULTURA BEZ-CELOWOŚCI. JACQUES’A DERRIDY DEKONSTRUKCJA KULTURY

Patrząc na współczesne ludzkie działania i aktywności, można odnieść wrażenie, że często nie mają one konkretnie i jasno sformułowanego celu, będącego powszechnym celem całej kultury. Wydaje się, iż kultura w obecnym kształcie zyskała charakter wyrafinowanych gier o złożonej strukturze, balansującej między masowym a elitarnym wymiarem. Spotykamy się jedynie z projektami, które pozostają zarysem, inwencją, niedopowiedzeniem, szkicowością, a w formie – eseistyczną lekkością. Nikt nie odważa się przekonywać – mówi Jan Sochoń – że ludzkie życie ma cele przekraczające dookolny horyzont, że prawda nie jest tylko zbiorem wciąż piętrzących się metafor, które zapewne jutro stracą na znaczeniu. Celowość w żadnym wypadku nie jest dzisiaj oczywistością, a samo stawianie pytania o cel budzi wątpliwości. Zagubiła się gdzieś przestrzeń, w której można było podjąć tę kwestię. Mówienie dzisiaj o celowości kultury jest nie tylko niepopularne, ale wręcz w ogóle niepodejmowane. Twórcy kultury współczesnej zrezygnowali z fundamentalnej kategorii celu w procesie wyjaśniania wszystkiego, co stanowi o specyficzności ludzkiego życia i popadli w najróżniejsze uproszczenia¹. W moim przekonaniu jednym z odpowiedzialnych za to twórców i myślicieli był francuski myśliciel Jacques Derrida.

¹ Por. J. SOCHOŃ, *Czy kultura bez celu?* [w:] *Religia jako odpowiedź*, Warszawa 2008, s. 55–60.

1. Dekonstrukcja jako cel kultury?

Dekonstrukcja, która jest kluczowym pojęciem w systemie Derridy, wydaje się być również centralną kategorią rozumienia kultury/rzeczywistości przez francuskiego myśliciela. Stanowi ona projekt przemyślenia zachodniej filozofii – metafizyki obecności. Derrida dokonuje „rozbiórki” za pomocą kategorii pisma (*écriture*) rozumianego jako tkanka śladów, w świetle którego okazuje się, że początek nie jest źródłową obecnością (tożsamością, rzeczą samą), lecz że obecność nigdy nie jest w pełni obecna, rozspajana jest bowiem przez „różnię” (*différance*) (właściwie warunek zaistnienia [przekreślone przez J.D. – dop. M. M.] czegokolwiek)². Obecność więc na stałe uwikłana jest w nieobecność, gdyż każde znaczone zawsze już jest znaczącym i odsyła do nieskończonego pasma innych znaczących, co sprawia, że sens ma charakter procesualny, jest ruchem rozplenienia (*dissémination*), efektem gry różnicy i powtórzenia. Strategia dekonstrukcji *zawsze i wszędzie polega na niweczeniu przez aporie metafizycznego dyskursu*³.

W perspektywie dekonstrukcji tradycyjne obiekty pragnień filozofii, takie jak: *arché* (zasada), *telos* (cel) czy *aletheia* (prawda), jawią się jako historyczne mrzonki, a wszelkie metafizyczne kategorie, rozstrzygnięcia i systemy ulegają rozchwianiu, samo zaś uprawianie filozofii staje się jedynie kwestią stylu⁴. W wizji kultury i rzeczywistości rządzonej przez derridiańską „różnię”, celem staje się bezcelowa dekonstrukcja.

Jednak zdając sobie sprawę z tego, czym w istocie jest dekonstrukcja, staje się jasne, że nie może być ona celem kultury. Po pierwsze dlatego,

² „Będę więc mówić o literze *a*, o tej literze pierwszej, którą wydało się konieczne wprowadzić tu i tam do pisowni wyrazu *différence*, i to w trakcie pisania o pisaniu w ogóle, a więc pisania w ramach pisania w ogóle, którego różne tory natrafiają wszystkie w pewnych, ściśle określonych punktach na swego rodzaju rażący błąd ortograficzny i obchodzą zasady rządzące pisownią, prawa rządzące słowem pisanim i nadające mu jego układność”, J. DERRIDA, *Różnia (différance)*, tłum. J. SKOCZYLAŚ [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. SIEMEK, Warszawa 1978, s. 374.

³ P. RICOEUR, *Meta-foryczne i meta-fizyczne*, tłum. T. KOMENDANT, „Teksty” nr 6 (1980), s. 191.

⁴ B. BANASIAK, *Hommage à Jacques Derrida (1930–2004)*, „Nowa Krytyka”, nr 17 (2004), s. 7–14.

że wątpliwym wydaje się uczynienie celem ślepej taktyki i niezdefiniowanej gry, stanowiącej raczej błądzenie po omacku niż konsekwentne dążenie w wyznaczonym kierunku. Derrida wprost mówi o dekonstrukcji jako strategii bez celu. Jeśli bowiem rzeczywistość jest stekstualizowana a język stanowi granicę poznawalności, wszystko staje się dyskursem, grą, przygodą. Dekonstrukcja jawi się jako:

Pismo bez obecności i bez nieobecności, bez historii, bez przyczyny, bez *arché*, bez *telos*, naruszając absolutnie całą dialektykę, całą teologię, całą teleologię, całą ontologię. Pismo przekracza wszystko, co historia metafizyki zawarła pod postacią Arystotelesowskiego *gramme* w jego punkcie linii, kole, w jego czasie i w jego przestrzeni⁵.

Świat przestaje być czytelny. Dekonstrukcja krok po kroku podważa i przemieszcza filary zdroworozsądkowego myślenia. Co pozostaje, gdy do dyspozycji mamy tylko język oraz pismo i nie ma już żadnego centrum? Derrida twierdzi:

Jest to zatem ta chwila, gdy język zajmuje uniwersalne pole problemowe; jest to zatem ta chwila, gdy wobec nieobecności centrum lub źródła, wszystko staje się dyskursem⁶.

Człowiek stający wobec niemożności dotarcia do źródłowej prawdy, która okazuje się być jedynie metafizycznym złudzeniem, skazany zostaje na dyskurs⁷ i nieustanne dekonstruowanie wszystkiego. Warunkiem

⁵ J. DERRIDA, *Ousia i gramme. Przypis do przypisu z Sein und Zeit*, tłum. A. DZIADEK, [w:] Tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. DZIADEK, J. MARGAŃSKI, P. PIENIAŻEK, Warszawa 2002, s. 100.

⁶ Tamże, s 485.

⁷ Słowo dyskurs rozumiem jako sposób zachowania człowieka w kulturze, która nie ma stałych odniesień. Staje się ona rzeczywistością dyskursywną tj. rzeczywistością **wytwarzaną na kształt rozmowy**, jest konstrukcją powstałą w wyniku negocjacji znaczeń. Zob. J. HABERMAS, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. ŁUKASIEWICZ, Kraków 2000.

ludzkiego działania okazuje się być już nie celowość, a demontaż wszelkich znaczeń zmierzający do rozłożenia języka na czynniki pierwsze⁸.

Drugim powodem, dla którego trudno z dekonstrukcji uczynić cel kultury, są jej konsekwencje, które w rezultacie okazują się zgubne dla człowieka i obracają się przeciwko samej kulturze. Ostatecznie bowiem świat daje się wyjaśnić tylko jako określona sensowna całość. Derrida zaś nie przyjmuje do wiadomości, że pytania o *arché*, o początek świata i jego cel, są prawomocne i konieczne. Przekreślając pytania o cel ludzkiego istnienia, sens historii i świata, francuski myśliciel czyni celem kultury trudną do uchwycenia wypadkową zmian. Następstwa takiego ujęcia są dla kultury i człowieka niepokojące. Niemożliwy staje się jakikolwiek dialog. Dekonstrukcyjne przemieszczenie dziedzictwa kulturowego sprawia, że zanika zupełnie szansa porozumienia. Sprzyja to tworzeniu się obszarów objętych subiektywizmem i liberalizmem⁹. Proponowana przez Derridę dekonstrukcja sprowadza się do procesu nakładania na rzeczywistość określonego lingwistyczno-artystycznego modelu. W żadnym razie nie jest to poznawanie, odkrywanie i kontemplacja rzeczywistości.

Na gruncie metafizyki klasycznej, czy – jak by powiedział Derrida – metafizyki obecności, warunkiem wszelkiej tożsamości i celem filozofii jest prawda i zgodność (*aletheia, adequatio*). Troska o prawdę realizuje się przy założeniu o konieczności istnienia absolutnego początku, przasady, przyczyny (*arché*) i ich stałym poszukiwaniu (*thelos*). Tymczasem Derrida stwierdza:

mogę mówić o nieobecności sensu, wyłącznie nadając jej sens, ja-
kiego nie posiada. [...] muszę nadać sens temu, co go nie ma¹⁰.

⁸ Por. H. PERKOWSKA, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 277–278.

⁹ Termin liberalizm stosuję tu na określenie postawy opartej na indywidualistycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa, wyrażającej się w przekonaniu o tym, że szeroko rozumiana wolność jest nadrzędną wartością. W uproszczeniu, liberalizm jako postawa społeczna jest *tolerancyjnym stosunkiem wobec poglądów lub czynów innych ludzi, bez względu na to, czy się je uznaje za słuszne*. Por. *Liberalizm*, [w:] *Słownik Języka Polskiego*, red. M. SZYMCZAK, Warszawa 1979, s. 30.

¹⁰ J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, s. 385, cyt. za: B. BANASIAK, *Zachodnia metafizyka, albo pragnienie Obecności*, [w:] *Derrida Adirred*, red. D. ULICKA, Ł. WRÓBEL, Pułtusk 2006, s. 388.

Sensów się nie odkrywa, lecz nadaje się je, dekonstrukcja to zabawa, w której nie może chodzić o prawdę. Przede wszystkim dlatego, że prawda wiąże się z odpowiedzialnością a tej – w derridiańskim dyskursie – być nie może. Rzeczywistość bowiem została sprowadzona do znakowego wymiaru pisma i nie wymaga żadnych kategorii preferowanych przez metafizykę obecności¹¹.

Wydaje się jednak, że filozofia Derridy nie jest tylko filozofią odrzucenia, stanowi także pewną pozytywną propozycję. Co jednak proponuje francuski filozof w miejsce *arché* i *telos*? Jako podstawowe principium proponuje on „różnię” (*différance*), a celem ustanawia dekonstrukcję, najbardziej zaś podstawową przestrzeń, w której możliwy jest dyskurs i kreślenie znaków, określa jako *chorę*:

[...] doświadczenie *chory* to nazwa miejsca, jedna z nazw miejsca, bardzo osobliwa, określająca tę przestrzeń, która nie pozwalając się zdominować przez żadną instancję teologiczną, ontologiczną, antropologiczną, będąc pozaczasowa, pozahistoryczna i „starsza” niż wszelkie przeciwieństwa. *Chora* pozostaje absolutnie obojętna i obca wszelkim procesom objawienia historycznego lub doświadczenia antropoteologicznego. [...] Nie jest ani Bytem, ani Dobrem, ani Bogiem, ani Człowiekiem, ani Historią. Będzie się im zawsze opierać, bo zawsze będzie i była miejscem samym nieskończonego oporu [...] *Chora* jest niczym (niczym będącym i niczym terazniejszym), ale nie Niczym, które w trwodze *Dasein* otwierałoby się jeszcze na pytanie o bycie. Wyraża ona tę niepamiętność na pułstyni, która nie ma początku ani końca¹².

¹¹ POR. J. SOCHOŃ, *La fin: Jacques'a Derridy rozważania o bezcelowości*, „Człowiek w Kulturze”, nr 6/7 (1995), s. 128.

¹² J. DERRIDA, *Wiara i wiedza*, [w:] J. DERRIDA, G. VATTIMO i inni, *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Triás i Vincenzo Vitiello*, tłum. M. KOWALSKA i inni, Warszawa 1999, s. 31.

Ta pustynna przestrzeń, kreślona przez Derridę, zbliża nas do Lévinasowskiego *il y a*, „anonimowości istnienia”, do istnienia „kiedy nie ma już nic”¹³

Wyobraźmy sobie (...) powrót do nicości wszystkich rzeczy, jestestw i osób. Czy napotkamy wówczas czystą nicość? Po tej imaginacyjnej destrukcji [a może dekonstrukcji? – przyp. M. M.] wszelkich rzeczy pozostaje nie tyle coś, co fakt, że „jest” *il y a*. Nieobecność wszelkich rzeczy powraca jako pewna obecność: jako miejsce, gdzie się pograżyło, jako gęstość atmosfery, jako pełnia pustki lub jak pomruk ciszy¹⁴.

Derridiańska *chora* jawi się jako absolutna nicość i – używając lévinasowskiego porównania – pełnia pustki.

Nieobecność nie jest, więc tylko konstatacją żarłocznej myśli, która pochłaniając wszystko, nie jest w stanie zatrzymać się na drodze kwestionowania, ale także przeżytym doświadczeniem pustki, otchłani i lęku: „lęku, tak, ale przed czym?... oczywiście przed NICZYM¹⁵.”

Kiedy bowiem likwiduje się byt, prawdę, Boga, to w tym miejscu coś jednak pozostaje, pozostaje puste miejsce. Nicość i nieobecność stają się przedmiotem namysłu i doświadczeń. Refleksja zmierza do poszukiwania niemożliwego, staje się wiecznym pytaniem, jak żyć, nosząc w sobie pustynię, jak żyć w cieniu śmierci.

Skutkiem takiego stanu rzeczy jest rozpad tożsamości. Los Nietzschego dowodzi, że rozpad Najwyższej Tożsamości (śmierć Boga) wprost pociąga za sobą rozproszenie tożsamego „ja” Filozoficzna stawka wzrasta, ponieważ konsekwentne podążanie za Nietzschem oznacza oddanie się takiemu samemu doświadczeniu, takiemu samemu pomieszeniu co on. To eksperyment na własnym „ja”, to igranie ze śmiercią, do którego, jak się

¹³ E. LÉVINAS, *Czas i to, co inne*, tłum. J. MIGASIŃSKI, Warszawa 1999, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ B. BANASIAK, *Zachodnia metafizyka, albo pragnienie obecności*, [w:] *Derrida/Adirred...* dz. cyt., s. 392.

wydaje, zaprasza nas także Derrida¹⁶. Filozofia przestaje już być bezpieczną grą kategoriami. Usunięcie z pola refleksji bytu, prawdy, tożsamości, wreszcie Boga sprawia, że przestrzenią poczynań filozofa (przedmiotem dekonstrukcji?) staje się nie abstrakcyjna sfera rozważań, a „dzieło-życie”

Wizja kultury i rzeczywistości rządzonej prawem różni, zogniskowanej wokół dekonstrukcji oraz zapraszającej do nieustannej interpretacji, która nie ma końca jest niepokojąca. Staje nam przed oczami świat pełen pozorów, w którym integralność i tożsamość „ja” są zagrożone, wszystko podlega interpretacji, a prawda jest jedynie stertą nawarstwiających się metafor. Za kluczową derridiańską metaforę Leśniak uważa metaforę popiołu.

Popiół nie ma tożsamości, kolejne warstwy wzajemnie się zastępują, nakładają się na siebie, ostatecznie znikają. Popiół istnieje tylko dzięki dezintegracji: istnieje tylko wtedy, gdy jego istnienie poddawane jest w wątpliwość: dzięki rozpadowi. [...] Popiół jako taki nie istnieje: rozpada się pod wpływem czasu, znika, by po chwili znowu zaistnieć jako to, co nie istnieje¹⁷

Sam Derrida pisze:

Popiół to stare, szare słowo, pylisty temat ludzkości, niepamiętny obraz, który sam się dekomponuje, metafora albo metonimia samego siebie, oto przeznaczenie popiołu, oddzielonego, spalonego jak popiół popiołu. [...] Moglibyśmy śnić o słowie popiołu, które samo by się nim stawało, tam, oddalone w przeszłości, jak utraczona pamięć tego, czego już nie ma¹⁸.

Popiół zdaje się być doskonałą alegorią myśli Derridy. W tym kontekście dekonstrukcja jawi się jako rygorystyczna nauka śledząca to, co

¹⁶ Por. tamże, s. 393.

¹⁷ A. LEŚNIAK, *Kolor przeszły. Jacques Derrida i Anselm Kiefer*, [w:] *Derrida/Adirred...* dz. cyt., s. 259.

¹⁸ J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Paris 1987, s. 8, cyt. za: A. LEŚNIAK, *Kolor przeszły...*, dz. cyt., s. 258.

sprawia, że słowa nie spełniają swych obietnic, słabną, stają się lokalne i niemal nieznaczące. Żadna obietnica bowiem nigdy nie może zostać do końca spełniona. Niestabilność i niedefiniowalność, które dotyczą teoretycznego statusu całego przedsięwzięcia, są warunkiem jego możliwości i równocześnie granicą dla myśli, która dostrzega swe ograniczenia. Wszelkie pojęcia niszczeją, kurczą się i zwijają, tak jak papier pod wpływem wilgoci lub płomienia. To proces nieuchronny i nieodwracalny. Pojęcie staje się pyliste: ślady jego pracy można dostrzec prawie wszędzie, ale ono samo jako całość pozostaje nieuchwytnie¹⁹. Dlatego właśnie ślad uobecnia się, gdy się zaciera. Jednak czy to, co pozostaje po filozofowaniu razem z Derridą, to istotnie popiół, który, gdy zawieje chłodny wiatr racjonalnej refleksji, ulega rozproszeniu? Dokąd zmierza ta filozofia, gdzie zaprowadzi nas ta myśl?

Kierunkiem, w jakim zmierzmy, „chorą przyszłości”, **celem dążeń** jest – jak określa francuski filozof – bezdena i bezkresna głębia:

W bezdennej głębi ciągle dziewiczej nieugiętości, w językach, którymi już nie mówimy lub których jeszcze nie znamy, skrywa się chora jutra. Miejsce to jest jedyne, jest ono Jednym bez imienia. Być może daje ono czemuś miejsce, ale bez najmniejszej wspa-
niałomyślności, ani boskiej ani ludzkiej. Nie obiecuje nam pewnej nawet śmierci i rozrzucenia prochów²⁰.

„Chorą jutra” zdaje się być absolutna nicość (bezpamiętność, nieświadomość) śmierci, dająca jedyną w swoim rodzaju ciszę i udrękę samotności, jaką może dać tylko wypalone *Nic* z jednoczesną niemożliwością ucieczki od pustki nicości. To, co pozostaje, to chłodne, nieme miejsca, których nie ma²¹.

Losem człowieka współczesnego zdaje się być samotność, samotność wieloraka w swoich przejawach, czasie trwania i natężeniu. Znamienne,

¹⁹ Por. A. LEŚNIAK, *Kolor przeszły...*, dz. cyt., s. 260.

²⁰ J. DERRIDA, *Wiara i wiedza...*, dz. cyt., s. 96.

²¹ Por. J. GRZYBOWSKI, *Bóg Abrahama – Bóg Derridy?* [w:] *Fenomenologia i religia*, red. M. BAŁA, M. NAPADŁO, Pelplin 2010, s. 119.

że samotność jest dziś uczuciem tak powszechnym, że – paradoksalnie – przeżywa się ją zbiorowo. Mówi się o niej wręcz jako o chorobie naszych czasów²².

Charakteryzując kondycje człowieka współczesnego, można powiedzieć, że przestrzenią jego życia jest – jak chciał Derrida – swoiste „nie-miejsce”

Ikonosfera miasta jest doskonałym przykładem semiozy nieograniczonej, w której ciągle przemiany znaczeń, odniesień, kontekstów sprawiają, że człowiek nie jest w stanie nauczyć się miasta; musi posiadać zdolność oraz umiejętność korzystania z różnych rezerwuarów znaczeń, musi się zgadzać na to, że będzie nieustannie zaskakiwany²³.

Współczesne miasto staje się – według określenia francuskiego antropologa Marca Augé – siecią *nie-miejsc*. To świat, w którym rodzi się w klinice i umiera w szpitalu, w którym mnożą się, w odmianach luksusowych lub nieludzkich, punkty przejścia i zajęcia prowizoryczne, w których rozwija się ogromna sieć środków transportu, które ze swej strony również są przestrzeniami zamieszkania, w których wielkie markety, automatyczne dystrybutory i karty kredytowe wiążą gesty „niemego” handlu, świat obiecany samotnej indywidualności, przejęcia, prowizoryczności, ulotności²⁴. Taka sytuacja zmusza człowieka do ciągłego zmieniania typów racjonalności, do uczestniczenia w semiozach, które choć posługują się tymi samymi znakami, to jednak przypisują im znaczenia wzajemnie wykluczające, do przechodzenia z jednego systemu symbolicznego w inny²⁵. Współczesna kultura karmi się postulatami Derridy, czyniąc swym celem dekonstrukcję, nieograniczoną interpretację, (jedynie) właściwą postawą,

²² Por. P. DOMERACKI, *Zgryzoty po-nowoczesne*, [w:] *Kondycja człowieka współczesnego*, red. C. PIECUCH, Kraków 2006, s. 333.

²³ P. J. ŚLIWIŃSKI, *Zagubiony i odnaleziony w nie-miejscu*, [w:] *Kondycja człowieka współczesnego...*, s. 55.

²⁴ Por. M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1993, s. 74, cyt. za: P. J. ŚLIWIŃSKI, *Zagubiony...*, dz. cyt., s. 57.

²⁵ Por. tamże, s. 57.

sama zaś zanurza się w przestrzeni *chory* (chorej przestrzeni?), różNICowanej przez różnię.

Czym w istocie jest dekonstrukcja, będąca celem kultury w wizji Jacques'a Derridy? To twórcze przemieszczenie, wyrwanie z kontekstu konkretnych fragmentów, ich przytaczanie, opatrywanie cudzysłowami, nawiasami, cytatai. Słowem, to szczepienie jednego tekstu w dowolnym miejscu. A wszystko niestymulowane i niekontrolowane przez cokolwiek i kogokolwiek (na przykład przez podmiot)²⁶. Całym tym procesem zawiaduje „różnia”, która rozprasza każde centrum, podważa wszelkie fundamenty i zasypuje wszelkie źródła²⁷. Ta potencjalna możliwość szczepienia tekstu w dowolny kontekst niszczy rozumienie tego ostatniego. Rozróżnienie na świat i tekst przestaje obowiązywać. Tekst i kontekst stają się jednorodną płaszczyzną pisania²⁸. W dekonstrukcyjnym przemieszczaniu jest jakaś niszcząca moc. Dekonstrukcyjne czytanie rzeczywistości polega właściwie nie na odczytaniu, lecz na tworzeniu tekstu niejako od nowa. Dekonstrukcja ukazuje z jednej strony aspekt rozkładu, z drugiej zaś scalania elementów. Jednak owo scalanie dokonuje się nie po to, by odczytać jakiś sens, ale by go odwlec, ponownie zdekonstruować. Demontaż, „luzowanie”, rozbiórka, i umieszczanie w nowym kontekście sprawiają, że to, co jest poddawane dekonstrukcji, przestaje być tym, czym jest. Ulega rozszczepieniu, roznicestwieniu. Staje się czymś innym, dzięki nowemu kontekstowi, kolejnemu odczytaniu, odmiennej interpretacji. W pewnym sensie, wbrew protestom niektórych badaczy²⁹, dekonstrukcja staje się destrukcją, pozostawiającą po sobie pustkę – ślad nieobecności.

Warto zauważyć, że w zasadzie nie ma takiego punktu obserwacyjnego, z którego można by ocenić dekonstrukcję. Gdyby taki istniał, byłaby nim filozofia, ale filozofia uległa dekonstrukcji.

²⁶ Por. S. WARZYŃSKI, *Jacques'a Derridy dekonstrukcja jako nowa metafizyka*, [w:] *Metafizyka wobec współczesności. Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, red. J. SOCHOŃ, D. PIĘTKA, t. 5, Warszawa 2009, s. 159–160.

²⁷ Por. H. PERKOWSKA, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 232.

²⁸ Por. B. BANASIAK, *Filozofia „końca filozofii” Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997, s. 108.

²⁹ M. P. MARKOWSKI, *Efekt inskrypcji, Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 25.

Dekonstrukcja, zatem sama dowodzi swojej słuszności i kulturze odrzucenia dostarcza duchowych listów uwierzytelniających, dostarcza dowodu, że „nie jest ona z tego świata” i przychodzi, by ów świat osądzić. [...] Podobnie jak pop, który szybko staje się oficjalną kulturą państwa postmodernistycznego, tak też kultura odrzucenia staje się oficjalną kulturą postmodernistycznego uniwersytetu³⁰.

Wydaje się, że na pytanie o to, co zaproponował Derrida w miejsce kulturowego celu, należałoby odpowiedzieć NIC. Pustkę po celu zdaje się wypełniać nicość, która stwarza pozory, że jest czymś. Filozofia Derridy przypomina trochę doświadczenie spotkania z bańką mydlaną: gdy się czyta jego teksty, powstaje kolorowa, połyskująca bańka, która błyszczy się, obraca, intryguje. Czytelnik jest zafascynowany, zahipnotyzowany, oczarowany – jest w twórczości Derridy jakiś czar – gdy jednak zamyka się książkę, ów czar pryska, a mydliny przeciekają przez palce. Zrozumiała wydaje się więc taka ocena filozofii Derridy, w której stwierdza się, że bez względu na to ile czaru lingwistycznego tchniemy w derridiańskie idee, to prędzej czy później musi on prysnąć pod zimnym dotykiem filozofii i odsłonić tę czarodziejską lampę w jej właściwej postaci – jako mimo wszystko porażkę racjonalności i paraliż myślenia³¹.

2. Język jako rzeczywistość – tekst jako świat

Derrida, negując metafizykę i podważając istnienie źródłowego sensu, sprawia, że rzeczywistość staje się nierozstrzygalna. Jej istotą jest bowiem gra nietożsamości i wewnętrznego rozchwiania. Nic zatem nie jesteśmy w stanie powiedzieć na jej temat. „Nic” w tym sensie, że wszystko, co metafizyka mówi o rzeczywistości jest zupełnie do niej nieadekwatne. To, co metafizyka nazywa obecnością jest jedynie „śladem” – śladem po nieobecności. Co zatem pozostaje? Zgodnie z koncepcją francuskiego myśliciela,

³⁰ R. SCRUTON, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, tłum. J. PROKOPIUK, J. PRZYBYŁ, Łódź-Wrocław 2006, s. 181.

³¹ POR. A. BIELIK-ROBSON, *Obietnice i wymówki: Derrida i aporia podmiotowości*, [w]: *Derrida Adirred...*, dz. cyt., s. 119.

pozostaje język. On jest jedyną dostępną realnością. Nie ma stałych jakości bytu, substancji i innych „metafizycznych złudzeń”. Jest tylko język, a właściwie pismo³². Świat nie jest przedmiotem ciekawym, bo nie można do niego dotrzeć. Nie mamy dojścia do rzeczywistości samej w sobie, gdyż znajdując się w nieustannym ruchu, nie posiada ona w sobie nic stałego. Przedmiotem zainteresowania Derridy jest język, któremu przypisano właściwość uobecniania rzeczywistości. Demaskator metafizycznych iluzji przekonuje, że język zmusza do myślenia w określony sposób. Świat widzimy jako racjonalny, intelligibilny, sensowny, możliwy do wyrażenia w języku nie dlatego, że właśnie taki jest, ale dlatego, że posługujemy się takim (metafizycznym) a nie innym językiem. Nie jest to kwestia organizacji rzeczywistości, ale struktury języka. Język bowiem determinuje rzeczywistość³³.

Derrida jest świadomy, że podjęta przez niego misja wyzwolenia kultury z błędu metafizycznego „centryzmu” nie jest łatwa z tej racji, że w człowieku tkwi głęboko „pokusa esencjalizmu”³⁴. Jak wyjaśnia Derrida w kontekście swojej „gramatologii”, pokusa ta ma źródło w gramatycznej, podmiotowo-orzecznikowej strukturze języka, strukturze centrycznej (podmiot) i porządkującej (orzeczenie). W tę strukturę „wpisuje się” ludzka wola porządku i władzy, czyli wola „posiadania” języka wykorzystywana w filozofii i polityce. Człowiek ulega tej pokusie, gdy nie podda refleksji praktyki językowej i nie rozpozna „pułapki gramatyki”

Refleksja francuskiego filozofa to próba przekonania, że język jest gąszczem rozmaitych kreacji-interpretacji, pozbawionych przedmiotowych odniesień. Stanowi on strukturę autonomiczną i autoteliczną, a zarazem polisemiczną, podporządkowaną poetyce różni, zmierzającą do rozpleniania sensów. W tym kontekście wszystkie klasyczne teksty filozoficzne jawią się nie jako teksty, lecz metateksty – aprioryczne (esencjalistyczne) totalizacje przypadkowych gier językowych. Zdaniem Derridy, nadanie

³² Zob. szer. C. JOHNSON, *Derrida*, tłum. J. HOŁÓWKA, Warszawa 1997, s. 56–57, a także M. TYCZYŃSKA, *Czytanie czytania. Na marginesach pism Jacques'a Derridy*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. MAŁCZYŃSKIEGO I R. WŁODARCZYKA, Wrocław 2005, s. 54.

³³ Por. S. WARZYŃSKI, *Jacques'a Derridy dekonstrukcja...*, dz. cyt., s. 152.

³⁴ Por. J. DERRIDA, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk filozoficznych*, [w:] tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. KŁOSIŃSKI, Warszawa 2004, s. 485.

im rangi systemów myślowych, rzekomo odwzorowujących transcendentną rzeczywistość w jej istocie, przenosi je automatycznie w sferę polityki i sankcjonuje przemoc społeczną: dominację „esencji” nad tym, co jednostkowe, a co jest jedynie „cieniem” i niedoskonałą realizacją tej esencji³⁵.

W ramach filozofii klasycznej język a wraz z nim pismo są pojmowane zgoła odmiennie. Język bowiem jako system znaków nie może być odniesiony wyłącznie do świadomości i świadomościowego przeżywania sensów, ale ostatecznie do bytu, który w akcie poznania jest aspektywnie znaczoną rzeczą. Język, byt i myśl stanowią – w tej koncepcji – nierozzerwalną całość i filozoficzne rozumienie ludzkiego języka może stać się zrozumiałe jedynie w kontekście tych trzech integralnych płaszczyzn³⁶. Język wiąże się z samym faktem jego używania, tj. z aktem mówienia. Podstawową jednostką wypowiedzeniową jest zdanie będące znakiem sądu jako aktu poznawczego. W zdaniu aktualizuje się możliwość łączenia się rozmaitych części mowy. Każda część mowy jest ze swej natury znakiem, a więc jest związana zarówno ze znaczoną „rzeczą”, jak i adresatem, któremu jest przyporządkowany sam znak. Nie można jednak rozerwać obu tych funkcji, gdyż wówczas język przestałby być tym, czym jest ze swej natury, tj. systemem znaków³⁷.

Powołaniem filozofii – w tym ujęciu – jest badanie całej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i wypracowanie koncepcji bytu, która wychodzi poza wysuwane przez różne nurty filozofii zakaz: *quod super nos, nihil ad nos* (to, co ponad nami, nie ma dla nas znaczenia). Filozofia bytu stawia pytanie o całość rzeczywistości i poszukuje realnych przyczyn, nie ograniczając się jedynie do badania języka. Wypływa to z samej natury metafizyki, która uznając doniosłość (uporządkowanego i sformalizowanego) języka, nie zatrzymuje się przy nim, lecz stawia pytanie o byt³⁸.

³⁵ H. KIEREŚ, *Postmodernizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 8, Lublin 2007, s. 387–391.

³⁶ Por. M. A. KRAPIEC, *Język jako system znaków i jego aspekty kreatywne*, [w:] *Tenże: Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 10.

³⁷ Por. M. A. KRAPIEC, *Podmiotowe i przedmiotowe czynniki używania języka*, [w:] *Język i świat...*, dz. cyt., s. 129.

³⁸ H. KIEREŚ *Postmodernizm: człowiek bez celu*, [w:] *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. MARYNIARCZYK, K. STĘPIEŃ, P. GONDEK, Lublin 2008, s. 496.

Zdaniem Derridy natomiast, język winien odzwierciedlać wielość. Powstaje on wraz z naszym myśleniem, jest dynamicznym ergonem, który myśli razem z nami. Dlatego niemożliwe jest metafizyczne istnienie. Cechą charakterystyczną w koncepcji francuskiego autora jest językowa swoboda. Język podlega temu, co różne, chaotyczne, niejednoznaczne. Chodzi o to, by nie tyle zrozumieć świat, ile odwlec jego narzucające się znaczenie. Wszelka jednoznaczność zabija i unieruchamia myślenie ludzkie. Dzieje się tak, ponieważ świat jest tekstem. Każdy tekst może funkcjonować w różnych kontekstach, zmieniać swą przynależność, oscylować między różnymi gatunkami, kołysać się między rozlicznymi sensami. Filozofia jest, więc zawsze w trakcie przemieszczania, jest nieustannie dekonstruowana. Wszystko, co jest podlega zawieszeniu, odwleczeniu, przekreśleniu. Przekreślone słowo „jest” to szczególny znak tego sposobu myślenia – znak ostatecznego porzucenia rzeczywistości, a także porzucenia klasycznego modelu dyskursu. Dekonstrukcja jest swoistym przekroczeniem filozofii, wykroczeniem poza jej ramy, jest projektem filozoficznym z natury przeciwstawnym filozofii klasycznej³⁹

Sianie niepokoju wobec pojęć fundujących całe dzieje filozofii, ich dezorganizowanie, to nie jest robota filologa czy klasycznego historyka filozofii. Jest to niewątpliwie, wbrew pozorom, najzuchowalsza próba wykroczenia poza tę filozofię. Owo wyjście „poza filozofię” jest znacznie trudniejsze do pomyślenia, niż to sobie powszechnie wyobrażają ci, którym się zdaje, że dokonali tego od dawna z kawaleryjską swobodą, a którzy w większości są pogrążeni w metafizyce całym korpusem dyskursu, jaki mieli rzekomo od niej oddzielić⁴⁰.

Żadne wyrażenie nie ma tożsamego, nawet względnie stałego sensu. Każde słowo zawiera otwarcie ku wielu sensom, ku wielu różnym możliwościom. Nie ma trwałych sensów, jest tylko pisanie jako gra bez reguł

³⁹ Por. tamże, s. 155.

⁴⁰ J. DERRIDA, *Ousia i gramme...*, dz. cyt., s. 491.

i zasad, bez początku i końca. Gra, której istotą jest absolutna dowolność. Proces bez końca i bez celu. Pisanie, które ku niczemu nie zmierza.

Takie rozumienie filozofii wyklucza jakikolwiek aspekt poznawczy. Filozofia niczego nie poznaje, ponieważ niczego poznać nie może, nie ma bowiem przedmiotu jej poznania. Jest tylko pismo, w którym sens nie jest odkrywany, ale tworzony. Istotą tego sensotwórczego procesu jest rozplenianie. Rozplenienie nie jest jednak prostą wieloznacznością, jest czymś w rodzaju gry uzupełnień, podstawień. Gry rozrzucania i rozpraszenia. Dzielenia i tworzenia zupełnie nowych sensów. Nieustannego ich przemieszczania i rozsiewania. Rozplenianie nie jest ruchem zmierzającym do jednej określonej interpretacji czy skończonego rozumienia. To nieustanne rozpraszenie, przemieszczanie, sianie, niekontrolowane szczepienie się splecionych pasm samopiszącego się pisma. To nieskończone interpretowanie i nieprzerwany ruch sensu⁴¹.

Derrida swoją dekonstrukcją otwiera więc drogę, która nigdy się nie kończy, nigdzie się nie zaczyna i nigdzie nie prowadzi. Drogę, w której liczy się samo wędrowanie. To ono jest jedynym 'celem' Stąd wszystko ogarniająca praktyka „pisanie-czytania”, zostawiania śladów i ich interpretowania. Stąd gra i zabawa bez reguł i zasad, bez ograniczającego *logosu*, a jedynie w zgodzie z własną praktyką wytwórczą⁴².

Wydaje się, że jedną głównych z racji, dla których kategoria celu straciła rację bytu w kulturze Derridy jest, całkowicie odmienna od klasycznej, koncepcja filozofii. Filozofia klasyczna jest wiedzą autonomiczną o własnym przedmiocie i właściwej mu metodzie, posiada charakter racjonalny (naukowy), uzyskana jest za pomocą naturalnych zdolności człowieka, zabezpieczających w dostateczny sposób jej poznawczą prawomocność. Dotyczy tego, co podstawowe i zasadnicze, ujmuje jego istotę i konieczne uwarunkowania. Przedmiotem refleksji jest byt, świat realnie istniejący.

⁴¹ Por. B. BANASIAK, *Filozofia „końca filozofii”...*, dz. cyt., s. 122–129.

⁴² S. WARZYŃSKI, *Jacques'a Derridy dekonstrukcja...*, dz. cyt., s. 161.

Filozofia zmierza do poznania ostatecznych racji jego istnienia i ukształtowania tego, co jest.

Dla Derridy rozumienie filozofii jest radykalnie inne. Jeśli rzeczywistość jest z gruntu nieczytelna, nie ma w niej żadnej mądrości, to filozofia nie może być jej umiłowaniem. Filozofia staje się w tym ujęciu sposobem bycia człowieka w świecie poprzez usensownianie świata, poprzez szczególną orientację własnej samoświadomości. Jest ekspresją podmiotu, sposobem osławiania świata czy raczej osławiania się ze światem. Filozofia wedle tej koncepcji to światopogląd, ogólna postawa życiowa, sztuka bycia.

Dotychczasowe poszukiwania prawdy przekształcają się w interpretacje tekstów, wielkie metanarracje kultury, w których były tworzone zasady jej rozumienia i legitymizacji, zastąpione zostają mikronarracją, zdominowanymi chwilą, codziennością, konkretnością, zaś filozofia przyjmuje na siebie jedynie praktyczną rolę podtrzymywania konwersacji, a nie sięgania ku temu, co idealne i absolutne⁴³.

W świetle derridiańskiej koncepcji człowiek jawi się jako byt „językowy” czy „tekstualny”, a jego autentycznym i źródłowym antropologicznie sposobem bytowania w świecie jest „pisanie”. Można powiedzieć, że człowiek „pisze się” w świecie, spontanicznie kreując znaki. Każda taka kreacja jest interpretacją, w której tekst (język) równoważy się z kontekstem (światem). Skoro świat to nasze językowe ekspresje czy interpretacje, a nieustannie zagraża nam „pociąg do metafizyki”, jedyną metodą ochrony dyskursu przed esencjalizmem jest dekonstrukcja. Zmierza ona do notorycznego rozłączania znaków, likwidowania wszelkiego porządku wnoszonego przez gramatykę, znoszeniu opozycji i dystynkcji: prawda-falsz, dobro-zło, męski-żeński, swój-obcy, ja-ty, a ostatecznie na niekończącym się „różnicowaniu tekstu” i demaskowaniu ukrytej w nim metafizyki.

Z chwilą zniesienia opozycji binarnych oraz usunięcia wyraźnej polaryzacji stanowisk, w miejsce dualizmu pojawia się pluralizm. Pluralizm rozumiany jako

⁴³ A. SZAHAJ, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001, s. 7.

pewnego rodzaju normatywne żądanie rezygnacji z poszukiwań prawdy na rzecz wielopostaciowej różnorodności. Właśnie taki pluralizm wkracza we wszystkie dziedziny naszego życia, począwszy od sfery metafizycznej i gloryfikacji chaosu, przez aksjologiczną i zagubienie w sferze znaczeń i wartości, aż po polityczną, kiedy próbuje się podnosić wielość do rangi dogmatu⁴⁴.

Zniesienie opozycji binarnych sprawia, że orientacja w rzeczywistości jest utrudniona. Gdy bowiem dualizm zostaje zniesiony, traci się kierunek, a tracąc kierunek, traci się cel.

Sposób myślenia Derridy, zresztą z założenia samego autora, jest odległy od propozycji klasycznych. W nich ostatecznym punktem odniesienia jest realna rzeczywistość i Absolut, którego przygodny świat się domaga. Francuski myśliciel natomiast na pierwszym miejscu stawia mityczne pismo jako teren wszelkiego rodzaju dekonstrukcyjnych, niszczących semantyczną narrację działań. Świat staje się otwarty, płynny i niejednorodny. Miejsce rzeczywistości zajmuje tekst, któremu piszący i czytający nadają całościowy sens. Kultura jest dla Derridy autoteliczną, niewymagającą odniesienia do rzeczywistości, anarchistyczną kreacją sensów, rodzajem zabawy lingwistycznej⁴⁵. Prawdy kulturowe stają się tekstowym produktem. Filozofia przestaje być kwestią medytacyjnego kontaktu z rzeczywistością czy fenomenologicznego powrotu do rzeczy samych w sobie, staje się tylko i wyłącznie kwestią gry strategii i przygody. Nie ma w niej miejsca na poznawanie, odczytywanie, odkrywanie czy kontemplowanie świata. Dekonstrukcja porzuca więc rzeczywistość i samą filozofię.

Derridiańska myśl sprawia, że zmieniają się koncepcja i zadania filozofii – staje się ona literaturą, swoistym pisarstwem⁴⁶. Filozof już nie doszukuje się ostatecznych racji w wyjaśnianiu rzeczywistości. Co więcej, realnie istniejący świat w ogóle nie jest przedmiotem zainteresowań filozofa.

⁴⁴ Tamże, s. 6.

⁴⁵ Por. HENRYK KIEREŚ, *Postmodernizm: człowiek bez celu...*, dz. cyt., s. 435–446.

⁴⁶ Zob. szerzej: J. DERRIDA, „*Ta dziwna instytucja zwana literaturą*” Z Jacques’iem Derridą rozmawia Derek Attridge, tłum. M. P. MARKOWSKI, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. NYCZ, Gdańsk 2000, s. 71.

Przeorientowaniu ulega także stosunek do języka – przestaje on być narzędziem a staje się przedmiotem filozofii. Świat języka zaczyna być traktowany jak świat rzeczy. Dualizm, który żył we wszystkich dziedzinach życia człowieka i gwarantował orientację na cel, zostaje zniesiony. Negując filozofię klasyczną, Derrida odrzucił **przestrzeń, w której można pytać o cel**. Skutkiem takiej postawy jest wyeliminowanie celu i przyczyny celowej z dyskursu o kulturze. Z chwilą zaś, gdy przyczyna celowa przestaje odgrywać główną rolę w filozoficznej refleksji, kultura celu przestaje mieć rację bytu.

Jednak w kontekście wyjaśniania celowościowego okazuje się, że zaproponowana przez Derridę dekonstrukcja ostatecznie ujawnia swe celowe uwikłanie. Wydaje się ona strategią celową o tyle, że nadaje ruch wszystkiemu, co się dzieje, wyznacza pewien rytm, zaprasza do nieustannego przemieszczania. Celem jest odwlekanie sensu. Derridiańska propozycja jest wynikiem przekonania o tym, że nie mamy dostępu do rzeczywistości, człowiek nie ma stałej natury – nieustannie się staje, a tym, co nim rządzi, jest język wyznaczający horyzont ludzkiego poznania.

Nie ulega wątpliwości, że Derridę można odczytać w metafizycznych kategoriach⁴⁷. Nie wydaje się jednak, żeby można było nazwać go metafizykiem – czym innym jest bowiem odczytanie francuskiego myśliciela w metafizycznym kluczu, a czym innym zamierzone uprawianie metafizyki. Dekonstrukcja jest niejako „nową metafizyką” nie w tym sensie, że niczym nie różni się od metafizyki tradycyjnej, ale w tym sensie, że stanowi (i tu ujawnia się swoista porażka Derridy) jedną, ostateczną, całościową wizję filozofii i rzeczywistości, zbudowaną na całkiem nowym myśleniu. Myśleniu nie z zasadą tożsamości, ale z zasadą różnicy. To filozofia, której istotą jest ciągle przekraczanie granic, ruch i gra znaczeń. Filozofia, która w zasadzie przestaje być filozofią⁴⁸.

Wyjątkowość i swoisty fenomen filozofii Jacques’a Derridy polega na tym, że stworzył on koncepcję, w której daje się zmieścić wszystko. Oczywiście wszystko poza obecnością i tradycyjnymi kategoriami filozofii

⁴⁷ Zob. szerzej: H. PERKOWSKA, *Bóg filozofów XX wieku*, Warszawa 2001, s. 394–425 oraz H. PERKOWSKA, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 271–272.

⁴⁸ Por. S. WARZYŃSKI, *Jacques’a Derridy dekonstrukcja...*, dz. cyt., s. 169–171.

klasycznej. Przyjmując „nową metafizykę” Derridy, decydujemy się na życie przepełnione ulotnością. Rzeczywistość, świat człowiek, kultura przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie. Tym, co jest najistotniejsze staje się całkowita ulotność sensu.

3. Konsekwencje braku celu we współczesnej kulturze

Derrida, pozbywając się racjonalności, kwestionując obecność *logosu*, zgadzając się na sprzeczność, źródłową nietożsamość, sprawia, że filozofia przestaje być filozofią. Zwątpienie w możliwość poznania świata i człowieka, zakwestionowanie istnienia prawdy i możliwości jej poznania, atmosfera wszechogarniającego sceptycyzmu owocuje ostatecznie zniszczeniem tego, co w człowieku najbardziej fundamentalne, a więc zniszczeniem myślenia⁴⁹. Wszystko to doskonale charakteryzuje postmodernizm i tym samym wpisuje się w postmodernistyczną krytykę metafizyki. Derridiańskie idee bez trudu odnajdujemy w myśleniu drugiej połowy XX wieku.

Epoka współczesna, którą nazywa się często „apologią pluralizmu”, „erą postmodernizmu”, kładzie nacisk na wielość, wieloznaczność, nieokreśloność. Podstawowym atrybutem obecności człowieka w świecie staje się pluralizm poglądów. Wydaje się, że źródłem takiego stanu rzeczy jest m.in. postmodernistyczna refleksja nad kulturą, w którą wpisuje się myślenie prezentowane przez Derridę. Niewątpliwie

Jest w derridiańskiej metafizyce obecności coś niepokojącego, co zapewne odpowiada naszym czasom, duchowi niepewności i rozczarowania zarówno w stosunku do nauki, jak i wszelkiego typu ideologii. Nie ma dziś wiary w trwałość prawd lub wartości, w ostateczne racje. Nie cierpimy dogmatów i apodyktycznych tez⁵⁰

Analizując kulturę współczesną należy mieć na uwadze fakt, iż nie jest ona zjawiskiem jednorodnym. Istnieje wielość i różnorodność kultur,

⁴⁹ Por. tamże, s. 170.

⁵⁰ B. SKARGA, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 26.

możemy mówić o *wielokulturowej współczesności*, w której *inność rozprzestrzenia się tak szybko, a rolę kulturowych i społecznych korzeni przejmują anteny satelitarne i łączy światłowody*⁵¹. Owa złożoność, wielobarwność są charakterystyczne dla kultury współczesnej. Warto zauważyć, że z jednej strony mamy do czynienia z ogromną różnorodnością kultur, z drugiej zaś strony z procesem globalizacji, która dąży do unifikacji i zniwelowania wszelkich różnic, by stworzyć globalną wioskę⁵². Różnice upowszechniają się tak szybko, że przestają różnicować. Nie ma już dzisiaj kultur zwartych, zamkniętych w sobie i gmachu własnych wartości, niemal nieświadomych egzystencji systemów odmiennych należących do innych kultur. Dziś cywilizacje przemieszczają się i mieszają, dalekie ludy i plemiona spotykają się, a ich poglądy żyją obok siebie, w politeizmie wartości, znaczeń tradycji, obyczajów i instytucji. Nie może być inaczej, jeśli kultura rozpajana jest przez prawo różni, a dekonstrukcja pozwala dowolnie umieszczać rozmaite konteksty.

Mówiąc o globalizacji, należy dostrzegać jej dwa wymiary. Cechuje ją zarówno integracja, jak i rozproszenie, uniwersalizacja i partykularyzacja. Bynajmniej nie tworzy ona jednolitej kultury, ale daje do dyspozycji wiele odmiennych wyborów i kombinacji. Cytowany przez autora *Kłopotów z kulturą* badacz kultury U. Hannerz pisze:

Ludzie w moim ulubionym nigeryjskim mieście piją coca-colę, ale piją też burukutu; dzięki telewizorom oglądają *Aniolki Charliego* i grają na bębnach muzyków Hausa. Mam wrażenie, że system światowy, bardziej niż prowadząc do masowej homogenizacji kultury na skalę globalną, zastępuje jedno zróżnicowanie innym;

⁵¹ W. J. BURSZTA, W. KULIGOWSKI, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa 2005, s. 14.

⁵² Termin ten został wprowadzony pod koniec lat sześćdziesiątych przez Marshalla McLuhana w jego pracy *Zrozumieć media*. Opisuje on trend, w którym masowe media elektroniczne obalają bariery czasowe i przestrzenne, umożliwiając ludziom komunikację na masową skalę. W tym sensie glob staje się wioską za sprawą elektronicznych mediów. Zob. M. McLuhan, *Zrozumieć media: przedłużenia człowieka*, tłum. N. SZCZUCKA-KUBISZ, Warszawa 2004

nowe zróżnicowanie opiera się na relatywnie większym stopniu wzajemnych powiązaniach i w mniejszym na autonomii⁵³.

Czyż w istocie nie jest to dekonstrukcyjne zastępowanie jednych treści innymi, umieszczanie w nowych kontekstach zastanych znaczeń, nieustanne odwleknięcie jednego, ostatecznego sensu? Derridiański intertekstualizm i antylogocentryzm implikują pojmowanie kultury jako niekończącego się procesu majsterkowania zastanymi znaczeniami i tekstami po to, aby za pomocą nowych metafor tworzyć nowe teksty i nowe znaczenia.

Obecnie przyszło nam żyć w metakulturze nowości⁵⁴, w której możliwości lokalnego odtwarzania znaczeń tracą rację bytu, stają się niecelowe. W jej obrębie kultura tworzy własne kopie, za wszelką cenę stara się uzyskać status nowości, być na czasie, spełniać pragnienia ludzi. Wiąże się z tym komercjalizacja, która staje się komercjalizacją wszystkich doznań człowieka. Komercyjne sieci zaszczepiają i podsycają w człowieku żądę posiadania, gdyż nieodłącznie wiąże się ona ze sprzedażą. *Posiadać oznacza posiadać najnowszą wersję przedmiotu służącego „obsłużeniu” którejś ze sfer życia*⁵⁵. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na kondycję człowieka „a jest to kondycja *homo consumens* – bezmyślnego i nieopanowanego konsumenta, którego **jedynym celem** jest coraz więcej mieć, coraz więcej używać i coraz więcej znaczyć⁵⁶.

Z konsumpcjonizmem łączy szybkie tempo i prędkość kultury współczesnej.

⁵³ J. CLIFFORD, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. DZIURAK, J. IRACKA, E. KLEKOT, M. KRUPA, S. SIKORA, M. SZNAJDERMAN, Warszawa 2000, s. 24–25.

⁵⁴ Współczesna kultura w tym sensie jest metakulturowa, że dzięki masowym mediom jakikolwiek wytwór kulturowy, który się pojawia, nigdy nie jest tworzony jako odrębny element, ale już w punkcie wyjścia stanowi część symultanicznej całości. To kultura, która nieustannie wytwarza warunki ku temu, by komentować i projektować kolejne poziomy własnej ekspansji. Zob. szerzej: *Metakultura, w której żyjemy*, [w:] W. J. BURSZA, W. KULIGOWSKI, *Sequel...*, dz. cyt., s. 17–43.

⁵⁵ ,Tamże, s. 20.

⁵⁶ Por. P. DOMERACKI, *Zgryzoty po-nowoczesne...*, dz. cyt., s. 329.

W niestabilnym świecie płynnej nowoczesności, w którym formy niemal nigdy nie zachowują swego kształtu na tyle długo, by wzbudzić zaufanie i zakrzepnąć, zyskując trwałą wiarygodność [...], lepiej iść niż siedzieć, lepiej biec, niż iść, a jeszcze lepiej – surfować⁵⁷

Kultura współczesna sytuuje się w rzeczywistości, której cechami są się prędkość, szybkość, przyspieszenie, wzrastające tempo. Wszyscy zdajemy się surfować w nieznanie. Trafne zdają się gorzkie słowa Milana Kundery: *szybkość jest formą ekstazy, którą rewolucja techniczna złożyła człowiekowi w darze*⁵⁸. Kategorią postrzegania świata i człowieka staje się natychmiastowość, rozumiana nie jako doświadczenie czasu, lecz raczej doświadczenie drugiego człowieka, zdarzenia, przedmiotu w perspektywie miary czasu. Tym doskonalsze, nowocześniejsze takie doświadczenie, im mniej czasu zajmuje. P. Śliwiński zaznacza:

Kryterium ciągłej gotowości stawiane wytworom technologii, zostaje w wielu obszarach przeniesione także na człowieka odczytywanego w strukturach ekonomicznych, politycznych czy społecznych⁵⁹

Znowu ujawnia się współbrzmienie współczesnych tendencji z myślą Derridy, która wszakże ulotność i niestałość czyni najistotniejszym wymiarem ludzkiego życia. Liczy się ruch, który gwarantuje bez ustanku przeprowadzana dekonstrukcja. Nic innego nie-ma-znaczenia. Wszystko podlega prawu różni: grze czasowego odwlekania i antycypacji. Świat utracił cechy trwałości, jest otwarty na zmianę i tej zmiany się domagający. Jak pamiętamy, Derrida wielokrotnie przekonywał, że wszystko (z dekonstrukcją na czele) jest czymś, co się wydarza, a w obliczu płynnych form i zmiennych znaczeń, stały i pewny jest jedynie sam ruch⁶⁰.

⁵⁷ Z. BAUMAN, *Razem osobno*, Kraków 2003, s. 113.

⁵⁸ W. J. BURSZTA, W. KULIGOWSKI, *Sequel...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁹ P. J. ŚLIWIŃSKI, *Zgubiony i odnaleziony w nie-miejscu*, [w:] *Kondycja...*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁰ Skądinąd ciekawe jest to, jak radykalnie różne wnioski z faktu istnienia ruchu w świecie wyciągnęli Arystoteles i Derrida. Dla pierwszego z nich ruch nieodłącznie wiązał się z celowym aktualizowaniem się formy substancjalnej każdego bytu. Natomiast

Warto zauważyć, iż „zasługą” wzrostu prędkości w kulturze jest uwolnienie człowieka od konieczności przeprowadzania refleksji na temat świata i swojego w nim miejsca. Wzrost ten wspiera również wysiłki epoki, która chce być przede wszystkim epoką zapomnienia. Zależność pomiędzy szybkością z zapomnieniem można ująć następująco:

Istnieje tajemna więź między powolnością a pamięcią, między szybkością a zapomnieniem. [...] stopień powolności jest wprost proporcjonalny do siły pamięci; stopień szybkości jest wprost proporcjonalny do siły zapomnienia⁶¹.

Współczesny człowiek, przemieszczając się stale z jednego punktu do drugiego, budując swoje życie na krótkich epizodach, musi posiadać umiejętność stałego oczyszczania pamięci. Żyjąc w doraźnych relacjach, koncentruje się na terażniejszości. Przeszłość – a więc i pamięć o niej – stanowi zbędny i męczący ciężar. Zygmunt Bauman zauważa, że

w dzisiejszym myśleniu o kulturze na pierwszy plan wysuwa się umiejętność zapominania, czyli odwrotność uczenia się. Przez umiejętność zapominania rozumie się tutaj zdolność wymazywania tablicy, otwierania terenów i oczyszczania gruntu dla nowych rzeczy, a także przyspieszenie stwarzania się dóbr kulturowych⁶².

Liczy się tu i teraz, terażniejszość, nikt nie chce pielęgnować wspomnień. Jakże mogłoby być inaczej, skoro łonem, z którego wszystko powstało, „arcy-źródłem” jest derridiańska *chora*, która w gruncie rzeczy okazuje się pełnią pustki i absolutną nicością.

francuski myśliciel pojmował go zupełnie odmiennie: jako skutek urzeczywistniania się bezcelowej dekonstrukcji.

⁶¹ M. KUNDERA, *Powolność*, tłum. M. BIĘCZYK, Warszawa 1997, s. 26.

⁶² *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*, red. A. ZEIDLER-JANISZEWSKA, Warszawa 1997, s. 62–63.

Światło nocne, a zatem coraz bardziej mroczne. Przyspieszmy kroku, aby skończyć: mając na uwadze trzecie miejsce, które mogłoby być bardziej niż arcy-źródłowe, miejsce najbardziej anarchiczne i anarchizowalne ze wszystkich, nie Wyspa ani Ziemia Obiecana, lecz pustynia – i nie pustynia objawienia, ale pustynia na pustyni, ta, która czyni możliwą, otwiera, draży tę drugą i przydaje nieskończoności⁶³

Derrida, kreśląc tło wszelkiej egzystencji posługuje się metaforą pustyni. Ukazuje nam *przestrzenność bez twarzy, a zatem przestrzenność bez kultury lub przed kulturą*⁶⁴ – miejsce bez historii i bez pamięci. Nie dziwi więc postawa współczesnego człowieka, który nie chce pamiętać, liczy się bowiem tylko „tu i teraz”. Nie ma czasu na „pamiętanie”, gdy podstawową kategorią jest natychmiastowość, a z każdą chwilą nadchodzą kolejne treści i otwierają się coraz to nowe konteksty.

Poza szybkim tempem i kultem nowości cechą specyficzną dla kultury współczesnej jest postulat tolerancji przenikającej niemal wszystkie dziedziny życia ludzkiego. Z pewnością tolerancja i jej sprzeczności stanowią problem uniwersalny w tym podstawowym sensie, że narzuca się on dziś sumieniu, a także prawodawstwu z nieznaną dotychczas natarczywością⁶⁵. Ważne, by zdać sobie sprawę z tego, że tolerancja, w dzisiejszym rozumieniu, niesie ze sobą sprzeczności. Owo specyficzne rozumienie tolerancji ujawniła m.in. jedna ze spraw rozpatrywanych przez Trybunał Konstytucyjny dotycząca krzyży w klasach szkolnych. Jeżeli w klasie 30 osobowej jeden z uczniów nie życzy sobie obecności krzyża, pozostałych 29 musi mu ustąpić w imię tolerancji⁶⁶. Niejednokrotnie uwzględnianie odmienności oznacza rezygnację z preferowanego przez innych sposobu życia. Czyż nie jest to zaprzeczenie idei tolerancji? W wielu przypadkach mamy dzisiaj do czynienia z przymuszaniem do tolerancji, *nota bene* – w imię poszanowania wolności.

⁶³ J. DERRIDA, *Wiara i wiedza*, [w:] J. DERRIDA, G. VATTIMO, *Religia...*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁴ B. SKARGA, *Ślad i obecność...*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁵ W. J. BURSZTA, W. KULIGOWSKI, *Sequel...*, dz. cyt., s. 128.

⁶⁶ Por. *Cywilizacja u progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. LIBICKI, Poznań 2003, s. 18.

Warto zwrócić uwagę na trudności w realizowaniu się tolerancji w życiu codziennym:

O ile łatwo jednak jest intelektualnie potępiać nietolerancję, jakże trudno jest się jej przeciwstawić na płaszczyźnie praktycznej, jak trudno wpajać zrozumienie innych konwencji życia własnym dzieciom w obliczu zdarzeń, które niekiedy wymykają się racjonalnej analizie⁶⁷

Rozdźwięk między praktyką a teorią rodzi pytanie: czy postulat bezwzględnej tolerancji jest w ogóle realizowalny? Czy raczej pozostaje on jedynie po stronie pustych deklaracji?

Z ideą tolerancji nieodłącznie wiąże się apoteoza indywidualizmu. Nowoczesnego (czy raczej ponowoczesnego) człowieka charakteryzuje silne poczucie niezależności i odrębności osobistej, we wszelkich możliwych obszarach manifestuje on swoją wolność: *wszystko nazywa swoją wolnością, wolnością samostanowienia i samokontroli, i wolność tę najwyżej sobie ceni*⁶⁸. Można jednak przypuszczać, że dzisiejsze rozumienie wolności jest niepełne. Akcentuje bowiem jedynie negatywną treść tego pojęcia, podkreślając, że wolność jest przede wszystkim niezawisłością, niepodległością, niezależnością. Jest to więc wolność rozumiana jako „wolność od czegoś” Tymczasem nie można pomijać drugiego wymiaru wolności, którym jest „wolność do czegoś”, wyrażająca się w otwarciu na przyjęcie czegoś, co jest wolne. Wolność jest tu otwarciem na inne dobra czy wartości, otwarciem, które jest chceniem, możliwością wyboru lub samym wyborem czy decyzją. Każde z tych ujęć ujawnia coś innego z zawartości idei wolności, jednak oba składają się na jej pełny obraz⁶⁹. Nie należy zapominać, że wolność zawsze powinna wiązać się z prawdą⁷⁰.

⁶⁷ W. J. BURSZTA, W. KULIGOWSKI, *Sequel...*, dz. cyt., s. 130.

⁶⁸ P. DOMERACKI, *Zgryzoty po-nowoczesne...*, dz. cyt., s. 328.

⁶⁹ Zob. szer. J. KROKOS, *O wolności i prawdzie*, Warszawa 2000.

⁷⁰ Na konsekwencje poddania się woli i uczynienia wolności celem naszego działania wskazuje Jan Krokos w cytowanej powyżej książce, przytaczając mit o Dedalu i Ikarze. Mit ten unaocznia sens wolności, jej wewnętrzną naturę, a wraz z tym i jej granice.

Współczesne, połowiczne rozumienie wolności i gloryfikacja tolerancji są konsekwencją przekonania, że nie ma jednej prawdy, jednego dobra, które jest celem dążenia wszystkich ludzi. Prawda absolutna została zastąpiona absolutną wolnością.

Na długiej osi historii między biegunami tyranii i chaosu wolność w cywilizacji zachodniej zajęła wyjątkowo ważne miejsce. W znacznym stopniu tę cywilizację stworzyła⁷¹.

Dzisiaj podkreśla się coraz bardziej polityczny i demokratyczny wymiar wolności. Ortega y Gasset zauważa, że demokracja zamienia społeczeństwo w masę, która niczym rozkapryszone dziecko uważa, że mu się wszystko należy⁷².

Świat stał się prawem człowieka i wszystko przemieniło się w prawo: pragnienie miłości w prawo do miłości, pragnienie szczęścia w prawo do szczęścia, [...] pragnienie krzyczenia nocą na ulicy w prawo do krzyczenia nocą na ulicy⁷³.

Współczesny człowiek ma skłonność, by traktować swoje życie jako obszar autokreacji, autostylizacji i eksperymentu. Chętnie „przymierza” różne tożsamości, zmienia profesje, miejsce zamieszkania i środowisko życia. Dynamizm jego egzystencji odpowiada dynamizmowi otoczenia – *owego ponowoczesnego środowiska miejskiego, z jego brakiem trwałości, nastawieniem na zmianę i tolerancje indywidualności, oryginalności czy ekscentryzmu*⁷⁴.

Oto Dedal, chcąc opuścić Kretę, buduje dla siebie i swego syna, Ikarą, skrzydła z ptasich piór spojonych woskiem. Mają one umożliwić powrót do ojczyzny i odzyskanie wolności. Gdy już szybowali nad morzem, Ikar zbyt blisko zbliżył się do słońca. Promienie słoneczne roztopiły wosk i Ikar runął do wody. Była to ostatnia wolna decyzja w jego życiu. Pragnąc wolności wbrew prawdzie, stracił życie.

⁷¹ *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 7.

⁷² Por. tamże, s. 7–8.

⁷³ M. KUNDERA *Nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁴ A. SZAHAJ, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 39.

Tolerancja, by nie być przyzwoleniem na samowolę, powinna wiązać się z jakimś konkretnym systemem wartości. *Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm*⁷⁵ Dzisiaj w kulturze unika się odwołań do wartości absolutnych, wielkich autorytetów, bezwzględnych punktów odniesienia. Łatwiej powiedzieć ogólnikowo: *my mamy swoje wartości, a oni swoje*, czy też: *wiara w absolutne wartości jest naiwna i anachroniczna*, aniżeli wyraźnie przyznać, że niewolnictwo jest równie dobre jak wolność, zważywszy, że nic nie jest samo w sobie dobre lub złe⁷⁶.

Derrida niejednokrotnie przekonywał, że nie ma jednej prawdy, wszelki sens podlega dekonstrukcji, nigdy ostatecznie nie dochodzimy do jego wyczerpania:

Nie możemy usunąć idei różnicy i idei odmienności w tekście i czymkolwiek innym. I z tej prostej przyczyny nie dojdziemy nigdy, i na szczęście, do wyczerpania sensu nie tylko tekstu, ale i wypowiedzi, sytuacji czy listu⁷⁷

Wszelkie poszukiwanie prawdy przekształca się w interpretację tekstów. Pochwała pluralizmu i różnicy skutkuje dezorientacją, przekonaniem, że wszystko jest dozwolone i ma taką samą wartość. Wszystkie idee są sobie równe, wszystkie twierdzenia i stanowiska są równoważne, mogą się więc mieszać, przekładać, plątać i piętrzyć. Tolerancja sięga zenitu – każdy ma rację. Taki stan rzeczy może prowadzić do poczucia zagubienia w gąszczu wielu prawd, niejednokrotnie sprzecznych ze sobą. Nie ma bowiem żadnych ram, żadnej „świętości”, jest nieograniczona wolność i tolerancja.

Konsekwencją przyjęcia mnogości równoprawnych prawd jest zaniegowanie sensu świata i człowieka. Skoro nie ma jasnego sensu zawartego

⁷⁵ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Veritatis splendor*, Poznań 1993, s. 101.

⁷⁶ Zob szer. L. KOŁAKOWSKI, *Bałwochwalstwo polityki* – wykład wygłoszony 07.05.1986 na zaproszenie amerykańskiej Narodowej Fundacji Nauk Humanistycznych i Sztuki, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1999.

⁷⁷ J. DERRIDA, *Nieprosta historia prawdy*, s. 12, cyt. za: A. BURZYŃSKA *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2001, s. 494.

w świecie, to niejako z tym związane jest odrzucenie idei celowości. Współczesna kultura ucieka od metanarracji, tworzenia spójnych systemów mających za zadanie całościowe i ostateczne wyjaśnianie świata, ucieka od określoności i wyznaczania celów. J. Baudrillard zauważa, że teoria nie ma żadnego absolutnie żadnego odniesienia do czegokolwiek. Sekretem teorii jest to, że prawda nie istnieje⁷⁸. Pod takim stwierdzeniem bez wątpliwości mógłby się podpisać także Derrida.

Wydaje się, że nie ma dzisiaj zgody na jeden cel. Jest zgoda na powszechność, nie zaś na uniwersalizm. Projekt Unii Europejskiej ujawnia, że konsolidacja państw ma jedynie praktyczny wymiar⁷⁹. Trzeba przetrwać na globalnym rynku, więc konieczne jest zjednoczenie sił. Jednak w przestrzeni pozagospodarczej nie ma zgody na wspólne ujęcie. Nie ma dziś jednego celu w kulturze, trudno wskazać kogoś, kto mógłby go wyznaczyć. Każdy – w wolności – może realizować własne cele lub w ogóle ich nie podejmować. Celem współczesnej kultury nie jest przecież obłaskawienie najszerzej pojmowanej inności, wyrażone w postulacie tolerancji. Nie sprawdza się system oparty na tolerancji, za która nie idą żadne wartości, żadne cele, żadne sensy. Wiele państw, chcąc uniknąć określoności, a co za tym idzie i odpowiedzialności, deklaruje neutralność aksjologiczną. Powstaje pytanie, czy w ogóle możliwa jest bezstronność państwa i prawa. Wydają się, że odcinając się od wszelkich wartości, tworzy się nowy ład moralny, a nie pozostaje w zawieszeniu między wszystkimi możliwymi systemami wartości.

Nie może być tu mowy o neutralności czy bezstronności. Nie są przecież neutralne religijnie, światopoglądowo i filozoficznie [...] przypadki aborcji, eutanazji, adopcji dzieci przez związki homoseksualne, usuwanie krzyży z miejsc publicznych⁸⁰

⁷⁸ Por. A. SZAHAJ, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” nr 5 (1994), s. 19.

⁷⁹ Problematyka Unii Europejskiej (jej historia, zagadnienia partnerstwa, demokracji, form rządów, solidarności, pomocniczości, „ducha Europy”) z uwzględnieniem chrześcijańskiego dziedzictwa jest opisana w książce pt. *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*. W Polsce ukazała się ona pod tytułem: *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, tłum. H. PAWLIKOWSKA-GANNON, Kraków 1997.

⁸⁰ *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 18.

Nie da się zatem oczyścić prawa i państwa z wszelkich systemów wartości. Należy się raczej zastanowić nad tym, jaki system wartości powinien być przez prawo legitymowany. Jednak nie to jest celem tej pracy⁸¹.

Jasnym staje się, że patrząc na kulturę współczesną, nie można powiedzieć, że jest to kultura zorientowana celowo, w każdym razie na pewno nie na jeden cel. Jej kierunkiem jest raczej nieprzewidywalna wypadkowa zmian. Nie ma mowy o celu kulturowym, wspólnym dobru, do którego wszyscy dążą. Każdy może ingerować w kulturę i dowolnie zmieniać jej bieg. Kultura staje się kulturą niezdefiniowanych znaków. Idea bezwzględnej tolerancji jest pełna sprzeczności, absolutyzowanie wolności prowadzi do zagubienia sensu świata, a sprowadzanie społeczeństwa do społeczeństwa konsumpcyjnego skoncentrowanego głównie wokół konsumpcji i demonstrowania towarów, jest redukcjonizmem. Człowiek współczesny pomimo pozorów indywidualizmu, przeświadczenia, że postępuje według własnej woli i inicjatywy, mimo pozorów optymizmu jest głęboko zagubiony w życiu. Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, można powiedzieć, że kultura bez celu ulega degradacji. Następuje w niej dehumanizacja człowieka i zniekształcenie obrazu świata.

W obliczu takich gorzkich konstatacji rozwiązanie może stanowić powrót do filozoficznych ujęć przedstawicieli nurtu klasycznego. Z drugiej strony pocieszający jest fakt – na który zwraca uwagę Andrzej Szahaj – że obawa przed całkowitą dekonstrukcją stabilnego i jedyne go świata właściwych, albowiem oddających adekwatnie Rzeczywistość znaczeń, która miałaby się zakończyć jakoby totalnym chaosem jest o tyle niezasadna, o ile wymogi praktyki społecznej będą zawsze wymuszały pewną ich stałość. Coś takiego nam nie grozi, dopóki rozchwianie znaczeń nie przekłada się na kłopoty z komunikacją codzienną dotyczącą potoczno-życiowej praktyki ludzi. Słowem, póki nie mamy kłopotów ze znaczeniami słów „prawy” i „lewy”, „góra” i „dół”, „przód” i „tył”⁸². Barbara Skarga pociesza, mówiąc o swoistym wzbranianiu się człowieka przed pustką nicości:

⁸¹ Szerzej ten problem omawia m.in. W. ŁACZKOWSKI w pracy zatytułowanej *Są wartości wyższe niż prawo*, [w:] *Cywilizacja...*, dz. cyt., s. 34

⁸² A. SZAHAJ, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 141.

Istnieje jeszcze jedno doświadczenie, być może zupełnie irracjonalne, być może źródłem jego jest nasz lęk przed nicością, świadomość naszej skończoności, świadomość ulotności bycia i wszelkich otaczających nas rzeczy. Nieustająca zmiana, pochłaniający wszystko czas budzi przeświadczenie, że i on musi mieć granice, że nie wszystko ginie, nie wszystko mija, że właśnie to, co najważniejsze trwa, a więc jest obecne, stale obecne, zawsze ze mną, jak ten idealny kwadrat, jak formuła matematyczna. Człowiek potrzebuje takiej trwałości i obecności. Całe dzieje metafizyki są tej potrzeby świadectwem. Nie należy, więc, tego świadectwa lekceważyć i roli jego pomniejszać. Obecność nie jest tylko faktem naszego życia, jest także jego potrzebą⁸³.

Słowo ma potężną moc. Czar lingwistyczny Derridy jest niewątpliwie ogromny, niemal hipnotyzujący. Jednak to, co pozostaje po przebicciu się przez gąszcz metafor i urzekających środków literackich, nie służy człowiekowi, nie dowartościowuje go i nie przyczynia się do rozwoju kultury. Albowiem uczynienie celem ślepej strategii, źródła, które już dawno wyszło na pustyni nicości jest bardzo ryzykowne i nie mogło się skończyć niczym innym.

Pozostaje nam wraz z Janem Rybowiczem – zdecydowanie niedocenionym poetą z Lisiej Góry – wierzyć, że przyjdzie czas sprawiedliwości, gdy gadatliwi głupcy będą kłaniać się z daleka milczącym mędrcom, a wypowiedane przez nas słowa będą nas sądzić, a tym samym osądzą także Jacques'a Derridę. Warto mieć to na uwadze tę perspektywę, ważąc każde wypowiedane w życiu słowo. Bowiem jak pisze poeta:

Twoje słowa, głupcze, / będą cię kiedyś sądzić.(...) / Twoje słowa,
które teraz / bezrozumnie wydmuchujesz. / Słowa lekkie jak bańki
mydlane.(...) / Słowa teraz jednakowe, / przeźroczyste, niegroźne,
nieważkie. / Słowa, których nie umiesz rozróżnić. / Słowa, których
nie rozumiesz. / Te ziarna słów, maleńkie, które / urosną w wielkie
drzewa, / gdy staną za nimi czyny.

⁸³ B. SKARGA, *Ślad i obecność...*, dz. cyt., s. 54.

(...) Pusty człowieka, / ślący puste słowa /w pustkę. / Twoje słowa, puste jak plewy. /One powrócą jak bumerang / One wrócą odbite, rykoszetem, / aby cię zabić⁸⁴.

Summary

JECQUES DERRIDA – DEKONSTRUCTION OF CULTURE

The main thesis of the article is a question about the purpose of contemporary culture in the context of Jacques Derrida's work. In his idea of culture and reality there is no place for the desirability. Denying the metaphysical tradition Derrida denied the principle of expediency as well. The overriding reason for which the category of purpose no longer exists in the culture is radically different from the traditional approach to philosophy. The consequent rejection of metaphysics is also the rejection of the principle of non-contradiction. Establishing the deconstruction as a purpose of culture resulted in the development of culture of purposeless. Ambiguity, indeterminacy and multiplicity that characterize the work of Derrida mark also the contemporary culture. Consequences of conviction about diversity and pluralism of equivalent truths pervading all aspects of life do not serve the people and culture. Under the influence of postmodernism, including the philosophy of Derrida, a radical change that requires a different participation in culture has been made. In this new, deconstructed world it is difficult to distinguish what good is, from what bad is, what creative is from what destructive is, there is a problem of orientation, we don't know where to go, because there is no purpose that would determine the direction of pursuit. In the course of analysis it became clear that in spite of the desire to overcome metaphysics which Derrida repeatedly emphasize, metaphysics is still present in his thinking. This is because the French author constructs a comprehensive vision for reality.

⁸⁴ J. RYBOWICZ, *Zemsta słów* [w:], Album muzyczny *Odwet pozorów*, Stare Dobre Małżeństwo, s. 3 woluminu.