

O APOKALIPTYCZNYM TONIE W FILOZOFII W OGÓLE, A ZWŁASZCZA NAJNOWSZEJ

Jacques Derrida napisał swego czasu książeczkę pod tytułem (w dosłownym tłumaczeniu na polski): *O apokaliptycznym tonie przyjmowanym niegdyś w filozofii*¹, który to tytuł stanowi parafrazę tytułu innej, znacznie wcześniejszej książeczki, napisanej onegdaj przez Kanta: *O podniosłym tonie przyjmowanym niegdyś w filozofii*. Podejmując tę „postmodernistyczną” zabawę w parafrazy, niniejszy esej chce być – nie tylko w samym tytule – pewną parafrazą refleksji Derridy, a zarazem refleksją (z konieczności bardzo wstępną i sumaryczną, raczej zarysem refleksji) nad filozofią, w szczególności najnowszą, a przynajmniej nad tym jej nurtem, który zwykło się już opatrywać mianem filozoficznego postmodernizmu – w tym, ma się rozumieć, nad filozofią samego Derridy.

Zacznijmy od krótkiego wyjaśnienia figurującego w tytule (tytułach) wyrażenia „apokaliptyczny ton”. Skoro mowa (tylko) o „tonie”, wiadomo, że nie chodzi tu o Apokalipsę w ścisłym, religijnym i historycznym sensie, to jest o pomieszczony w Nowym Testamencie tekst Objawienia św. Jana, ani o opisaną w tym tekście wizję końca świata, paruzji Chrystusa i Sądu Ostatecznego. Co więcej, nie chodzi też o żadną inną konkretną wizję, mniej lub bardziej podobną – pod takim czy innym względem – do biblijnego prototypu. Chodzi tylko – ale i aż – o ogólne pokrewieństwo pewnego „tonu”. Czym jest jednak ton – ton w ogóle, a ton apokaliptyczny w szczególności?

Jak zauważa Derrida, ton – tym bardziej ton tekstu pisanego – trudno badać, jeszcze trudniej zdefiniować, bo nie jest on żadnym pojęciem, ale czymś, co do pojęć zostaje dodane, zakłócając ich logiczną i semantyczną czystość lub neutralność. Nie ma charakteru tematycznego ani semantycznego, to znaczy nie wiąże się z żadnym szczególnym tematem i nie odsyła do żadnego odrębnego przedmiotu czy desygnatu wypowiedzi. Nie sprowadza się też do stylu ani do retoryki. Jest, powiedzmy, pewną emocjonalną aurą wypowiedzi, zdradzającą subiektywne nastawienie autora. Wbrew trudnościom definicyjnym, intuicyjnie doskonale wiemy, czym jest ton i na ogół nie mamy żadnych kłopotów z rozróżnieniem jego licznych możliwych odmian: ton poważny lub żartobliwy, ironiczny, sarkastyczny, spokojny lub agresywny, rzeczowy, suchy lub, przeciwnie, liryczny, dramatyczny itd. Jak jednak opisać i przybliżyć (co nie znaczy zdefiniować) „ton apokaliptyczny”?

Podążając tropem Derridy, przypomnijmy najpierw źródłowy sens greckiego słowa *apokalypsis* (*apokalypto* w wersji czasownikowej) stanowiącego – jak czytamy – odpowiednik hebrajskiego *gala*: odkrywać, odstawiać, objawiać. Powołując się na francuskiego tłumacza nowego przekładu Apokalipsy św. Jana, André Chouraqui’ego, Derrida podkreśla, że pierwotnie termin ten wcale nie miał znaczenia, które w końcu uzyskał nie tylko w języku francuskim, ale też w większości języków, to jest znaczenia

¹ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Editions Galilée, Paris 1983.

„strasznej katastrofy”. „Apokalipsa jest przede wszystkim kontemplacją (*hazon*)... lub inspiracją (*neboua*) do widzenia, do odkrywania...”². W przypadku tekstu św. Jana mamy do czynienia z kontemplacją i odkrywaniem nie byle czego, bo samego Boga. Ale w starogreckim języku potocznym *apokalypsis* oznaczało ponoć odkrywanie wszelkiego sekretu (a bodaj całkiem pierwotnie – sekretu zasłoniętego ubraniem ciała). Skoro tak, można by przyjąć, że „ton apokaliptyczny” znaczy z grubsza tyle, co ton rewelacji, ton objawiający, odkrywczy, wieszczcy, wizjonerski, a zarazem demaskatorski – niezależnie od przedmiotu rewelacji, wizji czy demaskacji. „Tonem apokaliptycznym” w tym sensie przemawiałby lub pisałby każdy, kto swoją wypowiedzią dąży do przekazania pewnej rewelacji.

Łatwo dojść do wniosku, że tak rozumiany „ton apokaliptyczny” jest tonem niebywale powszechnym, by nie rzec pospolitym – zwłaszcza, gdy słowu „rewelacja” nadamy jego bardzo liberalne, potoczne znaczenie, przy którym rewelacją dla niektórych może być stwierdzenie, że właśnie spadł deszcz albo że Ziemia nie jest płaska. Pomijając ten możliwy sens hiperliberalny, łatwo w każdym razie się zgodzić, że z „tonem apokaliptycznym” mamy do czynienia w przypadku praktycznie każdej myśli czy propozycji filozoficznej, nie ma bowiem filozofii, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby krytyczna, antydogmatyczna, antymetafizyczna lub antyreligijna, która nie rościłaby sobie pretensji do odkrywania prawdy (w najgorszym razie głosząc samoznające się odkrycie, iż prawdą jest, że prawdy odkryć nie sposób albo że wręcz jej nie ma). Tak więc dzieje filozofii byłyby od początku do końca dziejami „apokaliptycznego tonu”, a nawet wprost stawianiem się „apokalipsy”.

Przynajmy jednak od razu, że interpretując „apokalipsę” i „ton apokaliptyczny” w ten sposób, nawet jeżeli jest to zgodne ze źródłowym sensem terminu *apokalypsis*, zadajemy gwałt nie tylko potocznym intuicjom językowym (zgodnie z którymi, zgódźmy się z Derridą, „apokalipsa” to z grubsza tyle, co „straszna katastrofa”), ale też istotnej części sensu, jaki z „apokalipsą” lub „apokaliptycznością” (tym, co apokaliptyczne) związał się za sprawą samego tekstu św. Jana. Poza tym bowiem, iż tekst ten – zgodnie z przedstawioną wyżej etymologią – jest odkrywaniem, rewelacją itp., a dokładnie Objawieniem, ma on, pomijając jego szczegółową treść, charakter eschatologiczny, to znaczy dotyczy *eschatonu* – końca, kresu, a jeszcze ściślej: tego, co ostatnie i ostateczne, ostatecznego punktu dojścia i ostatecznego celu. I niezależnie od tego, jak dalece zechcemy oderwać sens „apokaliptyczności” od konkretnej wizji św. Jana, jak bardzo będziemy ten sens uogólniać i czynić go sensem przenośnym, to przecież bez gwałtu na znaczeniu kulturowo źródłowym, a nie bynajmniej tylko potocznym, nie rozerwiemy więzi między *apokalypsis* i *eschaton*, między „apokalipsą” a „ostatecznym końcem i celem”, między „apokaliptycznym tonem” a myśleniem końca.

Toteż i Derrida nie usiłuje tego splotu sensów rozerwać. Przeciwnie, zdarza mu się używać zamiennie wyrażen „ton apokaliptyczny” i „ton eschatologiczny”, a przynajmniej jeden określać przez drugi. Czy tym samym przyznaje wbrew sobie, że ów specjalny ton, jakim jest „ton apokaliptyczny”, wiąże się jednak z pewnym szczególnym tematem lub przedmiotem wypowiedzi, mianowicie z tematem końca? Nie, tego nasz autor nie robi, w każdym razie nie wprost. Albowiem również „myślenie końca” próbuje ująć nie tyle jako myślenie o końcu lub na temat końca, ile właśnie jako pewien ton myślenia, niepojęciowy, niesemantyczny i nietematyczny dodatek lub, lepiej, naddatek do myśli,

² J. Derrida, dz. cyt., s. 14 (tłumaczenie z francuskiego moje – M. K.).

która za swój temat obiera na przykład człowieka, Boga, historię, dobro i zło, zresztą cokolwiek... Na czym polega ów ton? Uczciwie mówiąc, omawiana książeczka nie dostarcza wyraźnej odpowiedzi. Możemy jednak domniemywać, próbując współmyśleć z Derridą lub myśleć zamiast niego, że chodzi z jednej strony o ton krytycyzmu, z jakim wypowiedź (myśl, słowo mówione, tekst pisany – wszystko jedno) roszcząca sobie pretensje do odkrywania prawdy kwituje, choćby milcząco, inne, wcześniejsze i/lub konkurencyjne wypowiedzi, a więc o ton, który można by oddać słowami: „oto kładę kres nieprawdzie, fałszom, pomyłkom, złudzeniom, głupstwom...”; z drugiej strony – o ton triumfu i spełnienia, z jakim wypowiedź ta ogłasza własne odkrycie: „oto prawda będąca celem i kresem poszukiwań”. W sumie kwintesencją „tonu apokaliptycznego” rozumianego również jako „ton eschatologiczny” byłyby formułowane wprost albo podszywające wypowiedź i dające się z niej wyczytać nastawienie typu: „Oto przychodzę, aby powiedzieć wam, że ostatecznie rzeczy mają się tak a tak...”. W ten sposób uściślamy tylko, bynajmniej ich nie podważając, zaproponowane wcześniej określenia lub parasynonimy „tonu apokaliptycznego”: ton odkrywczy, wizjonerski, wieszcz i demaskatorski zarazem. Derrida chce bodaj powiedzieć, że rewelacja godna tego miana, nawet jeśli nie mówi wprost o żadnym końcu, jest z konieczności myśleniem końca, obwieszczając kres błędu i kres poszukiwania prawdy.

Ale również mając na uwadze ten wzbogacony i uściślony sens „apokaliptyczności”, możemy, a nawet musimy dojść do wniosku, że uprzywilejowaną domeną „apokalipsy”, w każdym razie „apokaliptycznego tonu”, jest filozofia: od presokratyków po „dekonstrukcjonistów” i „postmodernistów”, od Parmenidesa, Heraklita i Platona po samego Derridę. Do takiego też wniosku chce nas skłonić francuski autor. Czy jednak nie jest to wniosek zbyt łatwy? A przynajmniej – zbyt ogólny, aby coś rzeczywiście rozjaśniać? Zarówno z sensu „apokaliptyczności”, jak z filozofii i jej historii? Ujmując rzecz trywialnie: jeżeli wszystko jest apokaliptyczne, to nic takim nie jest. Jeżeli każdy filozof, niezależnie od tego, czy jest dogmatykiem, czy sceptykiem, wzniosłym metafizykiem, czy prozaicznym pozytywistą, myślicielem religijnym czy antyreligijnym, egzystencjalistą czy strukturalistą, wypowiada swoje przekonania w „tonie apokaliptycznym”, to czy wyrażenie to ma jeszcze jakąś wartość heurystyczną, czy nie staje się tak pojemne i abstrakcyjne, że w końcu puste?

Derrida, chociaż wyraźnie zmierza do wniosku, że na pewnym poziomie każda filozofia, a nawet myślenie jako takie, ma „strukturę apokaliptyczną”, nie pozostaje jednak na poziomie *quasi*-pustych ogólników i dokonuje pewnych rozróżnień. W gruncie rzeczy, niezależnie od wyjściowego ustalenia, że ton jako taki, w tym również „ton apokaliptyczny”, nie wiąże się z tematem wypowiedzi, a nawet wbrew temu ustaleniu, uwagę skupia przede wszystkim na takich wypowiedziach, a dokładniej na takich tekstach filozoficznych, w których „koniec” pojawia się właśnie jako temat. Widoczne jest to nawet w proponowanej przezeń w pewnym miejscu niby-definicji „pisma typu apokaliptycznego”:

Pośród wielu cech charakteryzujących pismo typu apokaliptycznego wyodrębnijmy tymczasowo element przepowiedni i kazania eschatologicznego, wypowiedzianie, przepowiadanie lub głoszenie końca, ostatniej granicy, zbliżania się tego, co ostateczne³.

Można powiedzieć, że w istocie Derrida milcząco uznaje co najmniej stopniowalność „apokaliptycznego tonu” w filozofii i myśleniu w ogóle: choć w pewnym sensie

³ Tamże, s. 57.

obecny w każdej propozycji filozoficznej, a nawet w każdej myśli, która zmierza do odkrycia czegoś, szczególną intensywność osiąga on w wypowiedziach i tekstach czyniących z „końca” swój jawny temat. Myślenie o końcu, *na temat* końca, byłoby radykalizacją ogólniejszego „myślenia końca”, które jakiś koniec tylko milcząco zakłada i/lub postuluje. „Apokaliptyczną” w węższym i ściślejším sensie należałoby więc nazywać tylko taką filozofię, która wprost traktuje o końcu czegoś. A w jeszcze węższym i ściślejším (co Derrida również po cichu uznaje) – tylko taką, która traktuje wprost nie o końcu czegokolwiek, ale o końcu bytów czy rzeczywistości podstawowych: świata, historii, człowieka i właściwego mu sposobu myślenia (filozofii), a przynajmniej ich znanej, dotychczasowej postaci.

Okazuje się jednak, że nawet przy takim zawężeniu sensu „apokaliptyczności” lub „tonu apokaliptycznego” można nim jeszcze objąć ogromne połacie filozofii. Zacytujmy nieco dłuższy *passus* z tekstu Derridy:

...Zachód został zdominowany przez potężny program, który był również nienaruszalnym kontraktem między różnymi dyskursami na temat końca. Tematy dotyczące końca historii i śmierci filozofii stanowią tylko jego formy najbardziej zrozumiałe, zwarte i skupione. Istnieją wprawdzie oczywiste różnice między eschatologią heglowską, eschatologią marksistowską, o której we Francji chciano ostatnimi laty zbyt szybko zapomnieć (...), eschatologią nietzscheańską (...) i tyłoma innymi, bardziej współczesnymi jej wariacjami. Ale czy wszystkie te różnice nie są tylko odchyleniami w stosunku do fundamentalnej tonacji, owej *Stimmung* słyszalnej poprzez wszystkie wariacje tematyczne? Czy wszystkie spory nie przybrały postaci prześcigania się w elokwencji eschatologicznej, czy każdy nowo przybyły, bardziej przenikliwy od poprzednika, bardziej czujny, ale też bardziej wymowny, nie dorzucał swojego: zaprawdę powiadam wam, to nie jest tylko koniec tego, ale również i przede wszystkim tamtego, koniec historii, koniec walki klas, koniec filozofii, śmierć Boga, koniec religii, koniec chrześcijaństwa i moralności (to było największą naiwnością), koniec podmiotu, koniec człowieka, koniec Zachodu. Koniec Edypa, koniec ziemi, *Apocalypse now*, powiadam wam, to kataklizm, w ogniu, we krwi, ostateczny rozpad, napalm, który spada z nieba za sprawą helikopterów, prostytutki; to również koniec literatury, koniec malarstwa, sztuka jest sprawą przeszłości, koniec psychoanalizy, koniec uniwersytetu, koniec fallogocentryzmu i fallogocentryzmu, bo ja wiem czego jeszcze? I nawet ten, kto chciałby być bardziej wyrafinowany i powiedzieć coś niebywale subtelnego, mianowicie, że to już koniec końca, koniec końców, że koniec zawsze się już zaczął albo że trzeba rozróżniać między zamknięciem i końcem, nawet ten, czy tego chce, czy nie, bierze udział w koncercie⁴.

Ten sugestywny, ale dość eliptyczny fragment ma dla naszych rozważań znaczenie kluczowe; dlatego warto chyba nieco go rozwinąć, komentując zarazem.

Chociaż Derrida twierdzi, że dyskursy na temat końca zdominowały „Zachód”, czyli kulturę Zachodu (przez co wypada rozumieć historyczną całość tej kultury, a nie tylko jej fazę nowożytną lub najnowszą), to jest faktem znaczącym, iż przykłady takich dyskursów czerpie wyłącznie z filozofii dziewiętnastowiecznej (Hegel, Marks, Nietzsche) oraz dwudziestowiecznej. Przyznaje tym samym, że kariera tematu końca, nawet jeżeli jej początki sięgają daleko w przeszłość, rozkwitła i nabrała osobliwego przyspieszenia („prześcigania się w elokwencji eschatologicznej”) stosunkowo niedawno. Dlaczego tak się stało i o czym to świadczy? Tego pytania Derrida nie stawia, tym bardziej nie szuka na nie odpowiedzi. Zawieśmy je również my (by powrócić do niego na samym końcu).

W porządku historyczno-filozoficznym faktem jest w każdym razie, że decydującym, a nawet zwrotnym punktem w tej karierze był filozoficzny system Hegla. Albo-

⁴ Tamże, s. 58-60.

wiem to Hegel po raz pierwszy tak wyraźnie i zdecydowanie postawił problem końca historii i końca filozofii, to znaczy zaproponował temat stanowiący wedle Derridy „najbardziej zwartą i skupioną” formę dyskursów dotyczących końca. W istocie „koniec historii” zawiera już w sobie wszystkie inne konce, związane z taką czy inną historyczną formą aktywności człowieka, a nawet samego człowieczeństwa: koniec sztuki, koniec religii, koniec moralności, koniec polityki, wreszcie koniec filozofii, która – jako ta „sowa Minerwy, która wylatuje o zmierzchu” – pojawia się u kresu wszystkiego, pozwalając wszystko, to jest całą przeszłość zrozumieć, ale w ten sposób wieńcząc tylko dzieło końca i sama się w tym dziele spalając. Pozostaje oczywiście pytanie, na czym ów koniec konkretnie polega albo jak mamy go konkretnie rozumieć. Między znawcami i komentatorami Hegla trwa w tej materii spór.

Tak czy owak pewne wydają się przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, Heglowski „koniec” jest synonimem spełnienia, dokonania się, ostatecznego osiągnięcia celu. Koniec historii oznacza, że sens dziejów został wypełniony, że ludzkość osiągnęła i praktycznie urzeczywistniła cel, o który od początku w historii chodziło. Przypomnijmy, że według Hegla celem tym jest wolność, a więc sytuacja, gdy „duch jest u siebie”, pojednany ze sobą i ze światem zewnętrznym, który okazuje się tylko „innobytem”, bliźniaczą drugą połową, konieczną stroną zewnętrzną ducha. Można rozumieć to tak, że z „końcem historii” mamy do czynienia wówczas, gdy wszyscy ludzie uznają nawzajem swoją wolność i kiedy każdy w każdym odkrywa swoje drugie „ja”, a zarazem konieczną część, konieczny moment Ducha w ogóle, w całej rzeczywistości zaś – przejaw Ducha i wspólne dzieło wszystkich historycznych „ja”. Po drugie, i co za tym idzie, Heglowski „koniec” nie oznacza więc fizycznej zagłady świata, ale sytuację, w której – ponieważ cel dziejów został osiągnięty – nie dzieje się już nic istotnego, nic naprawdę nowego, w której spełniony, zaspokojony Duch (przynajmniej rozumiany jako obiektywny duch dziejów, a więc, powiedzmy, jako pewien stan kultury i związany z nim stan świadomości zbiorowej) niczego już nie pożąda i do niczego nie dąży, konsumując dotychczasowe osiągnięcia.

W tym kontekście koniec sztuki, na przykład, oznacza jakby rozpuszczenie się jej historycznych dokonań w pozaartystycznych dziedzinach życia i działania, a zarazem nieistotność trwającej jeszcze jednostkowej twórczości dla kształtu świata i dla powszechnego sposobu samorozumienia się człowieka: staje się ona po prostu subiektywną ekspresją, w której wolna jednostka wyraża siebie bez pretensji do tworzenia wartości powszechnie obowiązujących. Z kolei koniec moralności (o którym, co prawda, Hegel nigdzie nie mówi wprost) nie byłby równoznaczny z upadkiem obyczajów, ale raczej z powszechnym uwewnętrznieniem norm, które tym samym przestają kolidować z wewnętrznym poczuciem wolności. Podobnie koniec religii nie oznaczałby triumfu bezbożnictwa, ale jej uwewnętrznienie, jej – podobnie jak w przypadku sztuki – subiektywizację, jeśli nie „prywatyzację”, zarazem zaś urzeczywistnienie jej moralnego przesłania w konkretnych relacjach międzyludzkich oraz w tworzących ich ramy instytucjach prawnopństwowych. Koniec polityki znaczyłby zaś tyle, że owe instytucje, podobnie jak cele, do jakich zostały powołane, pozostają zasadniczo niezmiennie. I tak dalej, i temu podobnie.

W sumie koniec historii *à la* Hegel, rozumiany jako spełnienie dziejowego celu, zatem jako urzeczywistnienie wolności, pokrywa się z zakończeniem historycznych walk, dramatów i cierpień, z powszechnym pojednaniem i zaspokojeniem (nawet jeżeli nie wyklucza to przypadkowych nieszczęść jednostkowych, nie mających jednak żad-

nego znaczenia dla historii), a tym samym z nastaniem *sui generis* Królestwa Bożego na ziemi. W ten sposób Hegel dokonał filozoficznej trawestacji eschatologii chrześcijańskiej, a nawet wprost Apokalipsy św. Jana. Co więcej, dokonał jej w sposób świadomy, definiując filozofię jako religię doprowadzoną do statusu pojęcia, a więc jako religię zrationalizowaną i sprowadzoną na ziemię, a ściślej: pojednaną z tym, co świeckie i ziemskie. Mimo wszystko Hegel pozostał człowiekiem religijnym, wierzącym w Boga, który nie jest po prostu pseudonimem człowieka, lecz absolutnym duchem, kierującym historią i realizującym w niej swoje cele, ale właśnie dlatego do niej niesprowadzalnym. Zrobił jednak wiele, aby zmniejszyć, a nawet zrelatywizować różnicę między Bogiem i Jego dziełem (człowiekiem, historią), zarazem przebóstwiając to, co świeckie i zeświecczając boskość. Dlatego nawet jeśli koniec historii nie był dla niego *dokładnie tym samym*, co Królestwo Boże, to w każdym razie był jego ziemską zapowiedzią, a nawet obrazem i odpowiednikiem. Nie jest jasne, czy tak rozumiany koniec historii już się wedle Hegla dokonał (za jego życia, a więc już w pierwszej połowie XIX wieku, konkretnie w państwie pruskim), czy dopiero miały się dokonać w nieokreślonej przyszłości, ale nie to jest najważniejsze.

Do całkowitego zeświecczenia eschatologii i Apokalipsy doszło u Marksa. Właśnie Marks wiele od Hegla przejął, ale chyba jeszcze więcej odrzucił albo radykalnie zmodyfikował. Nie tylko pozbył się Boga, nie tylko ducha zastąpił materią, a dokładniej: materialną produkcją, siłami wytwórczymi, rozwojem gospodarczym (zgodnie ze sławnym powiedzeniem – przestawiając heglizm „z głowy na nogi”), ale także i przede wszystkim nastanie „królestwa wolności” związał z przeprowadzeniem komunistycznej rewolucji, z likwidacją „burżuazyjnych” stosunków społecznych, własności prywatnej, podziałów klasowych, samej różnicy między tym, co jednostkowe lub prywatne, a tym, co społeczne itd. Rewolucję miał poprzedzić globalny i dramatyczny kryzys – kryzys kapitalizmu nie potrafiącego zapanować nad swoimi sprzecznościami (między poziomem sił wytwórczych a stosunkami produkcji, między rosnącą ilością wytwarzanych dóbr a ograniczeniami masowej konsumpcji, wyzyskiem i pauperyzacją proletariatu, między kapitałem i pracą, ale także między jednym kapitałem a drugim z powodu wyniszczającej konkurencji – nieistotne, jak to w tym miejscu ujmemy, bo sam Marks określał owe sprzeczności na różne sposoby i, co ważniejsze, jego katastroficzne przewidywania okazały się, jak wiadomo, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w znakomitym stopniu fałszywe).

Kryzys kapitalizmu i wynikająca stąd rewolucja nie oznaczały wprawdzie końca świata, ale na pewno koniec pewnego świata, i to koniec rozumiany jako rozpad – raczej, niż jako osiągnięcie celu i spełnienie. Inaczej niż u Hegla, „apokalipsa” według Marksa miała więc wyraźnie wymiar „strasznej katastrofy”. Ale jest to tylko połowa prawdy. Z drugiej bowiem strony Marksowi jako teoretykowi komunizmu chodziło o to, by ocalić wszystkie pozytywne osiągnięcia kapitalizmu (zwłaszcza poziom produkcji), usuwając jedynie jego ułomności – a więc właśnie o to, aby kapitalizm i cała dotychczasowa historia mogły znaleźć „spełnienie” w ostatecznej fazie rzeczywistości dziejowej, czyli w komunizmie. Wprawdzie Marks wystrzegał się konkretnego i pozytywnego opisywania społeczeństwa komunistycznego, zarysował jednak co najmniej jego ogólny projekt. Zgodnie z tym projektem miało to być społeczeństwo egalitarne i syte, pozbawione konfliktów między jednostkami i grupami, stanowiące wspólnotę „uspołecznionych wytwórców”, z których każdy solidarnie pracuje na rzecz wszystkich, a wszyscy razem są w tym sensie wolni, że czują się jedynym, choć zbiorowym

panem świata. W ten sposób, sądził Marks, rozwiązane zostaną wszystkie historyczne sprzeczności i konflikty, a tym samym zamknie się dotychczasowa historia.

Ścisłe rzecz biorąc, autor *Kapitału* nigdzie nie mówił o „końcu historii”, lecz najwyżej o „końcu prehistorii” i o zaczynającej się potem – to jest po rewolucji – historii właściwej. Ale ta historia właściwa, czyli historia komunizmu, miała być już tylko historią narastającej sprawiedliwości i coraz bardziej powszechnej szczęśliwości – i w tym sensie historią stawania się Królestwa Bożego na ziemi, tyle, że całkowicie już doczesnego, materialnego i materialistycznego. Wiadomo, czym się to w praktyce skończyło, ale nie o to teraz chodzi. Podkreślmy tylko, za wieloma innymi, że myśl Marksa, niezależnie od swojej wartości krytycznej, przy całym swym materializmie i ateizmie miała niewątpliwie wymiar eschatologiczny, dzięki czemu mogła stać się – zwłaszcza w wersji zwulgaryzowanej i zdogmatyzowanej – *par excellence* „świecką religią”.

Inaczej rzecz ma się z Nietzschem. W przeciwieństwie do Hegla i Marksa nie widział on w historii postępu i nie interesowała go perspektywa ostatecznego rozwiązania historycznych sprzeczności. Dzieje Zachodu były dla niego, przeciwnie, dziejami dekadencji, a szanse na odnowę upatrywał raczej w „wiecznym powrocie”, w działaniu ukrytego cyklu, za sprawą którego dotychczasowa kultura obumrze, ustępując miejsca nowej, a zarazem bliższej zapomnianym dziś, archaicznym początkom – kulturze lub antykulturze jednostek silnych, twórczych, nieokiełzanych – „panów” i „nadludzi”. Opisany w *Przedmowie do Tako rzecze Zaratustra* Nietzscheański „ostatni człowiek” nie jest człowiekiem spełnionym i szczęśliwym, a raczej jest jego karykaturą: wprawdzie twierdzi, że „wynałazł szczęście”, ale szczęściem jest dla niego już tylko poczucie bezpieczeństwa i zaspokojenie prostych potrzeb, brak napięć i brak pragnień, brak wysiłku, samo trwanie. „Ostatni człowiek” jest człowiekiem skarłałym, który niczego nie tworzy i w nic nie wierzy, dla którego „Bóg umarł” po prostu dlatego, że nawet religia stała się „zbyt męcząca”. Jednym słowem, jest absolutnym dekadentem.

W tej Nietzscheańskiej wizji można dopatrywać się karykatury albo prześmiewczej repliki w stosunku do wizji Hegla i Marksa: rzekome spełnienie się celu historii i historycznego człowieczeństwa byłoby równoznaczne ze skarleniem i schyłkiem wszystkiego, co w historii i człowieku było godne uwagi. Koniec historii (choćby rozumiany jako koniec tylko *naszej* lub zachodniej historii i jako pewnej fazy cyklu) jest w wersji Nietzschego żałosny, stanowiąc raczej antytezę niż trawestację Królestwa Bożego na ziemi. Mimo wszystko również w tym przypadku mamy do czynienia z pewną eschatologią i apokalipsą. Z jednej strony – mamy opis końca, który Nietzsche najwyraźniej uważa za nieuchronną konsekwencję całej dotychczasowej historii Zachodu, będącej dlań historią dekadencji, z drugiej strony – zapowiedź nowego początku, nowej epoki, nowego królestwa.

Eschatologiczny i apokaliptyczny wymiar myśli Nietzschego dochodzi do głosu przede wszystkim właśnie w tych zapowiedziach i uderza tym bardziej, że autor często, chętnie i świadomie posługuje się wówczas biblijną metaforyką, a nawet naśladuje biblijną stylistykę. Przepowiadanie nowego świata, w którym na gruzach tradycyjnej kultury, moralności, religii, na gruzach samego człowieczeństwa, odrodzi się życie i „wola mocy”, nazywa „dobrą nowiną”; jego Zaratustra jest prorokiem tej nowiny, stanowiącym jakby ironiczny odpowiednik Jezusa, a „nadczłowiek” zdaje się zastępować samego Boga (w takiej mierze, w jakiej Jezus jest Bogiem, Zaratustra jest już nadczłowiekiem). Parodia chrześcijaństwa? Prowokacyjne bluźnierstwo? Oczywiście. Nie zmienia to faktu, że pomimo manifestacyjnego odrzucenia chrześcijaństwa

i „przewartościowania wszystkich wartości” Nietzsche na swój sposób wiernie odtwarza nie tylko ogólną strukturę, ale również tematykę myślenia apokaliptycznego. A już na pewno z wyjątkową siłą uderza w „apokaliptyczny ton”.

W myśli XX-wiecznej zainteresowanie problemem końca i przekonanie, że jakiś koniec właśnie się dokonał, dokonuje się albo dokona się niebawem, wydatnie się nasiliły i upowszechniły, by poczynając od lat 60-tych, przynajmniej w pewnych środowiskach (w tym zwłaszcza w kręgach paryskich intelektualistów), przybrać postać niemal epidemii. Na wyścigi ogłaszano wówczas różne konce, o których w cytowanym fragmencie wspomina Derrida (koniec literatury, koniec sztuki, koniec moralności, koniec religii, oczywiście koniec filozofii itd.), a i takie, o których wprost nie wspomina: koniec ideologii, koniec wiary w postęp, koniec Oświecenia, koniec racjonalizmu (logocentryzmu, a dopiero w wersji feministycznej, o której napomyka Derrida: „fallologocentryzmu”, czyli racjonalizmu będącego dziełem mężczyzny i świadczącego o męskim szowinizmie...), koniec humanizmu, koniec nowoczesności... Karierę robią terminy z przedrostkiem *post-*, w tym zwłaszcza „postmodernizm”, do którego przyjdzie nam wrócić, ale także epitety w rodzaju „postmetafizyczny”, „postideologiczny”, „postawangardowy”, „postindustrialny”, „postnowoczesny”, a nawet „posthistoryczny” (w tym kontekście nasz swojski „postkomunizm” wydaje się terminem o nader wątplym ładunku znaczeniowym).

Już to hasłowe wyliczenie różnych końców, o których tak chętnie mówiono, pozwala dostrzec wielość sensów, jakie im nadawano, a więc i niemożność sprowadzenia ich do jakiegoś wspólnego mianownika. Niektóre spośród deklarowanych końców zdają się wzajem wykluczać, jak na przykład „koniec religii” i „koniec racjonalizmu” albo „koniec metafizyki” i „koniec nowoczesności” (jest to sprzeczność przynajmniej w tej mierze, w jakiej nowoczesność oznacza zerwanie z tradycyjną metafizyką); niektóre inne – po prostu nie mieć ze sobą nic wspólnego, jak chociażby „koniec sztuki” z „końcem postępu”. Ale najbliższe prawdy będzie chyba stwierdzenie, że w każdym przypadku, zależnie od tematu i autora, co innego rozumiano przez „koniec”. Widać to już w najbardziej ogólnych, najbardziej filozoficznych („postfilozoficznych”?) ujęciach problemu, traktujących nie o takim czy innym końcu „szczegółowym”, ale wytańczających od razu najcięższe działa: „koniec historii” (a co najmniej „koniec nowożytności/nowoczesności” lub „koniec epoki”) i/lub „śmierć człowieka”. Różnorodność sensów w dużej mierze wiąże się tu z różnorodnością i wielością inspiracji, jakim ulegali dwudziestowieczni autorzy.

Koniec historii i człowieka można było pojmować bardziej po heglowsku, bardziej po marksowsku, bardziej po nietzscheańsku albo jeszcze inaczej: po husserlowsku (Husserl wiele pisał o kryzysie nie tylko filozofii i kultury, ale też „europejskiego człowieczeństwa” i samego podmiotu, który zanikł pod warstwą pozytywistycznych „faktów”), po freudowsku (Freuda teoria nieświadomości i popędów stwarzała podstawy co najmniej do głoszenia „końca podmiotu” albo „końca człowieka jako istoty rozumnej”, a pośrednio „końca historii” rozumianego – całkowicie nie po heglowsku – jako koniec „represyjnej” kultury, jako wyzwolenie popędów, a więc – zależnie od upodobań i interpretacji – jako nastanie szczęśliwej doby Erosa lub jako powrót do barbarzyństwa, związany ze zwycięstwem bestii w człowieku...), po heideggerowsku lub na modłę strukturalistyczną. Rozwińmy w kilku zdaniach te dwie ostatnie możliwości, które w ogromnym stopniu wpłynęły na filozofię drugiej połowy XX wieku (w tym na myśl Derridy), a które pod wieloma względami są kontrastowo różne.

Heidegger głosił przede wszystkim koniec metafizyki, rozumiał ją jednak szeroko nie tylko jako pewien sposób myślenia (najkrócej mówiąc, dążącego do „uobecnienia” bytu i do pojęciowego nad nim zapanowania), ale też jako pewien sposób historycznego istnienia, historycznego bycia człowiekiem, czyniący z człowieka podmiot, byt wyróżniony i podstawowy, władcę przyrody, ostatecznie zaś jako „epokę w dziejach bycia”, której zwieńczeniem byłoby współczesne panowanie techniki, pustoszące ziemię i grożące planetarną katastrofą. Heidegger nie przepowiadał wprost „nowego królestwa”, ale w tonie silnie apokaliptycznym zapowiadał nową epokę w dziejach bycia, wzywając do nasłuchiwania jej zwiastunów, do przygotowania się na nowe, do radykalnej zmiany sposobu myślenia i istnienia. I proponował, by zamiast o „człowieku” mówić raczej o *Dasein* – jestestwie bytującym „tu oto”, otwartym na tajemnicę egzystencji, na nieuchwytnie bycie jako takie, będącym nie władcą, lecz „pasterzem bycia”, powiernikiem i strażnikiem tego, co się skrywa, co wymyka się nowoczesnej nauce i technice.

Nowa epoka, rodząca się z dna kryzysu dotychczasowego świata, miałaby przynieść ocalenie, by nie powiedzieć zbawienie przynajmniej dla wybranych – tych, którzy potrafią nasłuchiwać bycia, a raczej Bycia, o którym Heidegger często pisze w taki sposób, jakby chodziło o samego Boga... Derrida ma niewątpliwie rację, stwierdzając (zarówno w przywoływanej tu książeczce, jak w innych miejscach), że pomimo deklarowanego antychryścianizmu, a nawet ateizmu, Heidegger pozostał myślicielem w pewnym, i to istotnym, sensie religijnym i chrześcijańskim, w każdym razie takim, który – w stopniu nie mniejszym niż Nietzsche – na swój sposób odtworzył ducha i strukturę Janowej Apokalipsy.

Zupełnie inny sens „koniec człowieka” i „koniec historii” uzyskują na gruncie rozkwitającego w latach sześćdziesiątych strukturalizmu. Poczynając od Lévi-Straussa, adepci tego kierunku, zwłaszcza we Francji, z upodobaniem głosili hasło „śmierci człowieka”, rozumiejąc przez to przede wszystkim koniec wiary w wyjątkowość bytu ludzkiego i w jego sprawczą rolę w historii. W rzeczywistości człowiek byłby ich zdaniem nie twórcą, lecz wytworem bezosobowych struktur: fizyczno-biologicznych, językowych, społecznych itd., pionkiem w grze, w której nie chodzi wcale o niego, w której, prawdę mówiąc, w ogóle o nic nie chodzi, bo ta gra nie ma żadnego celu ni sensu w rozumieniu heglowskim. Na pewnym poziomie jest to koncepcja analogiczna do koncepcji Heideggera: w obu przypadkach (podobnie zresztą jak w przypadku psychoanalizy) mamy do czynienia z krytyką antropocentryzmu i subiektywizmu, idei podmiotu, *ego cogito* itp. Jest jednak ogromna różnica, zgoła przepaść, między heideggerowskim byciem z jego wymiarem religijnym lub parareligijnym, a prozaicznymi „relacjami między elementami” i „relacjami relacji”, o jakich mówili strukturaliści. Co za tym idzie, na gruncie strukturalizmu nie ma żadnego sensu zastąpienie idei człowieka-podmiotu przez *Dasein*. Można zatem powiedzieć, że dla strukturalistów człowiek „umarł” w sposób bardziej zdecydowany niż dla Heideggera.

Ale podstawowa różnica polega na czym innym: w odróżnieniu od Heideggera autorzy tacy jak Lévi-Strauss i Foucault nie twierdzą, że człowiek przestał albo powinien przestać istnieć jako podmiot; twierdzą raczej, że w gruncie rzeczy nigdy podmiotem nie był i w tym sensie nigdy nie istniał. Ten radykalny „antyhumanizm” wiąże się ze szczególnym strukturalistycznym zakwestionowaniem historii jako procesu. Pod tym względem strukturalizm jest zdecydowanym antyheglizmem. Chodzi nie tylko i nie przede wszystkim o to, że wpisujący się w ten nurt autorzy przedkładali synchronię

nad diachronię, ale także i przede wszystkim o to, że w ogóle odrzucali koncepcję historii jako ciągłego i ukierunkowanego procesu, w ciągu którego ludzkość pokonuje jakieś etapy i zmierza (choćby bezwiednie) do jakiegoś stanu ostatecznego. Historia tak rozumiana, twierdził na przykład Michel Foucault, jest mitem. Ale znaczy to zarazem, że mitem jest „koniec historii”, a nawet „koniec epoki” – zarówno w sensie heglowskim, jak marksowskim, nietscheańskim i heideggerowskim. Najkrócej rzecz ujmując: nie ma „końca historii”, bo nie ma samej historii, a przynajmniej tego, co za historię w filozofii i w różnych ideologiach uważano – podobnie jak nie ma „człowieka”.

W tym miejscu docieramy do pewnej aporii. Czy, głosząc powyższe, to znaczy odbierając sens wyrażeniom „koniec historii” i „koniec człowieka”, strukturalizm nie głosi jednak pewnego radykalnego końca – tyle, że inaczej rozumianego? Nie jako obiektywne spełnienie lub obiektywną katastrofę, z której wyłoni się nowy świat, ale jako subiektywną utratę wiary w możliwość takich eschatologicznych wydarzeń? „Koniec historii” znaczyłyby tu po prostu tyle, co koniec wiary w historię. Zamiast historii godnej tego miana za nami i wokół nas, jak daleko okiem sięgnąć, wirowałby już tylko kurz zdarzeń, czysta, to znaczy czysto przypadkowa zmienność, „bezinteresowna”, do nikąd nie prowadząca gra różnic... Nie jest to wizja eschatologiczna i apokaliptyczna we właściwym, a nawet przerośniętym sensie. Ale wyraźnie słyszalne pozostaje w niej to, co w ślad za Derridą interesuje nas tu przede wszystkim: „apokaliptyczny ton”.

Jak ma się do tego tak zwany filozoficzny postmodernizm? „Tak zwany”, bo warto podkreślić, że w odniesieniu do filozofii jest to termin całkowicie umowny, a nawet wprowadzający w błąd. Rozumiany dosłownie „postmodernizm” zakłada „modernizm”. Mniej więcej wiadomo, czym był modernizm w sztuce i w literaturze, ale w odniesieniu do filozofii jest to określenie całkowicie enigmatyczne. Czy można nazwać „modernistami” wszystkich filozofów nowożytnych od Kartezjusza po Hegla, Marksa i Nietzschego? Nawet gdybyśmy się tak umówili, nie jest prawdą, że tak zwani filozoficzni postmoderniści, do których zalicza się Derridę, określają się przede wszystkim przez zerwanie z tak rozumianym modernizmem, nowoczesnością czy nowożytnością. Mówią co najwyżej – jak Jean-Francois Lyotard, autor *Kondycji ponowoczesnej*⁵ – o wyczerpaniu się wielkich nowoczesnych (nowożytnych) projektów filozoficznych, ideologicznych i politycznych, o końcu „metanarracji” lub „wielkich opowieści” w rodzaju heglowskiego systemu lub krytyczno-utopijnej teorii Marksa. Ale sam Lyotard przyznaje, że te wielkie nowoczesne projekty były w gruncie rzeczy kontynuacją tradycyjnej metafizyki, wyrastając z odwiecznej filozoficznej pokusy ostatecznego wyjaśnienia wszystkiego i wypowiedzenia jednej-jedyniej prawdy. Diagnoza, zgodnie z którą projekty i ambicje tego typu ostatecznie się rozpadły, nie jest więc w gruncie rzeczy diagnozą końca nowoczesności, ale raczej końca tego, co w samej nowoczesności nie było dość nowoczesne: metafizyki lub tradycyjnej filozofii. Filozoficzny „postmodernizm” byłby zatem przede wszystkim filozofią „końca filozofii”, a przynajmniej „końca metafizyki” i, co za tym idzie, końca wielkich filozoficznych tematów: bytu, Boga, człowieka, historii.... Na czym jednak ów koniec polega? Czym różni się od końca heglowskiego, heideggerowskiego, ale też strukturalistycznego?

Nie ma jednej odpowiedzi na te pytania. Po pierwsze dlatego, że nie ma jednej „filozofii postmodernistycznej”, lecz szereg propozycji (Lyotard, Derrida, Rorty, Vatti-

⁵ Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.

mo, Marquard...), które łączy wprawdzie coś, co można nazwać ogólnym pokrewieństwem intelektualnym, a jeszcze lepiej: ogólnym nastawieniem i klimatem (rezygnacja z poszukiwania metafizycznych podstaw i z ideału jednej prawdy, pochwała różnicy, upodobanie do paradoksu), ale które pod wieloma względami bardzo się od siebie różnią. Po drugie dlatego, że nawet kiedy ograniczymy się do jednego „postmodernistycznego” autora, niezawodnie odkryjemy, iż jego myśl jest daleka od jednoznaczności – często w sposób zamierzony. Dobrym na to przykładem jest myśl Derridy.

Derrida wiele pisał o końcu, kresie lub „zamknięciu” czy „zamykaniu się” (francuskie *clôture*). Jeden z jego najbardziej znanych esejów nosi tytuł *Kres człowieka*⁶, a w wielu innych jego tekstach – choćby w *Gramatologii*⁷ – znajdujemy rozważania lub wzmianki o kończeniu się, a ściślej „zamykaniu się” metafizyki, „filozofii obecności” (czyli filozofii zakładającej możliwość obcowania z pełnią sensu), logocentryzmu, europocentryzmu itd. Nie jest całkiem jasne, co dla autora znaczy „zamykanie się”: czasem wygląda to na synonim heglowskiego spełniania się, kiedy indziej raczej na synonim heideggerowskiego nasilania się i przesilenia. Ale najważniejsze jest to, co Derrida podkreśla wielokrotnie (również w cytowanym wyżej fragmencie), mianowicie, że „zamykanie się”, czy nawet „zamknięcie” metafizyki i jej pochodnych nie oznacza końca rozumianego po prostu jako ustanie, zanik, śmierć. Chodzi raczej o ujawnienie się pewnej granicy, o „zamknięcie” jako ograniczenie i odgraniczenie: metafizyka zamyka się w tym sensie, że odstawiają się jej granice, a tym samym wskazana zostaje możliwość leżąca poza owymi granicami: możliwość czegoś całkiem innego, obcego, nowego, czego żadna metafizyka, żadna „filozofia obecności” nie była, nie jest i nie będzie w stanie adekwatnie nazwać i przyswoić. Mimo wszystko chodzi tu o pewien koniec – choćby koniec wiary w możliwości filozofii, ale również, jak na to by nie patrzeć, o koniec epoki, w której taka wiara była jeszcze żywa. Nic więc dziwnego, że myśl Derridy, jak w *O apokaliptycznym tonie...* przyznaje on sam, była często odczytywana właśnie jako filozofia „apokaliptyczna”.

Jest to jednak apokaliptyczność szczególnego rodzaju. Chodzi nie tylko o subtelną różnicę między „zamknięciem” i „koncem”, ale także i przede wszystkim o inną – choć ściśle z „zamknięciem” związaną – „niebываłą subtelność”, „subtelność na subtelnościach” (jak z niemąłą dozą ironii i autoironii ujmuje to w cytowanym fragmencie sam Derrida), mianowicie o połączone twierdzenia, że „koniec zawsze się już rozpoczął” i że to już „koniec końca”. „Koniec zawsze się już rozpoczął”, to znaczy: w gruncie rzeczy z końcem mamy do czynienia od początku, od zawsze – przynajmniej w filozofii. Taki morał płynie w szczególności ze wspomnianego tekstu Derridy *Kres człowieka*, w którym nie tyle przedstawia on własne stanowisko, ile analizuje różne teksty filozoficzne (od Arystotelesa po strukturalistów), wydobywając z nich rozmaite sensy, jakie można na ich podstawie nadać „kresowi człowieka”. W istocie, chce powiedzieć Derrida, człowieka zawsze pojmowano w perspektywie końca, chociaż sam koniec rozumiany bywał różnie: jako spełnienie, osiągnięcie ostatecznego celu, jako przezwyciężenie człowieka w stronę czegoś innego (Boga, Bytu, „nadczołowieka”...), jako utrata wartości i zanik.

Podobnie – i tym bardziej – samą siebie filozofia ujmowała zawsze w perspektywie końca. Ale skoro w tym sensie „koniec zawsze się już zaczął” i zawsze trwa, czyż

⁶ Zob. J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1992.

⁷ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.

nie znaczy to zarazem, że koniec nie ma końca, albo – co na jedno wychodzi – że nie ma końca absolutnego, ostatecznego, a przynajmniej, że nie jesteśmy w stanie go pojąć? Nie jesteśmy w stanie tym bardziej, że – jak sugeruje Derrida – samo słowo „koniec” jest nieusuwalnie wieloznaczne, a stan rzeczy, który za jego pomocą określamy, nie daje się naprawdę „uobecnić”, jasno zobaczyć i wyraźnie określić. Dlatego wszystkie metafizyczne wizje końca są niejasne i dla krytycznej refleksji nieprzekonujące. W tej sytuacji – po zakwestionowaniu metafizycznych złudzeń – pozostaje ogłosić „koniec końca”. Co na pewnym poziomie jest tożsame z „zamknięciem metafizyki” – albo z jej „dekonstrukcją”. Dopiero bowiem analizując metafizykę spoza jej granic odkrywamy zarazem typową dla niej wszechobecność problematyki końca i jej beznadziejną nierozstrzygalność.

Z pewnego punktu widzenia „koniec końca” równa się „końcowi apokalipsy”. Proponowana przez Derridę dekonstrukcja metafizyki wiąże się z utratą wiary w sens „eschatologicznego przepowiadania i kazania”, w samą możliwość widzenia i objawiania czegokolwiek, a tym bardziej „ostatecznego końca”. Myślenie „postmetafizyczne” tym właśnie różniłoby się od metafizyki, że nie rości sobie pretensji do odkrywania jednej i ostatecznej prawdy (Prawdy), że zamiast przepowiadać, kazać, głosić, woli stawiać znaki zapytania, problematyzować, różnicować, tropić wieloznaczność. Ale czy demaskując metafizyczne złudzenia nie twierdzi – choćby milcząco – że odkrywa prawdę bardziej prawdziwą, jeżeli można się tak wyrazić, od tej, do której dążyła metafizyka? Czy, co więcej, ogłaszając „koniec metafizyki”, a nawet „koniec końca”, nie głosi nadal – w sposób nieuchronnie metafizyczny – czegoś, co sama uznaje za ostateczne? „Koniec końca” to wciąż jeszcze koniec, a nawet koniec podniesiony do potęgi. Derrida jest doskonale świadom tego paradoksu: również ci najbardziej „subtelni” – „postmetafizycy”, „postmoderniści”, on sam – chcąc, nie chcąc, „biorą udział w koncercie”. „Ale cóż robi ten, kto mówi: powiadam wam, przyszedłem, aby wam powiedzieć, że nie ma, nigdy nie było i nie będzie apokalipsy, <apokalipsa rozczarowuje>?”⁸ Odpowiedź jest oczywista: również taki ktoś – sam Derrida – uprawia apokalipsę, a przynajmniej stosuje apokaliptyczny ton. Dlatego nasz autor konkluduje: „Istnieje apokalipsa bez apokalipsy”⁹.

W ten sposób powracamy do punktu wyjścia. Apokaliptyczny ton okazuje się nieodłączny od filozofii jako takiej, nawet tej, która jest filozofią końca filozofii, końca Apokalipsy, końca końca. Ale z powyższych rozważań pośrednio wynika również coś więcej, czego Derrida już nie mówi, a co jest może najważniejsze.

Nietrudno w istocie zauważyć, że nasilenie apokaliptycznego tonu w filozofii, związane z intensywnością występowania tematu końca, pokrywa się z okresem w historii, gdy doszło do gwałtownych zmian w porządku politycznym, społecznym, gospodarczym i technologicznym, jednocześnie zaś kultura ulegała postępującej laicyzacji. W tych warunkach filozofia, zwłaszcza filozofia historii, a w życiu społecznym różne ideologie zaczęły nie tyle wypierać, ile zastępować religię. Przyspieszenie historii, rewolucje przemysłowe i przeobrażenia społeczne sprzyjały przenoszeniu religijnych obaw i nadziei w wymiar doczesny. Apokalipsa zesłała na ziemię i zajęła miejsce w czasie historycznym. Do pewnego przesilenia doszło dopiero w okresie najnowszym, w drugiej połowie XX wieku (a tym bardziej po upadku komunizmu), gdy zmia-

⁸ J. Derrida, *D'un ton apocalyptique....*, dz. cyt., s. 96.

⁹ Tamże.

ny – przynajmniej w zachodniej części świata – nie tyle spowolniały, ile spowszedniały i przestały być postrzegane jako decydujące dla zasadniczego kształtu społeczeństwa, kultury i sposobów życia. Co prawda właśnie w tym kontekście niektórzy (jak Gianni Vattimo) mówią o „końcu historii”, ale jest to koniec rozumiany raczej w duchu Derri- dy: jako koniec wiary w koniec, jako pogodzenie się z nieokreślonym i nieukierunko- waniem (w każdym razie ukierunkowanym bardzo niewyraźnie) trwaniem.

W dryfujących społeczeństwach liberalno-demokratycznych i postkomunistycz- nych, rozczarowanych niegdysiejszymi obietnicami promiennego jutra, ale nieskłon- nych też do przewidywania rychłej katastrofy, nie ma zaiste miejsca na świeckie escha- tologie – stąd, z socjologicznego punktu widzenia, ich schyłek i „dekonstrukcja”. Stąd koniec ideologii, a nawet „koniec filozofii”, a zatem koniec wiary w objawienie się prawdy w porządku doczesnym oraz w tworzonych przez człowieka teoriach. Jest to oczywiście diagnoza uproszczona i świadomie wyostrzona. Ale nawet jeżeli jej zasad- ność jest tylko częściowa (łatwo przecież oponować, twierdząc, że ideologie mają się dziś całkiem dobrze, a relatywna szczupłość nowych propozycji filozoficznych wysta- wia co najwyżej złe świadectwo aktualnym adeptom filozofii), i tak można dojść do wniosku, że otwiera się przed nami nowa sytuacja. Kryzys świeckich wersji apokalipsy może mianowicie prowadzić – czy już prowadzi? – do rehabilitacji Apokalipsy w źró- dłowym sensie, a więc religii, która w przeciwieństwie do filozofii nie dąży do intelek- tualnej jasności, a w przeciwieństwie do wielkich nowożytnych ideologii nie obiecuje rajy na ziemi.

W ten sposób, po przebyciu długiej historycznej drogi, apokaliptyczny ton powró- ciłby do miejsca, w którym się narodził. Czy jednak rzeczywiście można wejść dwa razy do tej samej rzeki? Czy nowa religijność nie jest – nie będzie – naznaczona wszystkimi historycznymi perypetiami Apokalipsy? Czy wyzbędzie się nieufności, uwolni od cienia niewiary w każdą konkretną – nawet tę biblijną – wizję końca? A czy powinna?

Zostawmy te pytania bez odpowiedzi.