

FARMAKON

„Prawodawca znaleźć musi na to [nikczemne postępowanie] jakieś lekarstwo (*farmakon*). Prawdę powiada stare przysłowie, że ciężko walczyć naraz z dwoma, i to przeciwnymi sobie rzeczami. Widoczne to jest w chorobach i wielu innych wypadkach” (*Prawa*, 919 B).

Powróćmy do tekstu Platona — zakładając, że kiedykolwiek od niego odstąpiliśmy. Słowo *farmakon* tworzy w nim łańcuch znaczeń (*significations*). Gra ogniów tego łańcucha ma, jak się wydaje, charakter systemowy. Lecz system nie jest tutaj po prostu systemem intencji autora znanego pod imieniem Platona. System ten nie jest najpierw systemem znaczenia czegoś (*vouloir-dire*). Zorganizowane sposoby komunikowania ustanawiane są, dzięki grze języka, pomiędzy różnymi funkcjami słowa oraz, w języku, pomiędzy różnymi warstwami i regionami kultury. Platon może niekiedy przyjmować te rodzaje komunikowania, korytarze sensu, oświetlać je, „dowolnie” nimi operując; używamy tutaj cudzysłowu, ponieważ — jeśli pozostajemy w sferze tych przeciwieństw — „dowolnie” znaczy tylko: w sposób „podporządkowany” koniecznościom określonego „języka”. Żadne z tych pojęć nie może wyrazić powiązania, jakie mamy tutaj na uwadze. Podobnie w innych przypadkach Platon może nie widzieć związków, zostawiać je w cieniu lub zrywać. Związki te zachodzą jednak same przez się. Wbrew niemu? Dzięki niemu? W jego tekście? Poza jego tekstem? Lecz gdzie wówczas? Między jego tekstem a językiem? Dla jakiego czytelnika? W jakim momencie? Pryncypialna i ogólna odpowiedź na te pytania wydać się nam będzie stopniowo coraz mniej możliwa; to zaś każe nam podejrzewać, że wadliwie sformułowane zostało samo pytanie, każde z jego pojęć, każde z jego uwierzytelnionych w ten sposób przeciwieństw. Zawsze będzie można pomyśleć, że jeśli Platon nie zastosował niektórych powiązań, czy nawet je

pozrywał, to dlatego, że dostrzegł je wprawdzie, lecz uznał za niezdatne do wykorzystania. Sformułowanie możliwe tylko przy pominięciu wszelkiego odwołania do różnicy między świadomością i czymś nieświadomym, czymś umyślnym i czymś bezwiednym — instrument zbyt prymitywny, jeśli chodzi o ujęcie odniesienia do języka. Podobnie byłoby z przeciwieństwem mowy — lub pisma — wobec języka, gdyby musiał on, jak ma to często miejsce, odsyłać do tych kategorii.

Już choćby ten powód musiałby nam przeszkodzić w odtworzeniu całego łańcucha znaczeń *farmakon*. Żaden absolutny przywilej nie pozwala nam w całkowity sposób opanować jego systemu tekstualnego. Wszelako ograniczenie to może i powinno zostać w jakiejś mierze przemieszczone. Możliwości przemieszczenia, władze przemieszczenia są rozmaitej natury, i zamiast tutaj wyliczać, spróbujmy raczej, w *trakcie* rozważań nad platońską problematyką pisma, wytworzyć kilka ich efektów¹.

Prześledziliśmy niedawno odpowiedniość między postacią Tota w mitologii egipskiej a pewnym zespołem pojęć, filozofemów, metafor czy mitemów ustalonych na podstawie tego, co nazywamy tekstem Platona. Słowo *farmakon* wydawało nam się bardzo odpowiednie, ażeby w tekście tym powiązać wszystkie nici owej odpowiedniości. Przeczytajmy teraz ponownie następujące zdanie z *Fajdrosa*: „Królu, ta nauka (*mathema*) uczyni Egipcjan mądrzejszymi (*softerous*) i sprawniejszymi w pamiętaniu (*mnemonikoterous*); wynalazek ten jest lekarstwem (*farmakon*) na pamięć (*mneme*) i mądrość (*sofia*)” (274 E).

Obiegowe tłumaczenie *farmakon* przez *lekarstwo* — dobroczynny środek leczniczy — nie jest oczywiście błędne. *Farmakon* nie tylko mógł oznaczać *lekarstwo* i na pewnej płaszczyźnie swego funkcjonowania zacierać dwuznaczność własnego sensu. Lecz jest nawet oczywiste, że skoro jawna intencja Teuta polegała na ukazaniu swego wytworu w jak najlepszym świetle, to chociaż *obraca* on słowo wokół jego dziwnej i niewidocznej osi, prezentuje tylko jeden, najbardziej uspokajający z jego *biegunów*. Ów lek jest dobroczynny, stwarza i wzmacnia, konsoliduje i zapobiega, utrwała wiedzę i ogranicza zapomnienie. Przekład za pomocą słowa „lekarstwo” zacierając jednak, wskutek wyjścia poza grekę, inny, odłożony na bok biegun słowa *farmakon*. Usuwa

¹ Niech mi będzie wolno odesłać w tym miejscu do informacyjnego i wstępnego tekstu *Question de méthode*, zawartego w *De la grammatologie*. Z pewnym zastrzeżeniem można powiedzieć, że *farmakon* odgrywa w niniejszej lekturze Platona rolę analogiczną do *uzupełnienia* w lekturze Rousseau.

40 pamięć i mądrość → niepojędane

źródło dwuznaczności i utrudnia, jeśli nie uniemożliwia, zrozumienie kontekstu. W odróżnieniu od „środku aptecznego” („*drogue*”), a nawet „leku” („*médecine*”), *lekarstwo* (*remède*) wyraża przezroczyście racjonalność nauki, techniki i terapeutycznej przyczynowości, wykluczając w ten sposób z tekstu odwołanie do magicznej właściwości pewnej siły, której skutki niewłaściwie opanowano, do pewnego dynamizmu, wciąż zaskakującego dla tego, kto chciałby nim władać jako pan i podmiot.

Otóż z *jednej strony* Platon stara się przedstawić pismo jako tajemną, a tym samym podejrzaną siłę. Taką jak malarstwo, z którym później je porówna, i jak iluzja lub techniki *mimesis* w ogóle. Znana jest również jego nieufność do wróżbiarstwa, magów, czarowników i mistrzów czarodziejskich zaklęć¹. Zwłaszcza w *Prawach* obmyśla dla nich potworne kary. Zaleca, by w sposób, o jakim będziemy musieli jeszcze przypomnieć, wykluczać ich z przestrzeni społecznej, usuwać z niej lub od niej odcinać: stosując nawet oba środki jednocześnie, najpierw przez umieszczenie w więzieniu, gdzie nie będą się już kontaktować z ludźmi wolnymi, lecz tylko z niewolnikiem dostarczającym pożywienie, później zaś przez odebranie prawa do pochówku: „Po śmierci wyrzuceni będą poza granice kraju i pozostawieni tam bez pogrzebu, a jeśliby ktoś z wolnych chciał pogrzebać trupa, będzie mógł każdy, kto zechce, oskarżyć go przed sądem o bezbożność” (X, 909 C).

Z *drugiej strony* replika króla zakłada, że skuteczność *farmakon* można odwrócić: może on potęgować zło, zamiast mu zapobiegać. Lub raczej królewska odpowiedź oznacza, że Teut, podstępnie i/lub naiwnie, ujawnił odwrotną stronę prawdziwego skutku pisma. By podkreślić wartość swego wynalazku, Teut odnaturalniłby *farmakon*, wypowiedział przeciwieństwo tego, do czego zdolne jest pismo. Truciznę podał za lekarstwo. Toteż tłumacząc *farmakon* jako *lekarstwo*, zachowujemy raczej to, co zdaniem króla powiedział Teut, jego czy też siebie wprowadzając w błąd, niż znaczenie będące intencją Teuta, a nawet Platona. Ponieważ tekst Platona podaje odpowiedź króla za prawdę wytworu Teuta, a jego mowę za prawdę pisma, przekład za pomocą słowa *lekarstwo* stanowi odtąd oskarżenie naiwności lub fałszerstwa Teuta *ze słonecznego punktu widzenia*. Z tego punktu widzenia Teut niewątpliwie bawił się słowem, ze względu

¹ Zob. zwłaszcza *Państwo*, II, 364 A i n., *List VII*, 333 c. Problem przywołany został oraz bogato i szczegółowo udokumentowany w *La musique dans l'oeuvre de Platon* E. Moutsopoulosa (Paris 1959, s. 13 i n.).

homeopatia

na swe pobudki zrywając łączność między dwiema przeciwnymi wartościami. Lecz król ją przywraca, a tłumaczenie nie potrafi tego oddać. Wszelako obaj rozmówcy pozostają wciąż, bez względu na to, co robią, i czy chcą tego, czy nie, w sferze tego samego *signifiant*. Ich dyskurs tam się rozgrywa, co nie jest już oddane w języku polskim. *Lekarstwo*, niewątpliwie bardziej niż „lek” czy „środek apteczny”, zaciera wirtualne, dynamiczne odniesienie do innych sposobów użycia tego samego słowa w języku greckim. Taki przekład niszczy zwłaszcza to, co nazwiemy później językiem anagramatycznym Platona, zrywając powiązania, jakie zachodzą tam między różnymi funkcjami tego samego słowa w różnych miejscach, powiązania wirtualne, lecz w sposób konieczny „cytatowe”. Kiedy w zapisie słowo cytuje inny sens tego samego słowa, kiedy tekstualne proscenium słowa *farmakon*, oznaczając lekarstwo cytuje, przy-zywa i pozwala odczytać to, co w tym samym słowie, w innym miejscu i na innym poziomie sceny znaczy *trucizna* (*poison*) (na przykład, gdyż *farmakon* oznacza jeszcze inne rzeczy), to wybór przez tłumacza tylko jednego z tych polskich słów przynosi najpierw osłabienie gry cytatów, „anagramu”, ostatecznie zaś po prostu osłabienie tekstualności tłumaczonego tekstu. Niewątpliwie można by pokazać, i w odpowiednim momencie spróbujemy to uczynić, że owo zerwanie powiązania między sprzecznymi wartościami jest już samo skutkiem „platonizmu”, konsekwencją pracy, która rozpoczęła się już w tłumaczonym tekście, w stosunku „Platona” do własnego „języka”. Nie ma żadnej sprzeczności między tym stwierdzeniem a poprzednim. Ponieważ tekstualność konstytuująca różnice i różnice różnic, jest ona z samej swej natury całkowicie heterogeniczna i stale pertraktuje z siłami, które dążą do jej usunięcia.

Trzeba więc będzie uznać, prześledzić i poddać analizie zespół tych dwu sił lub tych dwu gestów. W pewnym sensie zespół ten jest nawet jedynym tematem niniejszego szkicu. Z jednej strony Platon podnosi rangę pewnego logicznego rozstrzygnięcia, nietolerancyjnego wobec powiązania między dwoma sprzecznymi sensami tego samego słowa, tym bardziej że powiązanie to okaże się czymś całkiem innym niż zwykłym połączeniem, przemiennością lub dialektyką sprzeczności. A przecież, z drugiej strony *farmakon*, jeśli potwierdza się nasze odczytanie, stanowi pierwotne środowisko tego rozstrzygnięcia, żywioł, który je poprzedza, ogarnia, przekracza, nie pozwala się nigdy do niego zredukować i nie ogranicza się do jednego słowa (lub jednego aparatu znaczącego), działając w tekście greckim i platońskim.

Wszystkie przekłady w językach dziedziczących i przechowujących zachodnią metafizykę odnoszą się więc do *farmakon* *analitycznie*; tym samym niszczą go brutalnie, redukując do jednego z prostych składników języka; interpretują go przy tym, paradoksalnie, wychodząc od składnika najwyższego, który on właśnie umożliwił. Taki interpretujący przekład jest więc równie brutalny, co bezsilny: niszczy *farmakon*, lecz zarazem wzbrania sobie dotarcia doń i pozostawia w nienaruszonym stanie jego rezerwowe zasoby.

Przekładu za pomocą słowa „lekarstwo” nie można więc ani przyjąć, ani po prostu odrzucić. Gdybyśmy nawet sądzili, że można w ten sposób uratować „racjonalny” biegun i pochwalną intencję, mianowicie ideę *dobrego* wykorzystania *nauki* lub *sztuki* medycznej, mielibyśmy jeszcze wszelkie szanse na to, by dać się zwieść językowi. Pismo, zdaniem Platona, nie jest więcej warte jako lekarstwo niż jako trucizna. Jeszcze zanim Tamuz wyda swój nieprzychylny wyrok, lekarstwo niepokoi samo w sobie. Trzeba w istocie wiedzieć, że Platon odnosi się podejrzliwie do *farmakon* w ogóle, nawet jeśli chodzi o środki lecznicze używane w celach wyłącznie terapeutycznych, nawet jeśli korzysta się z nich w dobrych zamiarach, nawet jeśli są one jako takie skuteczne. Nie ma nieszkodliwego lekarstwa. *Farmakon* nigdy nie może być po prostu dobroczynny.

Z dwu powodów i na dwu różnych poziomach. Przede wszystkim dlatego, że dobroczynna istota lub właściwość *farmakon* nie usuwa jego bolesności. W *Protagorasie* zalicza się *farmaka* do rzeczy, które mogą być zarazem dobre (*agata*) i przykre (*aniara*) (354 A). *Farmakon* ujmowany jest zawsze w połączeniu (*sinmeikton*), o jakim mówi się również w *Filebie* (46 A); jest tak na przykład w przypadku *ubris*, nieokielzanego braku miary, doprowadzającego rozpustników do tego, iż krzyczą jak szaleni (45 E), lub w przypadku „ulgi, jaką zaświerzbionym przynosi drapanie się oraz wszelkie podobne działania, nie wymagające innych lekarstw (*ouk alles domena farmakseos*)” (przekład mój — K. M.). Ta bolesna rozkosz związana tyleż z chorobą, co z jej uśmierzeniem stanowi *farmakon* sam w sobie. Ma cechy wspólne zarazem z czymś dobrym i złym, przyjemnym i nieprzyjemnym. Lub raczej to w tworzącej ją mieszaninie dają o sobie znać te przeciwieństwa.

Na głębszym zaś niż ból poziomie farmaceutyczny specyfik jest zasadniczo szkodliwy, ponieważ jest sztuczny. Platon trzyma się tutaj greckiej tradycji, a dokładniej nauki lekarzy z Kos. *Farmakon* przeciwstawia się naturalnemu życiu: nie tylko życiu nie

dotkniętemu żadną chorobą, ale nawet życiu choremu, czy raczej życiu choroby. Platon wierzy bowiem w naturalne życie i, jeśli można tak rzec, normalny rozwój choroby. W *Timajosie* naturalna choroba porównana jest, podobnie jak, przypominamy sobie, logos w *Fajdosie*, do żywego organizmu, któremu należy pozwolić na rozwój według jego własnych norm i właściwych mu postaci, specyficznych dlań rytmów i powiązań. Zakłócając normalny i naturalny rozwój choroby, *farmakon* jest więc wrogiem żywego jestestwa w ogóle, zarówno zdrowego jak chorego. Powinniśmy o tym pamiętać, i Platon zachęca nas do tego, kiedy pismo przedstawiane jest jako *farmakon*. Przeciwnie życiu, pismo — czy też, jeśli kto woli, *farmakon* — powoduje tylko *przemieszczenie* lub nawet *podrażnienie* choroby. Logiczny schemat obiekcji króla wobec pisma będzie następujący: pod pretekstem zastąpienia pamięci pismo sprzyja zapomnianiu; zamiast powiększać wiedzę, zmniejsza ją. Nie odpowiada potrzebie pamięci, mierzy obok, nie umacnia *mneme*, lecz tylko *hypomnesis*. Działa więc rzeczywiście jak każdy *farmakon*. I jeśli w obu tekstach, którym się za chwilę przyjrzymy, formalna struktura argumentacji jest w istocie taka sama, jeśli w obu przypadkach to, co uznawane jest za wytwarzające coś *pozytywnego* i anulujące coś *negatywnego*, powoduje tylko *przemieszczenie* i zarazem *pomnożenie* skutków czegoś *negatywnego*, prowadząc do powiększenia braku, który był tego czegoś przyczyną, to konieczność tego rodzaju wpisana jest w *znak farmakon*, rozczłonkowany przez Robina (na przykład), tutaj jako lekarstwo, tam jako środek apteczny. Mówimy rzeczywiście „*znak farmakon*”, chcąc w ten sposób podkreślić, że chodzi tutaj *nierozdzielnie* o *znaczące* i o pojęcie znaczone.

A) W *Timajosie*, w którym od pierwszych stron pogłębia się dystans między Egiptem i Grecją, tak jak między pismem i mową („Wy, Grecy, zawsze jesteście dziećmi: Grek nigdy nie jest stary”, gdy tymczasem w Egipcie „od najdawniejszych czasów wszystko jest zapisywane”: *panta gegrammena*), Platon dowodzi, że spośród ruchów ciała najlepszy jest ruch naturalny, taki, który spontanicznie, od wewnątrz, „ktoś wywołuje sam w sobie”:

„Spośród ruchów ciała ten jest najlepszy, który ktoś wywołuje sam w sobie, bo jest najbardziej zbliżony do ruchu rozumu i ruchu wszechświata. Gorszym jest ruch spowodowany przez coś innego. Najgorszym ze wszystkich jest ruch, który za pośrednictwem innych dosięga jakiejś części ciała, kiedy ona leży i wypoczywa. Dlatego ze wszystkich sposobów oczyszczenia ciała i przywrócenia go do stanu normalnego najlepszym jest ten,

który polega na ćwiczeniach gimnastycznych. Drugi po nim stanowi rytmiczne kołysanie na okręcie lub gdy dajemy się przenosić w jakikolwiek sposób — co odbywa się bez zmęczenia. Trzeci sposób, który istotnie może być czasem pożyteczny, gdy się jest zmuszonym posługiwać się nim (lecz którego człowiek o zdrowym rozsądku nie powinien używać bez konieczności) stanowią środki lecznicze (*tes farmakeutikes katharseos*). Dopóki bowiem choroby nie przedstawiają groźnych niebezpieczeństw, nie należy ich nigdy drażnić lekarsztwami (*ouk erethisteon farmakeiais*). W rzeczy samej, przebieg (*sistasis*) chorób odpowiada do pewnego stopnia naturze żywych jestestw (*te ton zoon fisei*). Nie tylko bowiem ich organizm ma z góry ustanowiony okres życia dla wszystkich osobników danego gatunku, lecz nawet każde poszczególne żywe jestestwo otrzymuje w chwili urodzin czas życia określony przez Przeznaczenie, wyjąwszy przypadki dyktowane koniecznością [...] Podobnie jest z przebiegiem chorób. Jeśli jednak ktoś je niszczy lekarsztwami (*farmakeiais*) przed upływem czasu wyznaczonego przez Przeznaczenie, wtedy z małych chorób zwykły powstawać wielkie, a z nielicznych liczne. Dlatego należy kierować tym wszystkim przez prowadzenie uregulowanego trybu życia, w takim stopniu, w jaki ma się na to wolny czas, a w każdym razie nie rozdrażniać trudnego do uleczenia zła lekarsztwami (*farmakeionta*)” (89 ad).

Zauważmy, że:

1. Szkodliwość *farmakon* piętnowana jest właśnie wtedy, gdy cały kontekst zdaje się usprawiedliwiać przekład raczej za pomocą słowa „*lekarstwo*” niż „*trucizna*”.
2. Naturalna choroba żywego jestestwa określana jest w swej istocie jako *alergia*, reakcja na agresję obcego elementu. I najbardziej ogólnym pojęciem choroby musi być koniecznie *alergia*, skoro naturalne życie podlegać winno tylko własnym i endogenym ruchom.
3. Tak samo jak zdrowie jest auto-nomiczne i auto-matyczne, również „normalna” choroba manifestuje swą autarkię, przeciwstawiając farmaceutycznym agresjom reakcje *metastatyczne*, które przemieszczają ból, by go w danym przypadku zintensyfikować i pomnożyć punkty oporu. „Normalna” choroba broni się. Wymykając się w ten sposób uzupełniającym przymusowym środkiem, przydanej patogenezie *farmakon*, choroba przebiega własnym trybem.
4. Schemat ten zakłada, że żywe jestestwo jest skończone (i jego choroba również): że może więc ono odnosić się do swego innego w alergicznym cierpieniu i że w swym trwaniu jest

ograniczone, a śmierć jest już wpisana, z góry wpisana w jego strukturę, w „konstytutywne dlań trójkąty”. („Na początku bowiem ustanawiające każdy gatunek trójkąty utworzone zostały w taki sposób, by wystarczały do końca określonego czasu, poza który nigdy nie mogłyby zostać przedłużone” (89 c) — przekład mój: K. M.). Nieśmiertelność i doskonałość żywego jestestwa uwarunkowane są brakiem związku z jakąkolwiek zewnętrznością. Jest to przypadek Boga (*Państwo*, II, 381 BC). Zdrowie i cnota (*ugieia kai arete*), które występują często razem, gdy chodzi o ciało i, analogicznie, o duszę (por. *Gorgiasz*, 479 B), zawsze pochodzą z wnętrza. *Farmakon* jest czymś, co przybывая zawsze z zewnątrz, działając jak samo zewnątrz, nigdy nie będzie posiadać własnej i definiowalnej cnoty. W jaki jednak sposób wykluczyć tego uzupełniającego pasożyta, utrzymując granicę nazwaną trójkątem?

B) System tych czterech cech odtwarzany jest od momentu, gdy, w *Fajdosie*, król kwestionuje i deprecjonuje *farmakon* pisma; nie trzeba więc wahać się co do uznania tego słowa za metaforę, byle tylko nie metaforyzować całej jego zagadkowej mocy.

Możemy chyba teraz przeczytać odpowiedź Tamuzą:

„A ten mu na to: Teucie, mistrzu najdoskonalszy (*O techi-kotate Teuth*); jeden potrafi płodzić to, co do sztuki należy, a drugi potrafi ocenić, na co się to może przydać i w czym zaszkodzić tym, którzy się zechcą daną sztuką posługiwać. Tak też i teraz: Ty jesteś ojcem liter (*pater on grammaton*); zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość przeciwną (*tounantion*) tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć (*lethen men en psichias pareksei mnemes ameleteria*); zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, że znaków obcych jego istocie (*dia pistin grafes eksoten hip'allottrion tipon*), a nie z własnego wnętrza, z siebie samego (*ouk endoten autous if'auton anamimneskomenous*). Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypomnianie sobie (*oukoun mnemes, alla hipomneseos, farmakon eures*). Uczniom swoim dasz tylko pozór (*doksan*) mądrości (*sofias*), a nie mądrość prawdziwą (*aletheian*). Posiedzą bowiem wielkie odczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrzy z pozoru (*doksosofoi*), a nie ludzie mądrzy naprawdę (*anti sofon*)” (274 E - 275 B).

Król, ojciec mowy, utwierdził w ten sposób swą władzę nad ojcem pisma. I uczynił to stanowczo, nie okazując temu, kto zajmuje pozycję jego syna, zycziwej wyrozumiałości, jaka łączyła Teuta z jego własnymi dziećmi, z jego „literami”. Tamuz się spieszy, mnoży zastrzeżenia i wyraźnie nie chce zostawić Teutowi żadnej nadziei.

Ażeby pismo przynosiło, jak powiada, skutek „odwrotny” od spodziewanego, ażeby ten *farmakon* okazał się szkodliwy w użyciu, jego skuteczność, moc, *dynamis* musi być dwuznaczna. Tak jak mówi się o *farmakon* w *Protagorasie*, *Filebie*, *Timajosie*. Otóż dwuznaczność tę Platon chce ustami króla ujarzmić, usiłując podporządkować jej określenie prostemu i jaskrawemu przeciwieństwu: dobra i zła, wnętrza i zewnątrz, prawdy i fałszu, istoty i pozorów. Prześledźmy raz jeszcze motywy królewskiego wyroku, a odnajdziemy tam tę serię przeciwieństw. I takie ich umiejscowienie, że *farmakon* czy też, jeśli kto woli, pismo, może tam tylko kręcić się w kółko: na pozór jedynie pismo sprzyja pamięci, pomagając jej od wewnątrz, dzięki jej własnemu ruchowi, poznać prawdę. W rzeczywistości natomiast pismo jest zasadniczo złe, zewnętrzne wobec pamięci, nie tworzy wiedzy, lecz mniemanie, nie objawia prawdy, lecz pozór. *Farmakon* stwarza grę pozorów, dzięki której może podawać się za prawdę itd.

Jeśli w *Filebie* i *Protagorasie* *farmakon* wydaje się zły, ponieważ jest bolesny, naprawdę zaś jest dobroczynny, to tutaj, zarówno w *Fajdosie*, jak w *Timajosie*, podaje się on za dobroczynne lekarstwo, faktycznie zaś jest szkodliwy. Zła dwuznaczność sprzeciwia się więc dobrej, intencja kłamstwa zwykłemu pozorowi. Pismo to niebezpieczny przypadek.

Nie wystarczy powiedzieć, że o piśmie myśli się wychodząc od takich czy innych uszeregowanych przeciwieństw. Platon myśli o nim, usiłuje je zrozumieć i opanować, wychodząc od *przeciwieństwa* jako takiego. By sprzeczne wartości (dobro/zło, prawdziwe/fałszywe, istota/pozór, wewnątrz/zewnątrz itd.) mogły się sobie przeciwstawić, każdy z tych terminów musi być po prostu *zewnątrzny* wobec drugiego, to znaczy jedno z przeciwieństw (wewnątrz/zewnątrz) musi być już przyjęte jako matryca wszelkiego możliwego przeciwieństwa. Jeden z tych składników systemu musi mieć również znaczenie jako ogólna możliwość systemowości czy też *seryjności*. Gdyby zaś dojść do przekonania, że coś takiego jak *farmakon* — lub pismo — dalekie od podporządkowania się tym przeciwieństwom, otwiera ich możliwość, nie pozwalając się jednak zrozumieć za ich pomocą; gdyby dojść do przekonania, że tylko na podstawie czegoś takiego jak pismo

— lub *farmakon* — zapowiedzieć może swe nadejście nieznaną różnicą między wnętrzem i zewnątrzem; gdyby w konsekwencji dojść do przekonania, że pismo, tak jak *farmakon*, nie pozwala po prostu wyznaczać sobie miejsca w tym, co samo umiejscawia, nie daje się podporządkować pojęciom, które tworzą się dzięki niemu, logice powierza zaś tylko swą zjawę (*fantôme*) — logice, która może chcieć nią zawładnąć jeszcze tylko o tyle, o ile sama od niej pochodzi — to należałoby wówczas *nagiąć* do obcych ruchów to, czego nie można byłoby już nawet zwyczajnie nazwać logiką bądź dyskursem. Tym bardziej że to, co nieprzeornie nazwaliśmy *zjawą*, nie może być już, z taką samą pewnością, odróżnione od prawdy, rzeczywistości, żywego ciała itd. Trzeba uznać, że jakakolwiek próba porzucenia tej zjawy niczego by w tym przypadku nie uratowała.

Wystarczy niewątpliwie ta mała wprawka, by zorientować w tym czytelnika: zarysowujące się w tym tekście wyjaśnienie oparte na Platonie jest już pochodną znanych modeli komentarza, genealogicznej lub strukturalnej rekonstrukcji pewnego systemu niezależnie od tego, czy stara się go ono podtrzymać, czy odeprzeć, potwierdzić czy „obalić”, niezależnie od tego, czy jego celem jest powrót-do-Platona czy „przepędzenie go”, zgodnie z platonizującą jeszcze metodą *chairein*. Chodzi tutaj o coś całkiem innego. O to również, ale jeszcze o coś całkiem innego. Przeczytajmy ponownie, jeśli budzi to jakieś wątpliwości, poprzedni ustęp. Wszystkie modele klasycznej lektury ulegają tam w pewnym momencie wyczerpaniu, dokładnie w miejscu określającym ich przynależność do wnętrza serii. Jest bowiem zrozumiałe, że nadmiar (*excès*) nie jest zwykłym wyjściem *poza* serię, skoro wiemy, że ów gest podpada pod kategorię serii. Nadmiar — lecz czy można go jeszcze w ten sposób nazywać? — jest tylko *pewnym* przemieszczeniem serii. I pewnym *faldem* (*repli*) — nazwiemy go później *znamieniem* — w serii przeciwieństw, a nawet w jej dialektyce. Nie możemy go jeszcze określić, nazwać, zrozumieć pod postacią zwykłego pojęcia, nie gubiąc go natychmiast. Trzeba dokonać tego funkcjonalnego przemieszczenia, które bardziej niż znaczonej pojęciowych tożsamości dotyczy różnic (i, jak zobaczymy, „pozorów”). Ono się zapisuje. Trzeba je więc najpierw przeczytać.

Jeśli, według króla i pod słońcem, pismo wywołuje skutek odwrotny do spodziewanego, jeśli *farmakon* jest zgubny, to dlatego, że, jak *farmakon* w *Timajosie*, nie pochodzi stąd. Przybywa skądinąd, jest zewnętrzny, czyli obcy: żywemu jestestwu, które jest tutaj — właśnie z wnętrza, logosowi jako *zoon*, który zamierza

on ochraniać czy uzupełniać. Ślady (*tipoi*) pisma nie zaznaczają się tym razem, jak w hipotezie z *Teajteta*, jako odciski w wosku duszy, odpowiadając w ten sposób samoistnym, autochtonicznym ruchom życia psychicznego. Ten, kto posiada *techne* pisma, będzie na niej polegał wiedząc, że może przekazać swoje myśli zewnątrz, oddać je do przechowalni, powierzyć fizycznym znakom, przestrzennym lub umieszczonym na powierzchni tabliczki. Przekona się, że sam może zniknąć, lecz *tipoi* pozostaną, że może o nich zapomnieć, lecz one nie porzucą swej służby. Będą go reprezentować, jeśli nawet o nich zapomni, poniosą jego mowę, jeśli nawet on, nieobecny, nie będzie mógł ich ożywić. Nawet jeśli umrze — i tylko *farmakon* posiadać może taką władzę, niewątpliwie władzę nad śmiercią, lecz sprawowaną w tajnym z nią porozumieniu. *Farmakon* i pismo to więc w istocie zawsze kwestia życia lub śmierci.

Czy można powiedzieć, nie ryzykując pojęciowego anachronizmu — a więc poważnego błędu w lekturze — że *tipoi* są reprezentantami, *fizycznymi* odpowiednikami nieobecnego tego, co *psychiczne*? Należałoby raczej sądzić, że pisane ślady nie są już nawet zależne od porządku *fisis*, ponieważ nie są ślepe. Nie puszczają pędów; podobnie jak to, co, według wyrażenia Sokratesa, obsiano trzcinią (*kalamos*). Naruszają naturalną i autonomiczną strukturę (*mneme*), w której *fisis* i *psiche* nie są wobec siebie przeciwstawne. Jeśli pismo należy do *fisis*, to czy nie chodzi tutaj o ten moment *fisis*, o ten konieczny ruch, który jej prawda, jej zaistnienie chętnie — jak powiada Heraklit — wykorzystuje, by chronić się w swej krypcie? „Kryptogram” streszcza w jednym słowie projekt pleonazmu.

Jeśli więc wierzyć królowi na słowo, *farmakon* miałby hipnotyzować życie pamięci: ośniewać ją, wyprowadzać w ten sposób poza siebie i usypiać w pomniku. Uwierzywszy w trwałość i niezależność jego śladów (*tipoi*), pamięć pograży się w uspieniu, nie będzie się już wyteżać, zabiegać o utrzymanie stanu napięcia ani dbać o to, by być obecną, bliską prawdzie bytów. Wprawiona w osłupienie przez swych strażników, przez własne znaki, przez ślady mające służyć ochronie i nadzorowaniu wiedzy, pozwoli pochłonąć się Lete, opanować zapomnieniu i nie-wiedzy¹.

¹ Odsyłamy w tym miejscu zwłaszcza do wspaniałego tekstu Jean-Pierre Vernauta (dotykającego tych problemów, jakkolwiek z całkiem innymi intencjami): „Aspects mythiques de la mémoire et du temps”, w: *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965. Odnosnie słowa *tipos*, jego związków z *perigrife* i *paradeigma*, zob. A. von Blumenthal, *Tipos und Paradigma*, cyt. przez P. M. Schuhla w: *Platon et l'art de son temps*, s. 18 i n.

Nie należy rozdzielać tutaj pamięci i prawdy. Ruch *aletheia* jest na wskroś rozwijaniem *mneme*. Żywej pamięci, pamięci jako życia psychicznego uobecniającego się samemu sobie. Siły Lete poszerzają równolegle domeny śmierci, nie-prawdy, nie-wiedzy. Dlatego właśnie pismo, przynajmniej o tyle, o ile „przynosi duszom zapomnienie”, zwraca nas ku martwocie i nie-wiedzy. Nie można jednak powiedzieć, iż jego istota łączy je po prostu i *obecnie* ze śmiercią i nie-prawdą. Pismo nie ma bowiem istoty ani własnej wartości, pozytywnej lub negatywnej. Rozgrywa się w pozorze. Swym śladem udaje pamięć, wiedzę, prawdę itd. Dlatego ludzie pisma jawią się boskiemu spojrzeniu nie jako ludzie mądrzy naprawdę (*sofoi*), lecz w istocie jako pozoranci, czyli mędrzy z pozoru (*doksosofoi*).

Jest to Platónska definicja sofisty. Owo oskarżenie pisma mierzy bowiem w pierwszym rzędzie w sofistykę; można je wpisać w rozpoczęty przez Platóna pod nazwą filozofii nieskończony proces przeciwko sofistom. Człowiek polegający na piśmie, chępiący się władzą i wiedzą, jakie mu ono zapewnia — ów demaskowany przez Tamuzę symulant — ma wszystkie cechy sofisty: „imitator mędrca” (*mimetes tou sofou*), stwierdza się w *Sofistie* (268 C). Ten, kogo moglibyśmy nazwać grafokrata, wykazuje bliźniacze podobieństwo do przedstawionego w *Hippiaszu* mniejszym sofistą Hippiasza, który chlubi się tym, że wszystko wie i wszystko potrafi. Zwłaszcza zaś — w dialogach Sokrates dwa razy ironicznie udaje, iż zapomniał to wymienić — zna się wybornie na mnemonice czy też mnemotechnice. To nawet dyspozycja, na której zależy mu najbardziej:

„Sokrates. Zatem i w astronomii jeden i ten sam będzie i rzetelnym, i kłamcą?

Hippiasz. Zdaje się.

Sokrates. Słuchajże, Hippiaszu, spojrzij tak szeroko po wszystkich umiejętnościach, czy jest gdzieś inaczej, a nie tak. Przecież ty w tak wielu sztukach jesteś najmądrzejszy (*sofotatos*) ze wszystkich ludzi, jak to ja ciebie raz słyszałem, jakieś się chwalił i z takim uwielbieniem dla siebie samego opowiadałeś o swej nieprzebranej mądrości na rynku, koło straganów [...] A oprócz tego, przyjechałeś z poematami i z eposami, z tragediami, z dytyrambami i prozą wiele mów rozmaitych miałeś ułożonych. I przyjechałeś jako osobliwy znawca tych właśnie sztuk, o których przed chwilą mówiłem i rytmów, i harmonii, i poprawności literackiej, i bardzo wielu innych rzeczy poza tym: jak, zdaje mi się, pamiętam, chociaż zapomniałem o twojej sztuce pamiętania, sztuce, której jesteś, jak sądzisz, mistrzem

najświeńszym. Zdaje się, że i wiele innych sztuk twoich zapomniałem, ale, jak powiadam, i na własne sztuki spojrzuj (dość ich przecież), i na cudze, i powiedz mi potem, na cośmy się zgodzili ja z tobą, czy znajdziesz gdziekolwiek taką, w której jeden jest rzetelny, a drugi fałszywy i to ktoś inny, a nie jeden i ten sam? W jakiej chcesz mądrości to rozpatrz, czy w szelmostwie, czy jak to tam wolisz nazwać; nie znajdziesz, przyjacielu; bo tego nie ma; ty sam powiedz!

Hippiasz. No, nie mogę, Sokratesie; tak zaraz, teraz...

Sokrates. I nie będziesz mógł, jak mi się zdaje. A jeśli ja mówię prawdę, to *pamiętasz*, co nam z tego twierdzenia wynika, Hippiaszu?

Hippiasz. Coś nie bardzo miarkuję, Sokratesie, co mówisz.

Sokrates. No, w tej chwili nie trzeba aż sztuki pamiętania” (368 A - 369 A).

Sofista rozporządza więc oznakami i insygniami władzy: nie samą pamięcią (*mneme*), lecz tylko pomnikami (*hypomnemata*), inwentarzami, archiwami, cytatami, kopiami, opisami, spisami, notami, duplikatami, kronikami, genealogiami, odnośnikami. Nie pamięcią, lecz pamięciami. Odpowiada w ten sposób na zapotrzebowanie bogatych młodzieńców i u nich znajduje największy poklask. Wyznawszy, że młodzi wielbiciele nie mogą znieść, gdy rozprawia o tym, co umie najlepiej (*Hippiasz większy*, 285 C), sofista zmuszony jest w końcu powiedzieć Sokratesowi:

„Sokrates. Więc co to za rzeczy, których chętnie od ciebie słuchają? Sam mi powiedz, skoro ja nie znajduję.

Hippiasz. O rodach, Sokratesie, bohaterach i zwykłych ludziach i osadnictwach, jak to się dawnymi czasy zakładało państwa, i w ogóle całej archeologii najchętniej słuchają tak, że ja się przez nich musiałem wyuczyć i powykuwać na pamięć wszelkie tego rodzaju rzeczy.

Sokrates. Na Zeusa, Hippiaszu; masz szczęście, że Lacedaemonczycy nie słuchają chętnie, jak im ktoś naszych archontów wylicza od Solona zaczawszy; inaczej miałbyś kłopot z nauką.

Hippiasz. Skądże, Sokratesie? Jak raz usłyszę, to pięćdziesiąt imion z pamięci powtórzę!

Sokrates. Prawda; nie zmiarkowałem, że ty posiadasz sztukę pamiętania” (285 DE).

W rzeczywistości sofista udaje, że wie wszystko, jego „specjalizacja w wielu umiejętnościach” (*Sofista*, 232 A) jest zawsze tylko pozorem. O tyle więc, o ile *wspiera* hipomnezę, a nie żywą pamięć, pismo jest również obce prawdziwej wiedzy, anamnezie w jej specyficznym psychicznym ruchu, prawdzie w procesie [jej]

przedstawiania, dialektyce. Pismo może je tylko *naśladować*. (Można by było pokazać, oszczędzimy sobie jednak rozwijania tego tematu, że problematyka, która wiąże dzisiaj, i nawet tutaj, pismo z zakwestionowaniem prawdy, jak również odnoszących się do niej myśli i mowy, musi koniecznie ekshumować, do tego się wszakże nie ograniczając, pojęciowe pomniki, szczątki z pola bitwy, punkty orientacyjne wskazujące miejsca konfrontacji między sofistyką a filozofią i, w sposób bardziej ogólny, wszystkie podpory wznoszone przez platonizm. Pod wieloma względami i z pewnego punktu widzenia, który nie obejmuje całego pola, jesteśmy dzisiaj w przededniu platonizmu, o którym można również naturalnie myśleć jako o nazajutrz heglizmu. W punkcie tym *filosofia, episteme* nie są „obalane”, „odpierane”, „powstrzymywane” itd. w imię czegoś takiego jak pismo; wręcz przeciwnie. Podług pewnego stosunku, jaki filozofia nazwałaby pozorem, podług pewnego subtelniejszego nadmiaru (*excès*) prawdy, ujmowane są i zarazem przemieszczane w całym innym polu, w którym można będzie jeszcze, lecz wyłącznie, „imitować wiedzę absolutną” — zgodnie z określeniem Bataille’a, którego imię zwalnia nas tutaj z przypominania całej sieci odniesień).

Linia podziału, jaka zarysowuje się ostro między platonizmem a najbliższym mu czymś innym, innym w sofistycznej postaci, nie jest bynajmniej jednolita, ciągła, jak linia przebiegająca między dwiema jednorodnymi przestrzeniami. Wskutek jej systematycznego niezdecydowania, części i partie zmieniają się ustawicznie miejscami, naśladują formy i zapożyczają drogi przeciwnika. Permutacje są więc możliwe, a jeśli muszą się one rzeczywiście ujawniać na tym samym terytorium, to nieporozumienie pozostaje niewątpliwie wewnętrzne i usuwa w cień coś całym-innego sofistyki i platonizmu, pewną oporność nie mającą związku z całą tą zmiennością.

Na przekór temu, o czym przekonywaliśmy powyżej, znajdują się również dobre powody, by uznać, że oskarżenie pisma nie jest w pierwszym rzędzie wymierzone w sofistykę. Przeciwnie, wydaje się ono niekiedy z niej wywodzić. Czyż ćwiczenie pamięci zamiast powierzania śladów zewnątrz nie jest stanowczym i klasycznym zaleceniem sofistów? Platon przywłaszczałby więc sobie i tutaj, jak czyni to częstokroć, ich argumentację. Również teraz zwróciłby ją przeciwko nim. Cały następujący po królewskim wyroku Sokratejski wywód, którego poszczególne ogniwa podamy później analizie, utkany jest ze schematów i pojęć wziętych z sofistyki.

Trzeba więc będzie dokładnie zbadać, jak przebiega granica. I dobrze zrozumieć, że tego odczytania Platona w żadnym momencie nie ożywia slogan czy hasło w rodzaju „powrotu do sofistów”.

Toteż w obu przypadkach, po obu stronach, z pisma czyni się podejrzanego i zaleca ćwiczoną czujność pamięci. Platon nie atakuje więc w sofistyce odwołania do pamięci, lecz zastąpienie w nim żywej pamięci jej wspomaganiami, organu protezą; atakuje perwersję, która polega na zastąpieniu narządu rzeczą, konkretnie — na zastąpieniu aktywnego wskrzeszenia wiedzy, jej przytomnej reprodukcji, mechanicznym i biernym „zapamiętywaniem”. Granica (między wnętrzem i zewnątrz, żywym i nie-żywym) nie oddziela po prostu mowy i pisma, lecz pamięć jako (re-)produkujące odsłanianie obecności i przy-pominanie sobie jako repetycję pomnika: prawdę i jej znak, byt i ślad. „Zewnątrz” nie zaczyna się w punkcie zetknięcia tego, co nazywamy dzisiaj sferą psychiczną i fizyczną, lecz tam, gdzie *mneme*, zamiast być obecna dla siebie w swym życiu, jako ruch prawdy, pozwala się wyrugować przez archiwum, wywłaszczyć przez znak przypo-mnienia lub wspo-mnienia. Przestrzeń pisma, przestrzeń jako pismo otwiera się w przemożnym ruchu właściwym temu zastąpieniu, w różnicy między *mneme* i *hypomnesis*. Zewnątrz jest już w pracy pamięci. Zło przenika do stosunku, w jakim pamięć pozostaje z samą sobą, do całego systemu pamięciowej aktywności. Pamięć jest z natury skończona. Platon uznaje to, przypisując jej życie. Wedle przytoczonych cytatów wyznacza jej granice jak każdemu żywemu organizmowi. Nieograniczona pamięć nie byłaby zresztą pamięcią, lecz nieskończoną obecnością dla siebie. Pamięć zatem zawsze już potrzebuje znaków, by przypomnieć sobie coś nie-obecnego, do czego w sposób konieczny się odnosi. Świadczy o tym ruch dialektyki. Pamięć dopuszcza w ten sposób zarażenie swym pierwotnym zewnątrz, swym pierwotnym zastępcą: *hypomnesis*. Lecz to, o czym *marzy* Platon, to pamięć bez znaku. To znaczy bez uzupełnienia. *Mneme bez hypomnesis*, bez *farmakon*. W tym samym momencie i z tego samego powodu nazywa on *marzeniem* połączenie tego, co hipotetyczne, z tym, co niehipotetyczne, w porządku matematycznej inteligibility (*Państwo*, VII, 533 B).

Dlaczego uzupełnienie jest niebezpieczne? Nie jest ono niebezpieczne, jeśli można tak rzec, samo w sobie, w aspekcie tego, co mogłoby się w nim uobecnić jako pewna rzecz, jako pewien byt-obecny. Byłoby wówczas uspokajające. Uzupełnienia tutaj nie ma, nie jest ono bytem (*on*). Lecz nie jest również zwykłym

nie-bytem (*me on*). Poprzez swoje wyślizgiwanie się unika ono prostej alternatywy obecności i nieobecności. Oto niebezpieczeństwo. Pozwala ono również śladowi podawać się za oryginał. Odkąd otworzyło się zewnątrz uzupełnienia, jego struktura implikuje, że ono samo może być „odbijane”, zastępowane przez swego sobowtóra oraz że uzupełnienie uzupełnienia jest możliwe i konieczne. Konieczne, ponieważ ruch ten nie jest jakimś zmysłowym i „empirycznym” przypadkiem, związany jest z idealnością *eidos* jako możliwość powtórzenia tego samego. I oto pismo jawi się Platonowi (po nim zaś całej filozofii, która konstytuuje się jako taka w tym geście) jako nieuchronne *praktykowanie* podwojenia: uzupełnienie uzupełnienia, znaczące znaczącego, przedstawiające przedstawiającego. (Nie musimy jeszcze — ale uczynimy to później — *ujawniać* pierwszego terminu lub pierwszej struktury tej serii i wskazywać na jej nieredukowalność). Rozumie się samo przez się, że struktura i historia pisma *fonetycznego* odegrały decydującą rolę w określaniu pisma jako podwojenia znaku, jako znaku znaku. *Znaczącego* fonicznego *znaczącego*. Podczas gdy to ostatnie pozostawałoby w ożywionej bliskości, w żywej obecności *mneme* lub *psiche*, znaczące graficzne, które je reprezentuje lub naśladuje, oddala się od niej o jeden stopień, wypada poza życie, pociąga je poza nie samo i poraża w uspieniu w jego odbitym sobowtórce. Stąd dwa zgubne skutki tego *farmakon*: czyni on pamięć ospałą, a jeśli jest pomocny, to nie dla *mneme*, lecz dla *hypomnesis*. Zamiast budzić autentyczne życie, życie „we własnej osobie”, może co najwyżej restaurować pomniki. Trucizna osłabiająca pamięć, lekarstwo lub środek wzmacniający dla jej zewnątrznych znaków symptomów, ze wszystkim, co słowo to może konotować w języku greckim: empiryczne, przypadkowe, powierzchowne zdarzenie, związane generalnie z upadkiem i osłabieniem, odróżniające się, jako oznaka, od tego, do czego odsyła. Twoje pismo leczy tylko symptom, mówił już król, z czego wnosimy o istnieniu nie dającej się przewyciężyć różnicy między istotą symptomu a istotą znaczonego, jak również to, że pismo cechuje porządek i zewnętrzność symptomu.

Tak więc mimo że pismo jest zewnętrzne wobec (wewnętrznej) pamięci, mimo że hipomneza nie jest pamięcią, oddziałuje ono na pamięć i hipnotyzuje ją w jej wnętrzu. Taki jest skutek *farmakon*. Jako zewnątrz pismo nie powinno wszak naruszać psychicznej wewnętrzności czy też integralności pamięci. A jednak, podobnie jak uczynią to Rousseau i de Saussure, ustępując wobec tej samej konieczności, nie odczytując w niej wszakże

innych stosunków między czymś wewnętrznym a obcym, Platon zachowa i zewnętrzność pisma, i jego moc złowrogiej penetracji, zdolną dosięgać i zatrwać to, co najgłębsze. *Farmakon* jest niebezpiecznym uzupełnieniem, wdzierającym się do tego, co chciałoby właśnie się bez niego obejść, a co pozwala się *zarazem* zerwać, wypaczyć, usunąć i zastąpić, uzupełnić tym samym śladem, w którym to, co obecne, umacnia się, jednocześnie w nim znikając.

Gdyby zamiast rozważać strukturę, która umożliwiła taką suplementarność, zwłaszcza zaś gdyby zamiast rozważać redukcję, za pomocą której „Platon-Rousseau-Saussure” daremnie dąży do jej opanowania w obcym „rozumowaniu”, zadowolono się ujawnieniem jej „logicznej sprzeczności”, to rozpoznalibyśmy w tym ową sławną „argumentację w sprawie kociołka”, jaką Freud przywołuje w *Traumdeutung*, by zilustrować logikę snu. Chcąc zapewnić sobie zwycięstwo, adwersarz piętrzy sprzeczne argumenty: 1. Zwracam ci nowy kociołek; 2. Dziury były w nim już wtedy, kiedy mi go pożyczyłeś; 3. Nigdy zresztą nie pożyczyleś mi kociołka. Tak samo tutaj: 1. Pismo jest całkowicie zewnętrzne i podrzędne względem żywej pamięci i żywej mowy, więc ich nie narusza; 2. Jest dla nich szkodliwe, ponieważ usypia je i kała ich życie wewnętrzne, które bez jego ingerencji pozostałoby nienaruszone. Bez pisma nie byłoby dziur pamięci i mowy; 3. Zresztą jeśli odwołaliśmy się do hipomnezy i do pisma, to nie ze względu na ich własną wartość, lecz dlatego, że żywa pamięć jest skończona i ma dziury, jeszcze zanim pismo zostawi na niej swe ślady. Pismo w żaden sposób nie oddziałuje na pamięć.

Przeciwiństwo między *mneme* i *hypomnesis* miałyby więc decydować o sensie pisma. Zdawać by się mogło, że przeciwiństwo to tworzy system obejmujący wszystkie wielkie strukturalne przeciwiństwa platonizmu. To, co rozgrywa się ostatecznie między tymi dwoma pojęciami, to w konsekwencji coś w rodzaju najwyższej filozoficznej decyzji, dzięki której filozofia powstaje, utrzymuje się i powściąga swe wrogie podłoże.

Otóż granica między *mneme* i *hypomnesis*, między pamięcią i jej uzupełnieniem, jest bardziej niż subtelna, zaledwie dostrzegalna. Po obu stronach tej granicy chodzi o *powtórzenie*. Żywa pamięć powtarza obecność *eidos*, więc także prawda jest możliwością przywołania w powtórzeniu. Prawda odślania *eidos* lub *ontos on*, czyli to, czego tożsamość można naśladować, odtwarzać, powtarzać. A w przypomnieniowym ruchu prawdy coś powtarzanego musi się uobecniać jako takie, jako to, czym jest, w powtórzeniu. To, co prawdziwe, jest powtórzone, jest czymś

powtórzoną powtórzenia, przedstawioną obecną w przedstawieniu. Nie jest czymś powtarzającą powtórzenia, znaczącą znaczenia. To, co prawdziwe, jest obecnością znaczonego *eidos*.

Otóż tak samo jak dialektyka, rozwinięcie anamnezy, również sofistyka, rozwinięcie hipomnezy, zakłada możliwość powtórzenia. Lecz pojawia się ona tym razem z innej strony, można by rzec — na innej płaszczyźnie powtórzenia. Oraz znaczenia. To, co się powtarza, powtarza, naśladuje, znaczy, przedstawia — pod nieobecność *rzeczy samej*, którą zdaje się odtwarzać, i bez psychicznego czy pamięciowego ożywienia, bez żywego napięcia dialektyki. Otóż pismo byłoby w istocie możliwością machinalnego powtarzania się całkiem samotnego znaczącego; pozbawione żywej duszy, podtrzymującej je i asystującej mu przy powtórzeniu, nigdy nie pozwalałoby prawdziwie się uobecnić. Sofistyka, hipomneza, pismo byłyby więc oddzielone od filozofii, dialektyki, anamnezy i żywej mowy tylko niedostrzegalną, niemal nie istniejącą grubością *kartki*, oddzielającą znaczące od znaczonego; „kartka”: metafora znacząca, odnotujmy to, lub raczej zapożyczona od strony znaczącej, skoro kartka, o lewej i prawej stronie, jawi się najpierw jako powierzchnia i podłoże pisma. Lecz czy tym samym jedność kartki, systemu różnicy między znaczonego i znaczącym nie jest też nierozdzielnością sofistyki i filozofii? Różnica między znaczonego i znaczącym jest niewątpliwie głównym schematem, na gruncie którego platonizm powstaje i określa swe przeciwieństwo wobec sofistyki. W ten sposób u swych początków filozofia i dialektyka określają siebie określając swe inne.

Pierwsza konsekwencja owego wyraźnego współdziałania w zerwaniu polega na tym, że argumentacja z *Fajdro* przeciw pismu może zapożyczać wszystkie środki od Izokratesa czy Alcidamasa w momencie, gdy dokonując ich „transpozycji”¹ zwraca swój oręż przeciwko sofistyce. Platon naśladuje naśladowców, ażeby przywrócić prawdę tego, co oni naśladują: samą prawdę. W istocie, jedynie prawda jako obecność (*ousia*) tego, co obecne (*on*), jest tutaj czynnikiem odróżniającym. A jej odróżniająca władza, która zarządza czy też, jeśli kto woli, jest zarządzana przez różnicę między znaczonego i znaczącym, pozostaje w każdym przypadku systemowo od niej nieodłączna. Otóż

¹ Posługujemy się tu słowem Diésa i odsyłamy do jego studium *La transposition platonicienne*, zwłaszcza do rozdziału I „La transposition de la théorie”, w: *Autour de Platon*, t. II, s. 400.

odróżnienie to wysubtelnia się samo tak bardzo, że w ostatniej instancji oddziela zawsze tylko to samo od siebie, to samo od własnego doskonałego, niemal nieodróżnialnego od oryginału sobowótora. Ruch, który w całości powstaje w dwuznacznej i odwracalnej strukturze *farmakon*.

W jaki sposób dialektyk istotnie udaje tego, kogo demaskuje jako symulanta, człowieka pozoru? Z jednej strony sofisci, podobnie jak Platon, zalecają ćwiczenie pamięci. Lecz, jak widzieliśmy, służyło to temu, by mówić nie wiedząc, recytować nie oceniając, nie troszcząc się o prawdę; służyło dawaniu znaków. A raczej ich sprzedawaniu. Za sprawą tej znakowej ekonomii sofisci są rzeczywiście ludźmi pisma w momencie, gdy się przed nim bronią. Czy jednak na zasadzie systematycznego odwrócenia Platon nie jest jednym z nich? Nie tylko dlatego, że jest pisarzem (banalny argument, który sprecyzujemy nieco dalej) i że ani faktycznie, ani formalnie nie może wyjaśnić, czym jest dialektyka, nie odwołując się do pisma; nie tylko dlatego, iż sądzi, że powtórzenie tego samego konieczne jest w anamnezie, ale również dlatego, iż uważa je za nieodzowne jako zapis w śladzie. (Jest rzeczą znamioną, że *tipos* stosuje się w sposób jednakowo zasadny do graficznego odcisku i do *eidos* jako modelu; zob. *Państwo*, III, 402 D). Owa konieczność należy najpierw do porządku prawa i wyłożona jest w *Prawach*. W tym przypadku nieruchoma i skamieniała tożsamość pisma nie dołącza się do oznaczonego prawa czy ustalonej zasady jako niemy i głupi pozor: utwierdza ich trwałość i tożsamość aktywnością strażnika. Inny strażnik praw, pismo, zapewnia nam możliwość swobodnego powracania dowolną ilość razy do idealnego przedmiotu, jakim jest prawo. W ten sposób można je zgłębiać, badać, szukać w nim prawdy, skłaniać do mówienia, nie naruszając jego tożsamości. To dokładnie, wyrażona w tych samych słowach (chodzi zwłaszcza o słowo *boetheia*), odwrótność, druga strona wywodu Sokratesa z *Fajdro*:

„*Kleinias*. [...] Będą one przy tym ogromną pomocą (*boetheia*) dla opartego na rozumowych podstawach prawodawstwa (*nomothesia*). Prawne zarządzenia (*protagmata*) utrwalone na piśmie (*en grammasi tethenta*) posiadać bowiem będą dzięki nim na zawsze swe uzasadnienie, jako że już w ogóle nic się tu nie zmieni. I nie trzeba się też obawiać, że zrozumienie tych wywodów mogłoby sprawiać na początku jakieś trudności: mniej pojętą będzie miał przecież możliwość powracać do nich i zastanawiać się nad nimi tak często, jak zechce. A ich długość, jeżeli są pożyteczne, nie jest dla nikogo powodem ani, w moim

przekonaniu, żadnym usprawiedliwieniem poniechania świętego obowiązku poparcia tych wywodów (*to me ou boethein toutois tois logois*) w miarę sił i zdolności” (*Prawa*, X, 890 E - 891 A)*.

Podkreślone greckie słowa dobrze to pokazują: prostagmy, prawa mogą być utwalone tylko w piśmie (*en grammasi tethenta*). Nomoteza jest engramatyczna. Prawodawca jest pisarzem. A sędzia czytelnikiem. Przejdźmy do księgi XII: „Na wszystkie te sprawy skierowaną mieć musi baczną uwagę ten, kto chce być sprawiedliwym i bezstronnym sędzią, i w pismach poświęconych tym zagadnieniom szukać pouczenia. Żadna bowiem nauka nie przyczynia się bardziej do podniesienia umysłowego i moralnego poziomu ucznia niż nauka o prawach, jeżeli się opiera na słusznych założeniach” (957 C).

Retorzy, całkiem na odwrót, nie czekali, aż Platon *pozwie pismo przed trybunał*. Dla Izokratesa, dla Alcidasasa również *logos* jest żywym jestestwem (*zoon*), którego bogactwo, żywotność, elastyczność, ruchliwość ogranicza i tłumi trupia sztywność znaku pisanego. Ślad nie dostosowuje się z całą wymaganą misternością do zmieniających się danych aktualnej sytuacji, do tego, co jest w niej każdorazowo wyjątkowe i niewymienne. Jeśli *obecność* jest ogólną formą bytu, to coś *obecnego* jest zawsze tym, co inne. Otóż coś *pisanego*, o ile powtarza się i pozostaje tożsame ze sobą w śladzie, nie gnie się we wszystkie strony, nie nagina się do różnic między rzeczami obecnymi, do zmiennych, płynnych, potajemnych konieczności psychagogii. Ten, kto mówi, przeciwnie, nie podporządkowuje się jakiemś uprzednio założonemu schematowi; lepiej kieruje swymi znakami; jest tutaj, aby je uwydatnić, nadać im kierunek, zatrzymać lub wypuścić — odpowiednio do sytuacji, charakteru spodziewanego rezultatu, przyjęcia ze strony rozmówcy. Uczestnicząc w działaniach swych znaków, ktoś posługujący się głosem łatwiej przenika do duszy ucznia, wywołuje w niej skutki zawsze osobiste, wiodąc ją, jak gdyby w niej mieszkał, tam, dokąd zechce. Pismu zarzucają więc sofisci nie złowróbną przemoc, lecz zdyszaną bezsilę. Temu ślepemu śludze, jego niezręcznym ruchom na oślep szkoła attycka (Gorgiasz, Izokrates, Alcidasas) przeciwstawia siłę żywego *logosu*, wielkiego mistrza, wielką władzę: *logos dinastes*

* W oryginale Derrida uzupełnia ten cytat uwagą odnoszącą się do francuskiego przekładu *Praw*: „(Cytuję tu przekład, który uchodzi za autorytatywny, przekład Diësa, dodając doń w nawiasach, tam gdzie ma to dla nas znaczenie, narzucające się słowa greckie, by pozwolić czytelnikowi ocenić rezultaty zwyczajowego przekładu. Na temat stosunków między «niepisanymi prawami» (*lois non-écrites*) i prawami (*lois écrites*) zob. zwłaszcza VII, 793 BC)” [przyp. tłum.].

me gas estin, mówi Gorgiasz w *Pochwale Heleny*. Dynastia mowy może być bardziej brutalna niż dynastia pisma, jej wtargnięcie jest głębsze, bardziej wnikliwe, bardziej zróżnicowane, pewniejsze. szuka schronienia w piśmie jedynie ten, kto nie najlepiej radzi sobie z mową. Alcidasas przypomina o tym w swych traktatach *O piszących rozprawy* i *O sofistach*¹. Pismo jako pocieszenie, kompensacja, lekarstwo na wątłe słowo.

Na przekór tym podobieństwom potępienie pisma przez retorów nie jest tak stanowcze jak w *Fajdroście*. Jeśli pismo jest lekceważone, to nie jako *farmakon* mający zepsuć pamięć i prawdę, lecz dlatego, że *logos* stanowi *farmakon* bardziej skuteczny. W ten sposób nazywa go Gorgiasz. Jako *farmakon logos* jest zarazem dobry i zły; nie rządzi nim z góry dobro i prawda. Dopiero wewnątrz tej ambiwalencji, tajemnego nieokreślenia *logosu*, i o ile zostałaby ona rozpoznana, określa Gorgiasz prawdę jako *świat*, strukturę bądź porządek, zespolenie (*kosmos*) *logosu*.

¹ Jeśli utrzymywać, podobnie jak Robin, że wbrew pewnym pozorom *Fajdros* jest „oskarżeniem retoryki Izokratesa” (wstęp do *Fajdrosa*, Budé (red.), s. CLXXIII) i że ten ostatni wbrew własnym oświadczeniom troszczy się bardziej o *doksa* niż o *episteme* (s. CLXVIII), to nie można się już dziwić tytułowi jego rozprawy — *Przeciwko sofistom*. Dostrzeżemy w niej na przykład uderzające formalne podobieństwo do argumentacji Sokratesa: „Nie tylko ich, ale też tych, którzy obiecują nauczyć publicznej wymowy [...], należy poddać krytyce. Ci ostatni bowiem, wcale się nie troszcząc o prawdę, myślą, że nauka polega na przyciągnięciu możliwie największej liczby ludzi dzięki niskiej cenie [...]. [Trzeba wiedzieć, że Izokrates ustalał bardzo wysoką opłatę; w jakiejż cenie była prawda, gdy przemawiała przez jego usta] Sami będąc ludźmi myślącymi, do tego stopnia sądzą, że również inni są tacy, iż pisząc swe przemowy gorzej, niż potrafi to zrobić na oczekaniu wielu z tym nie obeznanych, obiecują jednak uczynić ze swych uczniów tak zdolnych mówców, że nie umknie im podczas ich zajęć żaden możliwy argument. Umiejętności tej w żadnej mierze nie przypisują ani doświadczeniu, ani naturalnym przymiotom ucznia, i wiedzę o wymowie [...] chcą mu przekazać w taki sam sposób jak wiedzę o pisaniu [...] I dziwią się, że za godnych nauczycielskiej profesji uznaje się ludzi, którzy, wcale się w tym nie zorientowawszy, za przykład sztuki twórczej podali stałe procedury. Któż oprócz nich nie wie, że litery są stałe i strzegą tej samej wartości, tak że używamy zawsze tych samych liter na oznaczenie tych samych przedmiotów, gdy tymczasem w przypadku słów rzecz się ma inaczej? To, co jakiś człowiek powiedział, nie może być tak samo użyte przez kogoś, kto mówi jako drugi, a najzręczniejszy w tej sztuce jest ten, kto wyraża się tak, jak tego wymaga temat, umiając jednak znaleźć całkiem odmienne wyrażenia niż inni. To właśnie najlepiej dowodzi różności obu tych rzeczy: mowy nie mogą być piękne, jeśli nie są zgodne z okolicznościami, odpowiednio do tematu i pełne nowych rzeczy”. Wniosek: kto chce pisać, niech płaci. Nigdy nie należy opłacać ludzi pisma. Ideał: niech zawsze trzymają się za kieszeń. Niech płacą, skoro chcą korzystać ze starań mistrzów w *logosie*. „Toteż ludzie, którzy używają takich przykładów (*paradeigmasin*: liter), powinni raczej płacić, niż otrzymywać pieniądze, sami bowiem potrzebując porządnej edukacji, podejmują się nauczania innych” (*Kata ton sofistom*, XIII, 9, 10, 12, 13).

Zapowiada tym niewątpliwie gest Platowski. Lecz zanim pojawi się takie określenie, tkwimy w ambiwalentnej i nieokreślonej przestrzeni *farmakon*, tego, co w logosie pozostaje potencjalnością i, jako potencjalność, nie jest jeszcze przezroczytym językiem wiedzy. Gdybyśmy byli uprawnieni do ujęcia go w kategoriach późniejszych i ściśle uzależnionych od otwartej w ten sposób historii, w kategoriach *po rozstrzygnięciu*, należałoby tutaj mówić o „irracjonalności” żywego logosu, o jego wróżebnej władzy, unieruchamiającej sile przyciągania, alchemicznym przeobrażaniu, które upodabnia go do czarnoksięstwa i magii. Z czarodziejstwem (*goeteia*) i psychagogią związane są „czyny i postępkę” mowy, najstraszliwszego *farmakon*. W swej *Pochwale Heleny* dla wyrażenia potęgi dyskursu Gorgiasz posługuje się następującymi słowami:

„Natchnione czary bogów za pomocą słów (*ti gar entheoi dia logon epoidai*) sprowadzają przyjemność i oddalają żalobę. Tworząc wszak jedno z tym, co myśli dusza, czarodziejska moc uwodzi ją (*ethelkse*), zjednuje sobie i odmienia wskutek urzekającego wpływu (*goeteiai*). Dwie sztuki, magia i uroki, odkryte zostały po to, by zwodzić duszę i wprowadzać w błąd [...] Cóż zatem przeszkodzić by mogło zaskoczeniu niemłodej już Heleny przez czar (*umnos*) równie brutalny jak porwanie? [...] Mowa, która przekonuje duszę, mowa, której ona uległa, zmusza ją i do ulegania rzeczom wypowiedzanym, i do zgody na rzeczy się dziejące. Nakłaniający, który zmusił, nie ma racji, zarzuty zaś przeciw nakłonionej za pomocą mowy są bezpodstawne”¹.

Perswazyjna (*peitho*) elokwencja to moc wtargnięcia, wprowadzenia, wewnętrznego uwiedzenia, niewidocznego porwania. To siła ukradkowa jako taka. Dowodząc, że Helena ustąpiła wobec przemocy mowy (czy tak samo uległaby literze?), że zatem jest niewinna, Gorgiasz oskarża uwodzicielską skłonność logosu. Pragnie, „poprzez przydanie logiki (*logismon*) dyskursowi (*toi logoi*) skończyć z oskarżeniami przeciwko przynoszącej niesławę kobiecie, a dowodząc, że potwarczy są w błędzie, to znaczy ukazując prawdę, położyć zarazem kres niewiedzy”.

Zanim jednak zostanie opanowany, ujarzmiony przez *kosmos* i porządek prawdy, *logos* jest nieposkromionym żywym jestestwem, dwuznaczną anormalnością. Jego magiczna, „farmaceutycz-

¹ Cytuję przekład opublikowany w *La revue de poésie* („La parole dite”, nr 90, październik 1964). Na temat tego fragmentu *Pochwały*, relacji *thelgo* i *peitho*, uroku i perswazji, oraz sposobu ich użycia u Homera, Ajschylosa i Platona zob. Diès, dz. cyt., s. 116-117.

na” siła polega na tej dwuznaczności, co wyjaśnia jej nieproporcjonalność do owej drobnostki, jaką jest słowo:

„Jeśli słowo ją przekonało i zwiódło jej duszę, nie będzie też trudno od tej strony ją obronić i podważyć oskarżenie, a mianowicie tak: słowo oddziałuje z ogromną siłą; chociaż jest drobnostką i wcale go nie widać, dokonuje dzieł boskich. Może bowiem usmierzyć strach i oddalić smutek, wywołuje radość i budzi litość [...]”

„Perswazja wnikaćca w duszę dzięki dyskursowi” — tym właśnie jest *farmakon*, i tak określa go Gorgiasz:

„Siła dyskursu (*ton logou dinamis*) pozostaje do dyspozycji duszy (*pros ten tes psiches taksin*) w takim samym stosunku (*ton auton de logon*) jak działanie środków leczniczych (*ton farmakon taksis*) do natury ciał (*ten ton somaton fisin*). Tak samo jak pewne środki lecznicze usuwają z ciała pewne humory, każdy własny, i jedne zatrzymują chorobę, inne zaś życie, tak też niektóre dyskursy zasmucają, niektóre znów sprawiają radość; jedne przerażają, inne dodają słuchającym odwagi, jeszcze inne wskutek złej perswazji zatrzymują duszę i rzucają na nią urok (*ten psichen efarmakeusan kai eksegoeteusan*)”.

Zauważmy przy okazji, że stosunek (analogia) między stosunkiem *logos/dusza* i stosunkiem *farmakon/ciało* sam oznaczany jest jako *logos*. Nazwa stosunku jest taka sama jak nazwa jednego z jego członów. *Farmakon* jest zawarty w strukturze logosu. To zawieranie się *dominuje* i *decyduje*.

Przełożył Krzysztof Matuszewski

Cytowane dzieła Platona:

- Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wyd. 3).
Fileb, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wyd. 2).
Gorgiasz, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wyd. 2).
Hippiasz mniejszy, w: *Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ijon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wyd. 2).
Listy, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
Państwo, t. 1, 2, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1948.
Prawa, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960.
Protagoras, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958 (wyd. 2).
Sofista, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1956.
Timajos, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986.

