

# Michał Sowiński

---

## Platon - państwo bez pieniędzy i literatury

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (153), 442-456

---

2015

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

---

# Przechadzki

---

## Platon – państwo bez pieniędzy i literatury

---

Michał Sowiński

---

Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji numer UMO-2012/05/N/HS2/02691.

### Poeci i kupcy

X księga *Państwa* Platona rozpoczyna się od wielokrotnie już komentowanego<sup>1</sup> projektu wygnania poetów, a właściwie mimetyków, parających się ontologicznie podejrzanym zajęciem:

– No tak – powiedziałem – myślę o tym państwie i to, i owo; że chyba jednak słusznieśmy je urządzali, a w nienajmniejszym [pisownia oryginalna – M.S.] stopniu mam przy tym na myśli poezję.

– A co takiego myślisz? – powiada.

– To, żeby w żaden sposób nie przyjmować w państwie tej poezji, która naśladuje. Pod żadnym warunkiem nie można jej dopuszczać, to teraz nawet

---

**Michał Sowiński** – doktorant na Wydziale Polonistyki UJ, specjalista ds. literackich w Komitecie organizacyjnym Conrad Festival, redaktor w wydawnictwie Korporacja Ha!art, redaktor audycji literackiej Book's not dead w radiu radiofonia.net. Członek projektu badawczego: „Literatura polska po 1989 roku w świetle teorii Pierre'a Bourdieu” (NCN), współautor i redaktor podręcznika powstającego w ramach projektu. Zajmuje się związkami między ekonomią i literaturą. Kontakt: [sowinski.michal@gmail.com](mailto:sowinski.michal@gmail.com)

---

<sup>1</sup> Problem pojęcia *mimesis* w pismach Platona był wielokrotnie omawiany i komentowany. Zob. A. Melberg *Teorie mimesis: repetycje*, przeł. J. Balbierz, Universitas, Kraków 2002; Z. Mitosek *Mimesis: zjawisko i problem*, PWN, Warszawa 1997; A. Zawadzki *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009. Spory i dyskusje związane z tą kwestią zostawiam na boku, gdyż nie interesuje mnie samo zagadnienie reprezentacji, lecz jego zestawienie z problemem ekonomii i logiką wymiany.

i wyraźniej widać, zdaje mi się, kiedy się z osobna rozebrało poszczególne postacie duszy.<sup>2</sup>

Poetów należy zdaniem Platona usunąć z idealnego Państwa, gdyż są w nim nie tylko zbędni, ale też stanowią swoiste zagrożenie dla jego ładu. Powodów tego zagrożenia jest kilka: po pierwsze, aspekt moralny sztuki mimetycznej. Wytwory poetów mają zgubny wpływ na dusze nie w pełni ukształtowane, na dusze przeciętnych obywateli, którzy nie są filozofami, a więc nie potrafią jednoznacznie odróżnić dobra od zła. Sztuka mimetyczna odwołuje się do najniższych instynktów człowieka, przez co łatwo może go zdemoralizować. Po drugie, naśladowanie rzeczywistości jest ontologicznym fałszerstwem, podrabianiem świata, który, upraszczając, jest już odbiciem innego, idealnego porządku. I po trzecie – wytwory mimetyczne są redundantne, wprowadzają niepotrzebne i szkodliwe zapośredniczenie. Reprezentacja, czyli zastępowanie jakiegoś elementu świata jego ekwiwalentem, wprowadza dodatkowy porządek ontologiczny, który jest niezgodny z porządkiem zaproponowanym przez Platona, a wręcz, do pewnego stopnia, stanowi dla niego konkurencję. Wszystko to sprawia, że w idealnym Państwie nie ma miejsca dla literatury rozumianej jako forma reprezentacji rzeczywistości.

Nie jest to jednak jedyne medium, którego należałoby się pozbyć. Wydaje się, że Platon najchętniej wyrugowałby ze swojego projektu politycznego także wszelką formę pieniądza i ludzi, którzy zajmują się jego obrotem. Poci swoją niedolę wygnania powinni znosić w towarzystwie wszelkiej maści kupców, kramarzy, lichwiarzy i spekulantów. Nie dzieje się tak tylko dlatego, że z pewnych powodów praktycznych okazują się oni przydatni dla funkcjonowania całego systemu społecznego.

– A jeżeli rolnik przywiezie na rynek coś z tego, co wytwarza, albo jakiś inny wytwórca, ale nie trafi właśnie wtedy, kiedy inni chcą się z nim mierzyć, to co? Zostawi swoją własną robotę i będzie siedział na rynku? – Nigdy – powiada. – Są przecież tacy, którzy to widzą i poświęcają się tej funkcji; w dobrze urządzonych miastach to są po prostu ludzie najslabsi fizycznie i nie nadający się do żadnej innej roboty. Bo muszą siedzieć na miejscu, naokoło rynku i pewne rzeczy zamieniać na pieniądze – tym,

---

2 Platon *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2009, s. 308.

którzy chcą coś oddać, a drugim znowu w zamian za pieniądze dawać to, co ci chcą kupić.<sup>3</sup>

Jest to jedyny fragment w całym dialogu Platona, w którym jakakolwiek działalność ekonomiczna nie zostaje poddana krytyce. Jak widać, funkcja kupca, pośrednika w wymianie handlowej, jest niezbędna, niemniej pełnić ją powinni jedynie *ludzie najstabsi fizycznie*, którzy nie nadają się już do niczego innego. Jest to bardzo znaczący gest, który znajduje szersze odzwierciedlenie w całej hierarchii społecznej idealnego *polis*. Zasada organizująca ową hierarchię w platońskim mieście jest prosta – im ktoś pełni ważniejszą funkcję, tym mniejszy powinien mieć kontakt z pieniędzmi. Żołnierze czy też strażnicy, którzy odgrywają w całym systemie niezmiernie ważną rolę, powinni otrzymywać możliwie najmniejszy żołd, który ma im wystarczyć jedynie na najbardziej elementarne potrzeby. Jakakolwiek nadwyżka może doprowadzić do katastrofy, gdyż pieniądze mają właściwości silnie korumpujące – wzbudzają chciwość i chęć pomnażania majątku, co może doprowadzić do rewolty i obalenia całego systemu. Ci, którzy trzymają ster władzy, nie powinni mieć żadnego kontaktu z tym niemoralnym medium:

A co do złota i srebra, to powiedzieć im, że je mają w boskim gatunku w duszy, więc im nie potrzeba ludzkiego i nawet by się nie godziło, gdyby się tamto złoto miało od przybytku tutejszego plamić i z nim mieszać, bo z pieniądzem ludzkim wiąże się wiele brudu i niegodziwości, a ich złoto niechby zostało niesplamione. Im jednym tylko w całym państwie nie wolno by było złota brać do ręki, ani by się im godziło tykać złota i srebra, ani być z nim pod jednym dachem, ani je mieć na sobie, ani pić z naczyń srebrnych albo złotych. W ten sposób byliby ocaleni sami i ocalone byłoby miasto. [...] Bo to, dlaczego ludzie z wielkim nakładem sił o pieniądze zabiegają, to raczej każdy inny gotów brać poważnie, ale nie on.<sup>4</sup>

Jak wynika z powyższego zestawienia, w projekcie Platona wytwory mimetyczne (przede wszystkim literatura) i pieniądze mają ten sam zestaw wad, jako że w obu przypadkach mamy do czynienia z demoralizacją, redundancją i fundamentalnym fałszem. O ile sztukę naśladowczą udało się, przynajmniej pozornie, usunąć z projektu idealnego państwa, o tyle pieniądze muszą zostać

3 Tamże, s. 65.

4 Tamże, s. 115-116.

jako pewne zło konieczne. Co istotne, są one jedynie pewnym doraźnym rozwiązaniem, chciałoby się powiedzieć, błahego problemu logistycznego. Są czymś sztucznym, pozbawionym prawdziwej wartości, o czym świadczy fakt, że filozofowie – czyli ci, którzy posiadli mądrość, *nie biorą ich na poważnie*.

### Pierścień Gygesa

Fryderyk Nietzsche w *Z genealogii moralności* w następujący sposób określa kondycję ludzi starożytności: „Stanowią ceny, odmierzają wartości, wymyślają równoważniki, przeprowadzają zamianę – wszystko to w takim stopniu zajmowało najpierwotniejsze myślenie człowieka, że w pewnym znaczeniu było *s a m e m m y ś l e n i e m*”<sup>5</sup>. Z diagnozy tej jasno wynika, że to aktywność ekonomiczna człowieka strukturyzowała jego podstawowe myślenie o świecie.

Około VII wieku n.e., czyli wtedy, gdy tworzą się zręby cywilizacji greckiej, w śródziemnomorskim uniwersum pojawiają się pierwsze pieniądze kruszcowe. Rewolucyjne zmiany, które wiązały się z wprowadzeniem handlu opartego na systemie monetarnym, są trudne do przecenienia. Amerykański badacz Marc Shell w swojej książce *The Economy of Literature* stawia tezę, że zjawisko to miało niebagatelny wpływ na kształt całej greckiej kultury, z jej tekstami filozoficznymi na czele<sup>6</sup>. Zauważalne jest to w dialogach Platona, szczególnie w *Państwie*. Wątek ten pojawia się zdaniem Shella pod postacią na poły mitycznego Gygesa.

Gyges, postać historyczna, był władcą Lidii w I połowie VII wieku p.n.e., prowadzącym ekspansywną politykę względem greckich miast w Azji Mniejszej. Uznaje się także, że za jego panowania powstały pierwsze mennice. Co ważne, Gyges często występuje w greckiej kulturze jako symbol czy też uosobienie tyranii, władzy nieopartej żadną legitymizacją. W tym kontekście jest idealnym antyprzykładem dobrego władcy, jako że swoją władzę opiera nie na mądrości (nie odznacza się mądrością), lecz na jej marnym substytucie, czyli pieniądzach.

Gyges jest także bohaterem wielu mitów i podań, m.in. pojawia się jako negatywny punkt odniesienia w *Państwie*. W wersji platońskiej Gyges był prostym pasterzem, który pewnego dnia znalazł pierścień dający niewidzialność. Dzięki jego niezwykłej mocy Gygesowi udało się zamordować władcę Lidii i zająć jego miejsce na tronie. Istnieje jeszcze kilka wariantów tej historii, m.in.

5 F. Nietzsche *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 68.

6 Zob. M. Shell *The Economy of Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

Herodota, jednakże każda z nich eksponuje właśnie niewidzialność<sup>7</sup> czy też możliwość bycia niewidzialnym jako szczególny atrybut Gygesa, dający mu władzę i potęgę. Fakt, że Platon czyni Gygesa właśnie pasterzem, ma także szczególne znaczenie. Zanim pojawia się historia Gygesa, Sokrates używa metafory pasterza do krytyki pewnego modelu sprawowania władzy. Zdaniem Sokratesa, pasterz nie ma na celu ani dobra swojej trzody, ani dobra swojego pana, gdyż służy wyłącznie sobie, pragnąc jedynie pomnażać swoje zyski<sup>8</sup>.

Wracając jednak do kwestii niewidzialności – wątek Gygesa pojawia się już w księdze I, w której toczy się spór o istotę moralności. Kefalos, pochodzący z bogatej rodziny, argumentuje, że posiadanie pieniędzy może służyć dobru, jako że przy ich pomocy można spłacić swoje winy i dzięki temu uniknąć kary w zaświatach. Jak twierdzi Shell, Kefalos, dzięki mocy, jaką dają mu pieniądze, pragnie uczynić się niewidzialnym dla mściwego Hadesa<sup>9</sup>. Nieco dalej w toku dyskusji Gyges pojawia się jako przykład postawy niemoralnej<sup>10</sup>. Jak twierdzi Sokrates, każdy, kto miałby taką władzę jak ów król-pasterz, musi się zdemoralizować. Możliwość bycia niewidzialnym nie tylko nie zwalnia z odpowiedzialności moralnej, ale wręcz sama w sobie jest całkowicie godna potępienia.

- 7 W wersji podawanej przez Herodota Gyges był zaufanym doradcą ówczesnego króla Lidii, który miał małżonkę nieprzeciętnej piękności. Gyges, skuszony wdziękami królowej, postanowił ukryć się w jej sypialni, żeby zobaczyć jej nagie ciało. Jakkolwiek jego plan się nie powiódł, gdyż został dostrzeżony przez królową, widać tu wyraźnie, że niewidzialność, działanie z ukrycia, jest właściwą domeną Gygesa. Królowa po przyłapaniu podglądacza dała mu wybór – albo poniesie śmierć, albo sam zabije króla i zajmie jego miejsce (tylko król może oglądać nagą królową). Gyges wybrał drugie rozwiązanie.
- 8 „Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie” (Platon *Państwo*, s. 34).
- 9 Zob. M. Shell *The Economy of Literature*, s. 26.
- 10 Theodor W. Adorno zauważa, że w czasach przedchrześcijańskich moralność i posiadanie majątku były ze sobą bardzo silnie związane: „Od czasów Homera grecki zwyczaj językowy spleta pojęcia dobra i bogactwa. *Kalokagatia*, którą humaniści nowożytnego społeczeństwa uważali za wzór estetyczno-moralnej harmonii, zawsze silnie akcentowała posiadanie [...]. Dobry jest ten, kto sam nad sobą panuje jak nad swoim majątkiem: jego autonomiczna istota odtwarza zasadę materialnego zarządzania. [...] W moralności odzwierciedla się mienie”. (T.W. Adorno *Minima Moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 219-220). Sokrates stara się iść na przekór tej zasadzie, odbierając pieniądзом ich normatywną siłę.

### Niewidzialna wymiana

Skandaliczność niewidzialności, będącej nieodłącznym atrybutem króla Gygesa, daje się w pełni pojąć dopiero, gdy zestawimy ją z tym, co stanowi trzon platońskiej ontologii, czyli z koncepcją Idei. Sokrates wyraźnie podkreśla dualizm poznawczy: to, co możemy zobaczyć, należy do porządku rzeczy, to, co niewidzialne, niepoznawalne wzrokiem, lecz intelektem – do porządku idealnego<sup>11</sup>. Pieniądze (które są faktycznym atrybutem Gygesa, ukrytym pod metaforą niewidzialności) są czymś, co czyni proces wymiany niewidzialnym. Żeby lepiej zrozumieć to przejście, należy zrekonstruować sposób, w jaki odbywały się transakcje w starożytnej Grecji w czasach przedmonetarnych. Przed wynalezieniem pieniędzy wszelka wymiana dóbr musiała odbywać się w obecności świadka albo przez przekazanie symbolonu, pozbawionego wartości przedmiotu, który często był przełamywany na pół, co uczestnikom transakcji dawało także możliwość wzajemnego rozpoznania się. Nie była to żadna forma depozytu czy przedpłaty, lecz jedynie symbol dokonanej wymiany. Jego widzialność (materialność) była kluczowym elementem całego procesu. Wprowadzenie gospodarki monetarnej, w której dobra materialne mogą zostać w każdej chwili zastąpione abstrakcyjnym ekwiwalentem, zaburzyły ten proces. Wymiana stała się niewidzialna, a to, co wcześniej pełniło jedynie funkcję widzialnego symbolu, stało się abstrakcyjnym medium.

Shell stwierdza, że Platon doskonale zdawał sobie sprawę z wagi tej zmiany i siły, którą ma pieniądz. „Platon zdaje się być świadomy, że pewnym osobom pieniądze mogą wydawać się czymś równie doniosłym, co Idea, jednakże pieniądz nie jest Ideą. To, do czego odnosi się pieniądz, jest dobrem, nie jest jednakże Dobrem w rozumieniu Idei”<sup>12</sup>. Niektórzy badacze idą jeszcze dalej<sup>13</sup>, twierdząc, że pieniądz w swojej istocie nie różni się od Idei, gdyż jest regułą równie mocno homogenizującą rzeczywistość. Choć jest to teza zbyt daleko idąca, to porusza jednak kluczową w omawianym tu kontekście kwestię – mianowicie konkurencyjności dwóch projektów – z jednej strony Platońskiej metafizyki, z drugiej Gygesowej niewidzialnej ekwiwalencji. Dlatego też marginalizacja roli pieniądza w idealnym Polis,

11 „– I o tych mówimy, że je widzimy, a nie poznajemy ich myślą, a postacie znowu (idee) poznajemy myślą, a nie widzimy ich. – Ze wszech miar. – A jaką częstką naszej osoby widzimy rzeczy widzialne? – Wzrokiem – powiada”. (Platon *Państwo*, s. 213).

12 M. Shell *The Economy of Literature*, s. 40 (przekład – M.S.)

13 Zob. S. Benardete *Eidos and diairesis in Plato's Statesman*, „Philologus” 1963 no. 108.

staje się dla Platona koniecznością. Podobnie jak nieodzowne jest usunięcie mimetyków, których dzieła mogą zwieść na fałszywą drogę umysły niewyćwiczone w filozofii.

Spór ten znajduje odzwierciedlenie także w opozycji, którą Platon wielokrotnie podkreśla, czyli w różnicy między filozofem a sofistą. Kratinos w jednej ze swoich komedii nazywa sofistów wprost tymi, którzy biją monety słów. Sofiści, jako ci, którzy wymieniają swoją mądrość za pieniądze, są całkowitym zaprzeczeniem prawdziwego filozofa<sup>14</sup>. Jednocześnie dla przeciętnego obywatela polis różnica między jednym a drugim wydaje się trudno uchwytna. Sofista to fałszywy filozof, który może łatwo zwieść ludzi na złą drogę, dlatego jest tak niebezpieczny. Subtelna, aczkolwiek fundamentalna różnica między porządkiem ekonomicznym a porządkiem idealnym wymaga równie radykalnego rozwiązania, jak w przypadku literatury, na co jednak Platon się nie zdobył. Być może podobieństwa, które tak łatwo mogły oszukać przeciętnego obywatela, nie są aż tak pozorne, jak by chciał tego autor *Gorgiasza*. Być może ma rację Nietzsche, gdy mówi o ekonomicznym uwarunkowaniu samego myślenia. Wszakże koncepcja idealnego ustroju powstawała już w rzeczywistości zmonetaryzowanej. Próba jej zaprzeczenia czy też zanegowania mogła jedynie uwidocznić pewne dialektyczne uwikłania.

### Porządek farmakonu

Aby lepiej zrozumieć, na czym polega podobieństwo pieniądza i sztuki mimetycznej, a także, co może ważniejsze, jakie są konsekwencje utożsamienia tych dwóch sfer działalności potencjalnego obywatela Państwa, warto przyjrzeć się przez chwilę Derridiańskiej interpretacji pojęcia *farmakon*. Autor *O gramatologii* w swoim tekście stara się określić miejsce, jakie zajmuje w uniwersum Platona zjawisko pisma. Pismo traktowane jest tu jako szczególny przypadek sztuki mimetycznej – jeden z elementów sztuki naśladowczej w ogóle, występujący wraz z malarstwem (sztuką wytwarzania iluzji) czy wróżbiarstwem i praktykami magicznymi. Jacques Derrida swoją

14 W *Fedonie* kwestia ta zostaje postawiona jeszcze mocniej: „Przecież taka zamiana to stanowczo nie jest prosta droga do dzielności: tak wymieniać przyjemność na przyjemność i przykrość na przykrość, i obawę jedną na drugą, i grube na drobne – jak pieniądze! Istnieje przecież chyba moneta prawdziwa, za którą wszystko to wymieniać należy rozum. I cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste...”. Platon *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 390-391.



analizę rozpoczyna od słynnego fragmentu z *Fajdrosa*, w którym Sokrates przytacza egipską genezę narodzin pisma: „Królu, a nauka [pisanania – M.S.] uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem na pamięć i mądrość” – mówi bóg Teut. Jednakże król Tamuz nie zgadza się z nim:

Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypomnianie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą.<sup>15</sup>

Kluczowy problem, zdaniem Derridy, leży w dwuznaczności greckiego pojęcia *farmakon*. Zarówno w wersji francuskiej, jak i polskiej, słowo to zostało przełożone jako lekarstwo, coś dobroczynnego, mającego pomóc człowiekowi. Przekład ten, jakkolwiek poprawny, nie uwzględnia greckiej polisemii tego pojęcia. Co więcej, sam autor mowy pochwalnej na cześć pisma, bóg Teut, stara się zamaskować w swoim dyskursie to drugie, poniekąd opozycyjne znaczenie *farmakonu* – czyli czegoś trującego, szkodliwego, nie-naturalnego. To napięcie lub, inaczej mówiąc, niedająca się uzgodnić wieloznaczność pojęcia *farmakon*, jest zdaniem Derridy kluczowym elementem w tekście Platona. Co więcej, przyjęcie tej dwuznaczności w obrębie jednego tekstu, jest gestem konstytuującym „platonizm”, a więc zachodnią metafizykę w ogóle.

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”.<sup>16</sup>

Platon, który wprowadził pismo-farmakon do swojego języka, będzie starał się za wszelką cenę go pozbyć. Dla kontekstu, w którym cały ten wątek

<sup>15</sup> Platon *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 180.

<sup>16</sup> J. Derrida *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: tegoż *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1992, s. 42.

przywołuję, kluczowe wydają się zarówno motywacja tego działania, linia argumentacyjna, która ma temu służyć, jak i efekty tej próby. Wydaje się, że krytyka pisma, która przekłada się na chęć jego marginalizacji czy też wręcz usunięcia, jest nierozzerwalnie powiązana z problemem pieniędzy czy też szerzej – systemu ekonomicznego w idealnym Państwie.

„To nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie” – brzmi koronny zarzut króla Tamuza przeciwko pismu, z czym Platon zdaje się zgadzać. Pismo obiecuje wzmocnienie czy też poszerzenie pamięci – ma pomóc człowiekowi w doskonaleniu swojej duszy. Tak naprawdę oferuje jednak coś do złudzenia podobnego, jednakże fundamentalnie innego. *De facto* oszukuje człowieka, dając mu pozór zamiast prawdy. Zamiast pamięci daje mu jedynie jej protezę, „środek na przypominanie sobie. Nie umacnia *mneme*, lecz tylko *hypomnesis*. Działa więc rzeczywiście jak każdy *farmakon*”<sup>17</sup>.

*Farmakon*, rozumiany jako lekarstwo, traktowany jest podejrzliwie także dlatego, że jest czymś zewnętrznym wobec duszy/pamięci. Wiąże się to ze sposobem rozumienia ciała i choroby jako takiej. Ciało, coś zamkniętego i naturalnego, rządzi się swoimi prawami. Autonomia ta zakłada także stan chorobowy. Zdrowie i organizm rozumiane są tu jako zamknięty system (autonomiczna gospodarka zdrowotna), który funkcjonuje najlepiej, jeśli zostanie pozostawiony sam sobie. Choroba, będąca szczególnym przypadkiem zdrowia, ma charakter autarktyczny. W związku z tym każda ingerencja z zewnątrz (*farmakon*) jest zasadniczo niepożądana i może być usprawiedliwiona jedynie w przypadkach skrajnych, gdy wyczerpane zostały wszelkie naturalne, nieinwazyjne środki. *Farmakon* jest więc interwencją zewnątrz, które zakłóca autonomiczny porządek wnętrza.

Wróćmy jednak do samego pisma. To, co daje pismo, mówi Tamuz, to pozór mądrości (*doksan sofias*), a nie mądrość prawdziwa (*aletheian*). Pismo jest więc po stronie sofistów, fałszywych filozofów, sprzedających wiedzę za pieniądze, a nie tych, którzy miłują prawdę wyłącznie dla niej samej. Pismo daje pozorną wiedzę, gdyż oszukuje człowieka – każe mu deponować swoją pamięć w czymś, co jest zewnętrzne wobec niego samego, w glinianej tabliczce:

Ten, kto posiadzie techné pisma, będzie na niej polegał wiedząc, że może przekazać swoje myśli zewnątrz, oddać je do przechowalni, powierzyć fizycznym znakom, przestrzennym lub umieszczonym na

17 Tamże, s. 44.

powierzchni tabliczki. Przekona się, że sam może zniknąć, lecz to-  
poi pozostaną, że może o nich zapomnieć, lecz one nie porzucą swej  
służby.<sup>18</sup>

Pamięć powierzona tabliczce nie jest już żywą pamięcią – jest jej re-  
prezentacją, pozbawionym obecności znakiem. Ten gest wyprowadzenia  
pamięci poza nią samą, poza jej autonomiczny porządek, jest szczególnie  
ważny. Od tej pory pamięć przemienia się w pismo – w zewnętrzny, arbi-  
tralny system znaków, który funkcjonuje niezależnie od jej autora. Autor  
pisma/spisanej pamięci musi się wycofać, niejako uśmiercić. Nie może  
już zaświadczać o jej prawdziwości swoją obecnością. Jej wartość (sens,  
prawda) tym samym tracą swoje fundamentalne umocowanie, które miały  
wewnątrz porządku pamięci żywej, autonomicznej. Innymi słowy, war-  
tość pisma staje się arbitralna, a przez to niepewna. „Jeśli wierzyć królo-  
wi na słowo, *farmakon* miałby hipnotyzować życie pamięci: olśniewać ją,  
wyprowadzać w ten sposób poza siebie i usypiać w pomniku”<sup>19</sup>. Pamięć  
zamknięta w fizycznej postaci tabliczki zostaje wpisana w proces wymiany  
– jej wartość i znaczenie mogą zostać ustalone wyłącznie na podstawie  
nieustannie rekonfigurującego się systemu ekwiwalencji. „Pismo nie ma  
bowiem istoty ani własnej wartości, pozytywnej lub negatywnej. Rozgry-  
wa się w pozorze”<sup>20</sup>. Innymi słowy, pamięcią zapisaną można dowolnie  
kupczyć. Dlatego też, o czym była już mowa wcześniej, pamięć w formie  
pisma jest domeną sofistów, co świetnie pokazuje Derrida na fragmencie  
z dialogu *Hippiasz mniejszy*, w którym Sokrates ironicznie odnosi się do  
talentów i mądrości tytułowego sofisty:

Przecież ty w tak wielu sztukach jesteś najmądrzejszy ze wszystkich lu-  
dzi, jak to ja raz ciebie słyszałem jakieś się chwalił i z takim uwielbieniem  
dla siebie samego opowiadałeś o swojej mądrości, n a r y n k u , k o ł o  
s t r a g a n ó w [wyróżnienie – M.S.]. [...] Zdaje się, że i wiele, wiele in-  
nych sztuk twoich zapomniałem, ale, jak powiadam, i na własne sztuki  
spójrzj [...] i na cudze, i powiedz mi potem, [...] czy znajdujesz gdzie-  
kolwiek taką, gdzie jeden jest rzetelny, a drugi fałszywy [...]?

18 Tamże, s. 49.

19 Tamże, s. 49.

20 Tamże, s. 50.

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

Sokrates: No, w tej chwili nie potrzeba aż sztuki pamiętania. Widać przynajmniej, że ty tej potrzeby nie używasz. Ale ja ci przypomnę.<sup>21</sup>

W tym fragmencie wyraźnie widać, że sofista nie dysponuje pamięcią, lecz jedynie jej „pomnikami”, które Derrida synonimizuje jako: inwentarze, archiwa, cytaty, kopie, opisy, spisy, noty, duplikaty, kroniki, genealogie, odnośniki<sup>22</sup>. Taka sytuacja rodzi poważne zagrożenie – oto ktoś, kto nie dysponuje mądrością, może przy pomocy pisma uchodzić za prawdziwego filozofa. Może oszukiwać tłum zebrany na rynku swoimi protezami mądrości, a tłum może dać temu wiarę. To właśnie ludzzące podobieństwo sofisty do filozofa jest niebezpieczne i wymaga interwencji. Dlatego też Sokrates stara się zdemaskować pozoranta, ale nie jest to jedyny powód. Prawdziwa przyczyna niechęci Sokratesa (Platona) względem pisma, będącego farmakonicznym pomnikiem pamięci, leży dużo głębiej.

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 dwiema jednorodnymi przestrzeniami. Wskutek jej systematycznego niezdecydowania, części i partie zmieniają się ustawicznie miejscami, naśladują formy i zapożyczają drogi przeciwnika.<sup>23</sup>

Dlatego też pamięć, która raz została zainfekowana przez *farmakon*, nie jest już w stanie powrócić do swojej fantazmatycznej pierwotnej i nieskalanej formy. Przestrzeń pisma, jak twierdzi Derrida, rozciąga się nie tylko na fizyczny, materialny zapis, ale też sięga dużo głębiej – strukturyzuje pracę pamięci w ogólne, czyniąc ją zależną od znaków – prawda zostaje zastąpiona przez archiwum, przez „przy-pominanie” lub też „wspo-mnienia”.

Pamięć zatem zawsze już potrzebuje znaków, by przypomnieć sobie coś nie-obecnego, do czego w sposób konieczny się odnosi. Pamięć dopuszcza w ten sposób zarażenie swym pierwotnym zewnętrzem, swym

21 Platon *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 139.

22 Zob. J. Derrida *Farmakon*, s. 51.

23 Tamże, s. 52.

pierwotnym zastępcą: hypomnesis. Lecz to, o czym marzy Platon, to pamiętać bez znaku.<sup>24</sup>

Dalszy wywód Derridy pokazuje utopijność tego projektu. Projekt platońskiej pamięci idealnej polegałby na możliwości stworzenia reprezentacji źródłowo oryginalnej, w której prawda mogłaby objawić się w swej pełni. Do tego jednak konieczne jest wyrugowanie wszelkiej zewnętrżności – wszelkich znaków. Zaistnienie pisma, a nawet sama możliwość pisma, skutecznie to uniemożliwia, jako że pismo wymyka się opozycji obecności i nieobecności. Pismo zdaniem Derridy nie jest ani bytem, ani niebytem. „[...] granica między *mneme* i *hypomnesis*, między pamięcią i jej uzupełnieniem jest bardziej niż subtelna, zaledwie dostrzegalna. Po obu stronach tej granicy chodzi o powtórzenie”<sup>25</sup>.

Końcowy wniosek, do którego dochodzi Derrida, analizując platoński *farmakon*, dotyczy zasadniczej nierozdzielności filozofii i sofistyki. Przestrzeń *farmakonu*, czyli przestrzeń pisma, w której pamięci zostaje zadłużona w znakach, rządzona jest przez prawo dające się rozszerzyć na cały metafizyczny projekt Platona. Krytyka pisma, tak samo jak wygnanie poetów, to gest, w którym próbuje oddzielić się to samo od tego samego, oryginału od swej idealnej kopii. Odwołując się do swej ulubionej metafory, Derrida mówi o dwóch stronach jednej kartki, które oddziela jedynie grubość papieru.

### **Wspólna nieoryginalna źródłowość**

To, co do tej pory zostało tu powiedziane na temat pisma jako farmakonu, chciałbym odnieść do problemu ekonomii, o którym wcześniej była mowa. Pragnąłbym postawić tezę następującą: pieniądz (a wraz z nim cały system ekonomii i wymiany) wpisuje się w porządek farmakonu na zasadzie analogicznej do pisma. Wykluczenie z porządku Państwa zarówno sztuki mimetycznej (czy też literatury, do której się tu szczególnie odnoszę) i ekonomii nie jest przypadkowe. Oba te gesty zakorzenione są w tej samej logice i mają ten sam cel – usunięcie wszelkiego zagrożenia autonomicznego porządku, każdej formy zewnątrz i pozoru, które mogłyby naruszyć autarktyczną naturę metafizycznego porządku.

---

24 Tamże, s. 53.

25 Tamże, s. 55.

Pieniądze, podobnie jak pismo, są przez Platona marginalizowane<sup>26</sup>. Zarówno jedno, jak i drugie stanowią dla filozofa niepożądaną formę zapośredniczenia rzeczywistości. Jedno i drugie medium traktowane są jako prawie zbędny dodatek do całego systemu, mający co najwyżej służyć jako doraźny środek do rozwiązania błahych problemów. Pismo nie powinno w żaden sposób wpływać na pamięć, może w ostateczności służyć jej jako nieznaczna pomoc. Podobnie pieniądze, które tylko raz pojawiają się u Platona w pozytywnym kontekście i są wówczas przedstawiane jako pomoc dla rolników (co ważne – spoza miasta) w wymianie ich dóbr na inne. Poza tym jednym przypadkiem każdy powinien od nich stronić. W tej argumentacji, podobnie jak w przypadku pisma, istnieje istotna sprzeczność. Z jednej strony pieniądze są czymś błahym, bez znaczenia dla idealnego ustroju i nikt poważny nie zaprzęta sobie nimi uwagi. Z drugiej strony Platon poświęca wiele miejsca na swoiste egzorcyzmowanie pieniędzy. Siła argumentów wytaczanych przy tej okazji zdaje się przeczyć marginalnemu i podrzędnemu znaczeniu, jakie przypisuje się im początkowo. Dzieje się tak dlatego, że pieniądze, które mają naturę farmakonu, są niebezpieczne. Wydaje się, że mit o królu Gygesie odgrywa równorzędną rolę wobec mitu o powstaniu pisma. Wtargnięcie systemu znaków, który pozwala przenieść żywą mowę/pamięć w sferę zewnątrz, ma podobne znaczenie, jak pojawienie się systemu monetarnego w rzeczywistości bezpośredniej wymiany dóbr. W świecie przedmonetarnym wartością była czymś wewnętrznym, immanentną cechą rzeczy. Pieniądz, który, znów identycznie jak pismo, pozornie miałby pomóc w procesie wymiany (rolnicy nie muszą czekać cały dzień na kogoś, kto chciałby wymienić swoje dobra na ich produkty żywnościowe, ponieważ mogą zbyć je u kupców), w rzeczywistości doprowadza do jego całkowitego przeformułowania. Wartość (jak żywa pamięć) zostaje ulokowana w zewnętrznym znaku, w swoistym „pomniku”, i rozpoczyna cyrkulację w kolejnych procesach wymiany. Wartość wyrażona w pieniądzu, tak jak prawda wyrażona w znaku, odsyła do innych wartości z tego samego porządku. Pieniądz ma wartość pod warunkiem, że jest wymienialny na inny pieniądz. Znak ma sens, pod warunkiem, że jest wymienialny na inny znak. Przestrzeń monetarna, a właściwie przestrzeń pieniądza (przestrzeń ekonomii) rozlewa się na całą rzeczywistość, zakłócając jej porządek. Pieniądz staje się swoistą kopią świata, jako że zawie-

26 Na źródłowe podobieństwo ekonomii (ściślej – pieniądza) i zjawiska reprezentacji zwraca uwagę Michał Paweł Markowski (zob. M.P. Markowski *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006).

ra w sobie potencjalną wartość wszystkiego, co istnieje. Będąc kopią, staje się nie tylko konkurencją dla porządku: świat idealny – świat rzeczywisty (pozór), ale także, jak się okazuje, konstytuującym i źródłowym elementem umożliwiającym jego istnienie. Derrida określa pismo mianem nieoryginalnej źródłowości pamięci – wydaje się, że pieniądź pełni analogiczną funkcję względem świata materialnego.

Platoński gest wygnania kupców i poetów z idealnego państwa jednocześnie oznacza wzajemne zafiksowanie pieniądza i literatury. Dzięki temu już u zarania zachodniej metafizyki dokonuje się utożsamienie obu tych mediów. Rozpoznanie Platona odnośnie do tego powinowactwa otwiera perspektywę, w której jeden i drugi porządek mogą się w sobie nawzajem przeglądać.

Wpisanie pisma i pieniądza w tę samą logikę, logikę farmakonu, czyli niezbędnego suplementu, zewnątrz, bez którego nie da się pomyśleć wewnątrz, umieszcza literaturę po stronie swoistego pozoru, który nie jest już zaprzeczeniem prawdy. Wydaje się, że rozszerzenie tej przestrzeni farmakonu na porządek ekonomiczny pozwala pomyśleć literaturę jeszcze inaczej. Jochen Hörisch w swojej interpretacji Nietzscheńskiej chrematofobii, podkreśla, że autor *Wiedzy radosnej*, przy całym swoim deklaratywnym antyplatonizmie, w kwestii pieniędzy i ekonomii zachował do nich typowo platońską niechęć:

Gdy metafizykę zastąpi ekonomia – twierdzi Hörisch – a Boga pieniądź, wtedy otwiera się hermeneutyka, funkcjonująca po tej i po tamtej stronie platonizmu i chrześcijaństwa, która nie dopuszcza już nauki o dwu światach. To pieniądź, bardziej niż jakakolwiek filozofia, sprawia, że doświadczamy bycia i czasu jako zasobów ograniczonych, którym warto dochować wierności. Pieniądź, jak wiedzą wszyscy fundamentaliści, jest kwintesencją wewnątrzświatowości. Nietzsche nie skorzystał z możliwości, by zdefiniować pieniądź jako medium cieniste, które wyzwała – wewnątrz świata – od metafizycznej fiksacji na Bogu i transcendentnych sygnifikatów oraz pozwala „dostrzegać cień jako cień”.<sup>27</sup>

Pieniądź, zdaje się twierdzić niemiecki badacz, ma jeszcze większy niż literatura potencjał przewyciężenia czy też przesilenia metafizyki. Zastąpienie jej przez quasi-transcendentalną ekonomię może dać efekty niezwykle intrygujące. Świat, w którym to ekonomia wyznacza porządek rzeczy, daje się

27 J. Hörisch *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, przeł. J. Kita-Huber, S. Huber, Universitas, Kraków 2010, s. 311-312.

opisać wyłącznie za pośrednictwem literatury, jako że ta wywodzi się z tego samego źródła. Wymaga to pewnego modelu *mimesis*, który opierałby się przede wszystkim na kategorii wymiany. Wydaje się, że przypadek Platona pokazuje, że model ekonomiczny jest ściśle powiązany z modelem reprezentacji. Nie chodzi to o wskazanie, że jeden model warunkuje drugi<sup>28</sup>, lecz raczej o podkreślenie faktu, że oba są ze sobą nierozzerwalnie splecione.

## Abstract

---

**Michał Sowiński**

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

*Plato – A State Without Money or Literature*

This article analyses the relationship between money and literature in the Platonic concept of the state. Money and the poetic word are ontosemiological media to represent the world, and can threaten the ideal order. Sowiński examines the logic of equivalence that underlies both money and literature. As an analogy, his analysis uses Derrida's reflections on Plato's exclusion of writing from the order of philosophy. Money, like writing, introduces an additional mediation of reality, thereby destroying the ideal ontological order. The article indicates the source identification of economy and literature in the Western tradition and points to possible ways in which this convergence can be used to develop a critical methodological apparatus for the study of literature.

## Keywords

---

Economy, representation, Plato, money, Derrida

---

28 Shell swój projekt, który nazywa „ekonomią literatury” (*the economy of literature*), określa w następujący sposób: „Podstawowy cel krytycznego podejścia do literatury polega na próbie zrozumienia związku między najprostszą, użytą potocznie metaforą, i największymi literackimi tropami. Ekonomia literatury bada także związki między zjawiskami językowej wymiany, które konstrytuują ekonomię polityczną. Przygląda się formalnym podobieństwom między literackimi i ekonomicznymi sposobami symbolizacji i produkcji, co prowadzi do problemu ekonomii jako takiej”, M. Shell *The Economy of Literature*, s. 7 (przekład – M.S.).