

*Roman Bromboszcz*

## Miejsce Jacquesa Derridy

Jacques Derrida, *Χώρα / Chora*, przeł. Maria Gołębowska, Warszawa: KR 1999, s. 94.

Kim jesteś, *Choro*?

Pojawiła się na polskim rynku księgarskim kolejna pozycja Jacquesa Derridy. Autor ten znany jest u nas dobrze ze względu na projekt dekonstrukcji metafizyki, poddający pod wątpliwość filozoficzną tradycję, której jesteśmy spadkobiercami. Dekonstruowanie jako metoda pracy nad tekstami tradycji często mylnie kojarzona jedynie z negatywnym momentem, jakim jest obalenie zastanych opozycji pojęciowych i generowanie nierozstrzygalności, może znajdować wielu – nie do końca zorientowanych w czym rzecz – oponentów. Przykładem na to, że dociekania Derridy nie są wyrazem jedynie sprzeciwu wobec dotychczasowej filozofii, a są filozoficznie płodne i stanowić mogą inspirację dla innych myślicieli, może być praca pt. *Chora*. Jej zawartość to – wymieniając to, co dla mnie najbardziej godne uwagi – problematyka filozofii Platona, wraz z postawieniem kluczowego pytania, o to, jaką funkcję spełnia Sokrates w dialogach Platońskich, jak również problematyka przestrzeni, umiejscowienia, posiadania i nazywania, które to zagadnienia poddane zostają pod rozważę poprzez przewijającym się przez cały tekst pytaniem o tytułową *chorę*. Ten drugi aspekt książki Derridy o tyle wydaje się aktualny, że stanowi głos i inspirację w dyskusji nad językiem jako czymś, co kształtuje nasze pojmowanie przestrzeni i co, wydaje się niemożliwe do pomyślenia poza metaforami odnoszącymi się do niej.

Tę niewielkiej objętości książkę (około 2,5 arkusza) – pomimo, że jej autor niechętny jest hierarchizowaniu jego tekstów – potraktować można jako aplikację. Przyjmując, że jest możliwy do wyznaczenia obszar tego, co własne w myśli Derridy, omawianą pozycję zaklasyfikować więc można jako aplikację wniosków, do jakich doszedł (uważnie przyglądając się historii pisanej myśli Zachodu), do przestrzeni Platońskiego dyskursu. W przeciwnym wypadku, gdyby nie można było mówić, o tym, co własne Derridy, ani o żadnym świadomym zamiarze skojarzonym z sygnowanymi tym imieniem książkami – a nie jest wcale bezzasadne takie twierdzenie i rozwinę to poniżej – powiedzielibyśmy, że kolejny tekst podpisany *Jacques Derrida* wypowiada kolejne myśli związane z tym, co nazwałbym filozofią pisma. Wszystkie eseje podpisane jak wyżej stawiają sobie bowiem za cel wskazać na specyficzny sposób traktowania pisma przez filozofię Zachodu dotychczas i postulują nowe rozumienie pisma – w tym wskazują na pracę (na nowo pomyślanego) pisma w tekście, który rozumiany tu jest bynajmniej nie jako coś, co zatrzymane zostało w postaci zapisu na kartce, a raczej jako system różnic, w którym dokonuje się każda komunikacja. Dlaczego jednak wspominałem o aplikacji?

To, co bierze Derrida w *Chorze* pod lupę to jeden z dialogów Platona, *Timajos*. Autor przechodzi przez ten starożytny tekst z niezrównaną sprawnością, zatrzymując się w wielu miejscach, na które nie zwrócilibyśmy nigdy uwagi i które nie przykuły uwagi dawniejszych czytelników, notując pytania i formułując wstępne odpowiedzi oraz interesujące hipotezy, wszelako wnioski, jakie wyraża na marginesie swojej wyprawy wzdłuż tkanki tekstu, nie są w sferze idei czymś nowym. Tego, że filozofia jest jedynie efektem tekstu i to takim, który jest nie do utrzymania przy lekturze typu Derridiańskiego, a więc dekonstruującego, tego więc można się było dowiedzieć już w *Głosie i fenomenie* czy w *O gramatologii*, gdzie pokazana została niemożliwość podstawy, czy – szerzej – utrzymania sensu w obecności, co też zostało uznane „tam” za będące *de iure* warunkiem dyskursu filozoficznego.

Tak więc *Chora* podporządkowana jest pewnym niepisanim założeniom ideowym, dotyczącym przewagi praw tekstu (uogólnionego pisma) nad zatrzymaną w nim myślą. Mówiąc słowami

samego Derridy: „Platonizm’ jest zatem z pewnością jednym z efektów tekstu podpisanego przez Platona, przez długi czas efektem dominującym z koniecznych powodów, ale ten efekt okazuje się zawsze obracać przeciwko tekstowi” (s. 80). Dzięki konstatacji o podporządkowywaniu się tego, co skonceptualizowane (poglądy filozoficzne), temu, czemu się konceptualizację powierza (tekst), myśl jako taka uzyskuje status „efektu” – modalności dostępnej dzięki pismu – i traktowana instrumentalnie staje się momentem (koniecznym), dzięki któremu Derrida wskazuje na życie tekstu, to znaczy jego niemożliwą do zniesienia aporetyczność. Ale po kolei.

O czym więc jest książka? – pytajmy jak hermeneuci i filolodzy. Myślę, że o tym, jak można przyglądać się tekstowi. Autora interesuje tutaj typ narracji, typ rozmówców, gdzie się co wypowiada, czego dotyczą kolejne opowieści przytaczane kolejno w dialogu i jak mają się one do samej filozofii Platona. Ale pytaniem przewodnim, czymś, co staje się funkcją porządkującą *Timajosa*, jest pytanie o tytułową *chorę* (z greckiego: miejsce, umiejscowienie, usytuowanie), która jako termin pojawia się w dialogu i nastrocza dzięki swej specyfice szeregu problemów, z których pierwszym może być to, że z konieczności nie można jej przełożyć. *Chora* „nie jest i owo «nie-być» może się jedynie *zapowiedzieć*” (s. 25) – *jest* ona jako coś, na co nie starczyło miejsca w samym tekście dialogu, a co mimo to z konieczności musiało się tam pojawić.

Ostatnie zdanie, przez niektórych potraktowane może być jako gwałcające prawo wyłączonego środka. Powiedzą pewnie, że nie można akceptować sprzeczności typu „x” (*Timajos*) ma jakiś „y” (*chorę*), a zarazem „x” nie ma tego „y”, ze sprzeczności – w logice klasycznej – można bowiem wywieść wszystko. Tak, zgoda, ale powyższe zdanie, to nie wynik mojego niezdecydowania ani błędu, ale to, co charakteryzuje rozpoznawaną przez Derridę dekonstrukcję. Jak mówi autor – za samym Platonem – *chora* należy do *triton genos*; do trzeciego rodzaju – poza tym, co intelligibilne i tym, co zmysłowe. *Chora* dzięki tej *pozycji* nie należy do historii, która może być wypowiedzana w terminach, które przecież konstytuują się dzięki samej *chorze* – *chora*, „wynosząc nas poza biegunowy charakter sensu (metaforycznego bądź dosłownego), nie należy już do horyzontu sensu, również sensu jako sensu bycia” (s. 19). Dlatego *chora*

nie zostaje przez autora przetłumaczona ani nie próbuje się jej tłumaczyć.

Waga *chory* jako nazwy, która pozbawiona jest desygnacji polega na tym, że stanowi ona warunek dla pojawienia się wszystkich elementów uniwersum Platonskiego, to znaczy, tego, co powołuje do życia Demiurg w *Timajosie*. Jako miejsce, przyjmuje ona wszystkie określenia tego, co w uniwersum – wszystkie byty zmysłowe i intelligibilne pojawiają się w jakichś miejscach, a więc pojawiają się, ponieważ jest dla nich miejsce (*chora*), ale sama *chora* nie należąc do nich, wymyka się temu uniwersum i podważa jego jednoznaczność. Stanowi więc ona problem nazwania, gdyż umyka wszelkim nazwom moc jako odnoszącym się do przedmiotów z uniwersum. Dlatego też można powiedzieć, że dzięki *chorze* jako czemuś, co nie może zostać nazwane, czemuś, co pozwala odciskać na sobie wszystkie predykaty elementów uniwersum, nie posiadając jednak żadnego na własność, w którymś momencie dialogu otwiera się pusta przestrzeń spowodowana próbą tematykacji *chory*, której stematyzować się przecież nie da. Te wstępne rozważania stanowią pierwszą część książki.

Druga część dotyczy sproblematyzowania miejsc poszczególnych grup w społeczeństwie, miejsca polityki, miejsc i roli, jaką odgrywa Sokrates w tym dialogu. Analogicznie jak powyżej, gdy wymieniane zostały za Platonem byty jego uniwersum metafizycznego, teraz przychodzi kolej na wypowiedzenie bytów społecznych, które – co jest oczywiste – dzięki nadaniu im nazwy i znalezieniu różnicy, muszą posiadać swoje miejsce w uniwersum społecznym. Analogia *chory* jako miejsca, które przyjmuje wszelkie określenia tego, co w uniwersum, sama nie posiadając niczego na własność, odnaleziona zostaje w każdym momencie nazwania jakiegoś bytu z uniwersum – tu uniwersum społecznego. Co więcej Platon wydaje się podporządkowywać logice, jaka rządzi *chorą*. Strażnicy – jako grupa społeczna idealnego państwa – mają nie posiadać niczego na własność; rodzice mają być pozbawieni możliwości identyfikacji swoich dzieci, przez, co nie staną się ich prawnymi właścicielami, a same dzieci utracą identyfikację z wzorcem jakim genetycznie są rodzice – tak jak *chora*, która nie odnosi się do niczego, a dopiero w niej dokonać może się odbicie wzorca w tym, co odwzorowane (s. 42). A *miejsce* Sokratesa?

Sokrates okazuje się niepokojąco podobny do *chory*; ujawnia wiele z cech, które są jej przypisywane (m.in. s. 56 n.). Mówiąc, że nie należy do rodzaju polityków i filozofów, którzy posiadają przypisane im miejsca, stwierdza, że podobny jest do tych, którzy są miejsca pozbawieni, a więc do sofistów – pozbawionych stałego miejsca pobytu i zdanych na tułaczkę. A właściwie udaje przynależność do tych, co są miejsca pozbawieni, usuwając się z miejsca tych, którzy je mają i dzięki temu mogą wypowiadać prawdziwe sądy na temat posiadania (bądź nie) miejsca – mogą wypowiadać prawdę *logosu*, bo tylko ci, którzy są jako *genos* przypisani do jakiegoś miejsca mogą władać prawdą (ss. 50-54). Sokrates lokuje się tym wycofaniem w trzecim rodzaju, którego nie sposób wskazać, bo sam ten trzeci rodzaj gra tu rolę miejsca. Stąd mowa Sokratesa daje miejsce pod wszystkie inne rodzaje, których dotyczy, ale sama w żadnym się nie lokuje, stanowi kolejne puste miejsce, w którym mogą się odbijać inne rodzaje, byty, dyskursy jak zwierciadlane odbicia. „Sam Sokrates nie jest *chorą*, ale byłby do niej podobny, gdyby była ona czymś lub kimś [...] Sokrates nie *zajmuje* tego miejsca, którego nie sposób znaleźć, ale to dzięki niemu, w *Timajosie* i gdzie indziej, *odpowiada, gdy wzywa się jego imieniem*” (s. 58).

W kolejnych dwóch częściach, zainteresowanie Derridy przenosi się na organizację formalną dialogu. Pada tam również pytanie o status platonizmu wobec aporii tekstu jakie rozpoznane zostały w poprzednich częściach. Zrezygnuję z ich omówienia, aby zamiast tego skomentować zdarzenie związane z *Chorą*, jakie mi się przytrafiło. Zaczepił mnie jakiś czas temu pewien profesor, próbując przekonać mnie, że *Chora* to perwersja – jak się sam wyraził. Był to człowiek zajmujący się myślą antyczną z predylekcją do analiz językowych starożytnych tekstów i to, co najwidoczniej go raziło, to to, że Derrida nie uwzględnia badań w temacie zwanym *Timajos*, czy też „*chora w Timajosie*”. To fakt, że przyglądanie się autorowi *Jednojęzyczności innego* dialogowi Platona nie bierze, w zasadzie, pod uwagę prowadzonych do tej pory badań w tym zakresie, ale też nie jest on historykiem filozofii, by miał to robić, ani też – i to jest ważniejsze – nie może ufać historii filozofii, jak i żadnej innej historii, skoro wskazuje na to, co anachroniczne (a-chroniczne)

w tekście, a więc to, co nie podlega żadnej historii sensu. A jak można przeczytać w omawianej książce: „chora jest *anachroniczna*, «jest» anachronią w bycie, więcej: «jest» samą anachronią bytu. Anachronizuje byt” (s. 22).

Derrida jest perwersyjny, jeżeli za warunek perwersji uzna się odstępstwo od standardowej lektury, poszukującej scalającego całość sensu. Jest odstępcą, jeżeli za takowego uznać kogoś, kto daleki jest od pozytywnego wykładu swoich myśli, kto porusza się po cudzych tekstach (tu: *Timajosie*) i to co *własne* próbuje napisać (wpisać) na marginesach myśli *innych*. Jest perwersyjny jeżeli chodzi o nadużywanie elips w toku rozumowania, jeżeli chodzi o dygresje i tym podobne – wszystko to, co złośliwi nazwaliby epatowaniem stylem.

Uważna lektura może czytelnikowi otworzyć oczy na wiele spraw. Mającym ją za sobą zachęcam do rozważenia intrygującego pytania o miejsce samego Jacquesa Derridy w sygnowanych jego imieniem tekstach. Pytanie to wydaje się o tyle uzasadnione, że dotyka problematyki tego, co *własne* i *obecne* – dla podmiotu choćby. Czy można mówić o tym, co *własne* tego filozofa, zdanego na pismo (teksty) *innych*? Filozofa, który *własność* i to co *własne* kojarzy z dokonstruowaną metafizyką obecności?

---