

Alfred Gawroński: Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?

Kiedy staramy się zrozumieć pewne cechy literatury greckiej, jaka rozwijała się począwszy od Homera i Hezjoda aż do połowy V wieku przed Chr., musimy stale pamiętać o wpływie, jaki technika przekazu ustnego wywiera na kształtowanie się umysłowości w społecznościach niepiśmiennych – pisał Alfred Gawroński. Przypominamy jego tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „(Post)piśmienni?”.

Dawna sława drzemie i śmiertelni zapominają o tym, co nie rozkwitnęło pełnią sztuki we wspaniałym nurcie wiązanej mowy.

Pindar, I 7, 16–19

Zacząło się od przełomu w badaniach nad Homerem

W latach dwudziestych naszego wieku młody filolog amerykański, Milman Parry, dokonał ważnych odkryć dotyczących kształtowania się i przekazywania tekstów w literaturach ustnych i wytyczył całkowicie nowy kierunek badaniom nad Homerem. Wówczas jednak trudno było

przewidzieć, że jego odkrycia wpłyną z czasem głęboko także na nasze rozumienie całej archaicznej kultury greckiej i rozwoju greckiej filozofii od presokratyków aż po Platona.

Wiadomo, że w historii badań nad Homerem, jak pisze Zofia Abramowiczówna, były dwa wielkie przełomy, symbolizowane nazwiskami F. A. Wolfa i Milmana Parry'ego.

Ogólnie wiadomo, że pierwszy z nich to autor głośnych *Prolegomena ad Homerum* z roku 1795, ojciec „pluralizmu”, czyli teorii wielości autorów *Iliady* i *Odysei* – od niego to datuje się tzw. kwestia homerycka. Drugi wydał w 1923 roku książkę *L'épithete traditionnelle dans Homere* (po francusku, mimo że był Amerykaninem). W książce tej oraz w paru innych pracach udowadnia on na gruncie niezmiernie szczegółowych badań statystycznych oraz studiów porównawczych przeprowadzonych na żywej jeszcze epice ludowej jugosłowiańskiej, że styl poezji homeryckiej jest typowym stylem poezji ustnej układanej bez znajomości pisma i posługującej się wobec tego bardzo ścisłym systemem tradycyjnych wyrażeń gotowych – jest to styl formularny, gdzie poeta operuje nie doborem oddzielnych wyrazów, tylko formułek na powtarzające się sytuacje, osoby, zdarzenia?

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.

Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Badania Milmana Parry'ego są pierwszym na wielką skalę zastosowaniem metody, jaką zaczęto szeroko uprawiać (nie opierając jej jednak na tak precyzyjnym warsztacie naukowym, jaki cechował pracę owego pioniera) w trzydzieści lat później. Nazwano ją wtedy, dosyć szumnie, analizą strukturalną tekstu. Dopiero niedawno zauważono, że hipotezy Parry'ego dotyczące „stylu formularnego” i techniki improwizacji w tym stylu mogą być podstawą do dalszych dociekań dotyczących stosunku czytelnika do tekstu, ewentualnego też wkładu czytelnika jako interpretatora lub współautora tekstu pisanego.

Ale wróćmy jeszcze na chwilę do odkryć Parry'ego, wyjaśniających problematykę kompozycji i przekazywania tekstów w kulturach niepiśmiennych. Styl formularny — jak stwierdził Parry — zakłada umiejętność posługiwania się skomplikowaną techniką kompozycji, która ułatwia utrwalenie w pamięci każdego utworu i chroni go przed nadmiernymi zmianami w każdym kolejnym przekazie.

Odkrycia Parry'ego, ściśle udokumentowane i zastosowane przez niego do analizy epepei Homera, wznieciły wielką debatę wśród etnologów i filologów klasycznych całego świata. Debatę ta w zasadniczy sposób potwierdziła nowatorskie perspektywy otwarte przez Parry'ego. Wprowadziła jednak pewne poprawki do pierwotnych tez tego uczonego i skłoniła jego szkołę do bardziej zniuansowanego ich pojmowania?

Wśród owej debaty, która się rozwinęła już po śmierci Parry'ego (umarł bardzo młodo, w wieku 33 lat), ukształtowały się poglądy nowego pokolenia homerologów angielskich i amerykańskich, stanowiących

dziś czołówkę światową tej dziedziny humanistyki. Dzięki poprawkom, jakie wprowadzili oni do pierwotnych tez Parry'ego, można było stopniowo rozszerzać zakres jego metody i wreszcie zastosować ją do całej archaicznej literatury greckiej, jak też, co nas bardziej tu interesuje, do początków filozofii greckiej — od presokratyków do Platona.

Konsekwencje odkryć Parry'ego

Drobiazgowe badania i dyskusje dotyczące interpretacji archaicznego tekstu jeszcze do niedawna rozwijały się tylko w wąskim gronie filologów klasycznych. Nie dostrzegali tej tematyki ani historycy filozofii starożytnej, ani współcześni przedstawiciele tzw. lingwistyki tekstu, póki uczony angielski Eric Havelock nie przedstawił jej w dziele ogarniającym całość tych badań: w książce *A Preface to Plato* opublikowanej w 1963 roku. Nie znam ani jednego zarysu dziejów filozofii wydanego przed owym rokiem ani też żadnego dzieła współczesnej lingwistyki tekstowej, które w jakikolwiek sposób brałoby pod uwagę wnioski wynikające z tych badań. Problematyka ta długo dojrzewała w elitarnym kręgu filologów klasycznych, pojawiały się dziesiątki prac i kontrowersji pozornie przyczynkarskich, dotyczących takich spraw, jak na przykład daty odkrycia przez Greków alfabetu i stopnia jego rozpowszechnienia w kolejnych półwieczach między IX a IV wiekiem przed Chr. Owoc widoczny poza owym elitarnym kręgiem studia te wydały dopiero w książce Havelocka, która zrewolucjonizowała nasze rozumienie filozofii greckiej.

Eric Havelock jest Anglikiem, lecz przez długie lata zajmował się badaniami naukowymi i pracą dydaktyczną w Stanach Zjednoczonych jako dziekan wydziału studiów klasycznych w Yale University. Będąc z

zamiłowania i wykształcenia filozofem, znany jest jednak przede wszystkim jako jeden z najwybitniejszych żyjących filologów klasycznych. Badania jego bynajmniej nie nawiązują do dominującej dziś w Anglii i Ameryce filozofii lingwistycznej ani do żadnej ze szkół wyłonionych z burzliwego rozwoju językoznawstwa ogólnego – od de Saussure’a aż do epoki „postchomskiańskiej” (jak się dziś często określa współczesny okres tej dyscypliny). Dla dociekań Havelocka – podobnie jak dla całej szkoły filologów idących tropami Parry’ego – punktem wyjścia są osiągnięcia etnologii, antropologii kulturalnej i w pewnym zakresie także współczesnej teorii komunikacji. Tym bardziej więc godzien zastanowienia jest fakt, że jego tezy często się pokrywają z tezami współczesnej filozofii lingwistycznej i socjolingwistyki – fakt dający świadectwo temu, jak niezmiernie płodne w każdej dziedzinie humanistyki są ujęcia badawcze skupione na formie przekazu językowego.

Pozostawiając teraz Parry’ego i jego szkołę, jak też inne źródła naukowe, z jakich czerpał Havelock, skoncentrujemy się wyłącznie na dziele tego ostatniego i na treści historiograficznej i filozoficznej jego wywodu. W miarę możliwości będę zwracał uwagę także na zbieżności interpretacji Havelocka z niektórymi teoriami psycholingwistycznymi i socjolingwistycznymi. Jak zaraz zobaczymy, hipotezy jego – jeśli byśmy nadal mieli nazywać je tylko hipotezami – tłumaczą w sposób przekonujący ogromną ilość szczegółów dotyczących kompozycji i treści wielu tekstów okresu archaicznego i niektórych tekstów Platona. Chodzi tu o teksty, których przedtem nikt nie potrafił zadowalająco wyjaśnić i w stosunku do których utrwały się w tradycji różne interpretacje ad hoc, pomijające rzeczywiste trudności i naginające wymowę tekstu do wymagań i potrzeb typowych dla późniejszych kultur piśmiennych.

Jak długo panowała w Grecji tradycja literatury ustnej?

Jak już wspomniałem, wielką zasługą szkoły filologów klasycznych nawiązujących do badań Parry'ego jest ukazanie związków, jakie zachodzą między techniką przekazu ustnego i formą kompozycyjną tego przekazu, a nawet jego treścią. Z tych związków nie zdawali sobie sprawy historycy, którzy przez wieki – poczynając od okresu hellenistycznego – przyjmowali w interpretacji wczesnej literatury i filozofii greckiej założenia i pojęcia stosowane tylko do kultur opartych na piśmiennictwie. Był to błąd trudno dostrzegalny, póki Diels – jak przypomina Havelock – nie opublikował w 1903 roku pierwszego wydania *Fragmente der Vorsokratiker*, w którym umieścił obok siebie ipsissima verba tych myślicieli i ich hellenistyczne parafrazy. Tym sposobem ujawnił nie dające się uzgodnić sprzeczności semantyczne między dwiema wersjami. Nastąpiły potem odkrycia Chernissa (1935) i McDiarmida (1953), a wydana w Niemczech wybitna monografia Stenzla o Sokratesie (1927) wzmocniła wśród filologów klasycznych zarysowujące się już przedtem domniemanie, że „postawa Sokratesa i jego uczniów była przede wszystkim próbą zwiększenia siły oddziaływania języka” i – dodajmy od siebie – dotarcia poprzez język do wartości uniwersalnych, szczególnie w dziedzinie etyki.

Owe badania filologiczne wykazały, że Grecy aż do czasów Platona, chociaż znali alfabet, nie opanowali techniki „publikowania” książek i rozpowszechniania tekstów pisanych. Z tego powodu jeszcze długo po odkryciu alfabetu zmuszeni byli do posługiwania się techniką przekazu ustnego. Technika ta zaś wymaga szczególnych metod kompozycji i odbioru, różniących się znacznie od metod przeważających w kulturach piśmiennych. Nieodzownym warunkiem zachowania kultury w owym

okresie było utrwalenie w pamięci utworów, które zawierają wiedzę, przekraczającą potrzeby i wymagania codziennych stosunków międzyludzkich, oraz ustne jej przekazywanie przy pomocy formy rytmicznej i przy zastosowaniu różnorodnych zabiegów mnemotechnicznych. Podobnie jak to się działo w innych kulturach niepiśmiennych, Grecy posłużyli się formą kompozycji poetyckiej, której głównym wówczas zadaniem nie było wywoływanie przeżycia estetycznego; było nim utrwalenie — w postaci dogodnej do zapamiętania — wykładu etyki, polityki, historii, geografii, astronomii itd.

Nie jest nam łatwo zrozumieć, jakie znaczenie miały dla Greków epeje homeryckie, poematy Hezjoda, utwory Solona i innych mędrców-poetów greckich. My bowiem żyjemy w cywilizacji, w której poezja stanowi tylko drobną część zainteresowań społeczeństwa w dziedzinie kultury. Dla Greków zaś, jak wykazał Havelock, poezja, a szczególnie epika homerycka, była wielką encyklopedią. (Podobnym pojęciem „encyklopedii” posługuje się dziś semiotyka.) Nadając nowy sens słynnej tezie Jaegera, uczony angielski stwierdził, że „historia greckiej poezji jest także historią starej *paidei* greckiej” i że wnikając w technikę jej kompozycji i przekazu możemy zrozumieć, dlaczego zasięg jej wpływów był tak rozległy, jak też dlaczego przeciw niej się zwróciła tak gwałtowna reakcja obrońców metody dialektycznej, zwłaszcza Sokratesa i Platona.

Kultury nieznające techniki przekazu ustnego

Jeszcze dziś w enklawach cywilizacji światowej, opanowanej coraz bardziej przez wzorce kultury wywodzące się z Europy, istnieją plemiona „dziewicze”, dawniej zwane pierwotnymi, nie znające żadnej

formy zapisu ludzkiej mowy ani też żadnej określonej techniki przekazu ustnego. Badaniu zanikających kultur tych plemion poświęciło się parę pokoleń etnologów różnych narodowości. Dzięki ich pracy możemy dziś wykorzystać wiele informacji i przemyśleń opartych na metodzie porównawczej, a dotyczących podstawowych cech natury ludzkiej (czyli popędów naturalnych, takich jak zaspokajanie głodu, libido seksualna, dążenie do bezpieczeństwa, do stabilizacji psychicznej itd.) i interakcji między tak pojętą naturą a kulturą. Dzięki dociekaniom i sporom teoretycznym owych badaczy, etnologów i antropologów, wzbogaciło się i uściśliło samo też pojęcie kultury. Sprecyzowanie zaś tego pojęcia pomogło kulturze europejskiej osiągnąć równowagę. Mogła ona sprostować niebezpieczne skrzywienie swego rozwoju, uwalniając się w znacznym stopniu od sugestii schematów historiozoficznych typu heglowskiego w interpretacji własnych dziejów. Myślę tu o schematach, według których konieczne etapy rozwoju historycznego, zasady historii i Ducha Absolutnego (lub jakiejś jego namiastki), realizujące się w takim czy innym kraju, strefie geograficznej czy ustroju, pozwalają im na przypisywanie sobie prawa do dominowania i akulturyzacji wszystkich, którzy „pozostali w tyle”.

Niektóre społeczności ludzkie badane przez etnologów nie znają do dziś żadnej techniki ustnego przekazu własnych tradycji. Są to zwykle społeczności małe, żyjące w stanie daleko posuniętej izolacji (geograficznej, lingwistycznej lub obyczajowej) od kultur sąsiednich. To, że ich tradycje nie są utrwalone w żadnym ściśle skomponowanym utworze, w żadnym obowiązującym tekście, daje każdemu członkowi plemienia albo przynajmniej tym, którzy są upoważnieni do wychowywania młodych i do przekazywania zastanych tradycji, pewną swobodę parafrazowania, a nawet interpretacji przekazu. W kulturach tego rodzaju każdy kolejny nadawca przekazu bezwiednie uczestniczy w kształtowaniu tradycji. Ona zaś — jak to wykazali Jack Goody i Ian

Watt w rozprawie *The Consequences of Literacy* (1963) — dzięki umysłowej swobodzie jednostki przekazującej może się szybko odnawiać i dostosowywać do nowych sytuacji.

Taki stosunkowo swobodny system przekazu kulturowego ma właściwe sobie zalety i wady. Dobrą jego stroną jest na pewno to, że każdy członek społeczności, nie będąc zmuszony do utrwalenia w pamięci ściśle sformułowanego tekstu, musi na swój sposób zrozumieć sens przekazu i umieć odtworzyć ten sens własnymi słowami. Jego zdolności krytyczne, choć nieraz trzymane w ryzach innymi sposobami, nie są jednak hamowane przez nienaruszalność lingwistycznej formy przekazu. Warto o tym pamiętać, gdyż nie jest wykluczone — wbrew temu, co sugeruje Havelock — że różne formy „luźnego” przekazu prozą istnieją także (choć pozbawione prestiżu), obok formy ścisłej, w kulturach, które opanowały technikę ścisłego utrwalania tekstów i przekazywania ich z pokolenia na pokolenie za pomocą „mowy wzniosłej”.

Co zaś w kulturach niepiśmiennych jest wadą przekazu pozwalającego na parafrazę? To, że wskutek ograniczonych możliwości ludzkiej pamięci i jej splecenia z wyobraźnią nie jest możliwa kumulacja wiedzy społecznej w zakresie przekraczającym codzienne zapotrzebowania, nie jest więc też możliwe powstanie jakiegokolwiek nauki. Jeśli tradycja ustna jest przekazywana prozą, to wprawdzie lepiej ona chroni autonomię umysłową jednostki, ale nie jest w stanie przekroczyć pewnego poziomu kumulacji wiedzy, gdyż w każdym przekazie nie tylko coś w tej tradycji wzrasta (interpretacja, dookreślenia), ale także coś z niej ubywa?

Jak może żywa tradycja — pyta Havelock — zachować złożoność swoich wątków semantycznych do tego stopnia, by nie zachodziły w niej zmiany w każdym przekazie od jednego człowieka do drugiego i z pokolenia na pokolenie? Jak może na tej drodze nie zatracić swojej trwałości i autorytetu? Aby się przekonać, że kumulacja wiedzy przekazywanej ustnie prozą nie jest możliwa, wystarczy przekazać jakikolwiek rozkaz ustnie od jednostki do jednostki. Jediną techniką ustną gwarantującą zachowanie i trwałość przekazu, uważanego przez daną społeczność za godny utrwalenia, było skomponowanie wypowiedzi rytmicznej, posługującej się strukturą modeli semantycznych i metrycznych tak wyjątkowych, że zmiana jej formy nie była możliwa. Taka jest geneza historyczna, *fons et origo*, zjawiska, które jeszcze dzisiaj nazywamy poezją.

Także w kulturach najbardziej „prymitywnych”, pozbawionych literatury ustnej, pomimo wszystko istnieje — o czym Havelock nie pisze — dziedzina wiedzy „sformalizowanej”, którą musi się zapamiętać dosłownie: są to magiczne zaklęcia i obrzędowe formuły. Jest to dziedzina wiedzy zinstytucjonalizowanej pod względem wyrazu językowego do tego stopnia, iż dla owych społeczności forma przekazu utożsamia się z treścią, *le signifiant z le signifié*. Ma ona w tych społecznościach (podobnie zresztą jak w naszych) najwyższy prestiż społeczny także dlatego, że nie jest w pełni zrozumiała, nie może zostać całkowicie „opanowana” przez umysł i, w konsekwencji, zmodyfikowana przez tych, którzy ją przekazują. Magiczne zaklęcia i obrzędowe formuły są w dostępnej nam historii ludzkiej pierwszym bodaj przykładem tekstu monologicznego, czyli takiego, który ze swej natury nie dopuszcza możliwości wyjaśnień ani pytań, ani też odpowiedzi ze strony odbiorcy; takiego tekstu, który w samej swojej budowie jest przekazem jednokierunkowym. Wypowiedź monologiczna

w skrajnych przypadkach może nie mieć nawet żadnego sensu, gdyż jej autorytet polega wyłącznie na sile emanującej z samego faktu wypowiedzenia jej zgodnie z formułą. Już w zakłęciu przejawia się owa wiara w ponaddyskursywną, ustanawiającą wartość słowa, która w kulturach przedfilozoficznych osiąga swój najwyższy wyraz w poematach rytualnych wielkich cywilizacji antycznych.

Powstanie literatury ustnej i jej rola jako „encyklopedii”

Pomijając w tym zarysie najprostsze i najuboższe formy przekazu ustnego (prozę), możemy powiedzieć, że każda kultura o pewnym stopniu złożoności „nawiązuje do pewnego rodzaju Księgi (zwykle zbioru różnych tekstów), przekazywanej ustnie, i za jej pomocą wykorzystuje w szerokim zakresie zdolność człowieka do gromadzenia informacji w celu ich późniejszego wykorzystania”.

Na pytanie, jak może przez wieki przetrwać pewna kultura o wysokim stopniu złożoności, „zbyt często odpowiada się, że zachowanie i przekaz tradycji powierzone są mechanizmom podświadomym społeczeństwa i wymianie informacji między pokoleniami”.

Z takim procesem — twierdzi dalej Havelock — nie spotykamy się nigdzie. Tradycja (jeśli mamy posłużyć się tym wygodnym terminem) w kulturze, która zasługuje na miano cywilizowanej, musi być zawsze utrwalona w jakimś tekście wzorcowym. Wymaga ona sformułowania językowego mającego prestiż deklaracji normatywnej, w której zostają opisane i wskazane modele zachowania się, publiczne i prywatne obyczaje danej społeczności. Taki schemat zapewnia zwartość

kulturową społeczeństwa. Musi on otrzymać fangę modelu wzorcowego i niezmiennego, aby było możliwe funkcjonowanie i przetrwanie danej zbiorowości i aby mogła ona odwoływać się do wspólnego systemu wartości. Po to, aby zdobyć sobie status niezmiennej normy, model musi osiągnąć stan nienaruszalności, który chroni go przed codziennymi kapryсами i fantazjami człowieka.

W cywilizacjach niepiśmiennych, czyli aż do klasycznej epoki kultury greckiej, konserwacja utworów podstawowych dla danej kultury powierzona jest pamięci osób następujących po sobie w czasie, ale — jak powiedzieliśmy wyżej — jest ona możliwa tylko dzięki szczególnej technice kompozycji i szczególnym warunkom przekazu.

Odkrycie metody zapisu ludzkiej mowy nie zawsze zmienia tę sytuację całkowicie. Nieraz zapis taki jest tylko środkiem pomocniczym wobec przekazu ustnego, jak to wiemy z przykładów wielu cywilizacji antycznych. Póki zapis (piśmiennictwo) nie mógł utrwalić tekstu dosłownie, póki jego technika była tak trudna do nauczenia, że pozostawała przywilejem kasty skrybów, póty technika kompozycji i utrwalania w pamięci utworów, typowa dla wszelkiego przekazu ustnego, odgrywała rolę przeważającą. A nawet wynalezienie alfabetu fonetycznego, w pełni umożliwiającego dosłowność zapisu i łatwego do nauczenia, nie zmieniło zasadniczo owej sytuacji w archaicznej Grecji, mianowicie między wiekiem VIII a połową wieku V przed Chr. Dopiero wtedy, gdy opanowano technikę „publikacji” książek i mogły one docierać z jednego krańca cywilizacji greckiej na drugi, nastąpiła owa konfrontacja kultury przekazu ustnego i kultury przekazu pisanego, którą tak się przejął Platon i która tak głęboko wpłynęła na jego dzieło.

Kiedy wyniki odkryć Parry'ego zastosowano także do wcześniejszych cywilizacji obszaru śródziemnomorskiego i Bliskiego Wschodu oraz do cywilizacji indyjskiej, stwierdzono, że również w tych cywilizacjach, posługujących się przecież różnymi formami piśmiennictwa, dominowała jednak technika przekazu ustnego wtedy, gdy chodziło o informacje istotne, przekraczające wiedzę praktyczną, taką, którą każdy może osiągnąć za pomocą obserwacji i ćwiczenia. Wszelkie wyjaśnienia światopoglądowe, wszelkie dyrektywy, normy, a nawet pojedyncze rozkazy o pewnym znaczeniu wyrażano w formie ukształtowanej według specyficznej techniki przekazu ustnego. Postarajmy się określić trochę ściślej, na czym ona polegała i dlaczego stanowiła dla Platona tak wielki problem.

Pierwszą zasadniczą cechą utworu przeznaczanego do przekazu ustnego jest to, że musi być wyrażony w języku, który możemy nazwać umownie „mową wzniosłą”. Jak zauważył Christopher Caudwell już w latach trzydziestych (niezależnie od odkryć Parry'ego), „mowa wzniosła” jest mową podlegającą prawom rytmu i doboru wyrazów, quasi-rytualnym formułom kompozycji zdań, sformalizowanym sposobom rozpoczynania i kończenia przekazu. Cechy te wyróżniają ją od mowy potocznej i tym samym tworzą barierę psychiczną, która uniemożliwia jednostce słuchającej zastosowanie do usłyszanego tekstu takich wymagań logicznych, do jakich nawykła w rozmowie. „Mowa wzniosła” ma swoje reguły kompozycji, które wywołują wrażenie, iż istnieje też jakaś inna logika, zawarta właśnie w owym tekście, szlachetniejsza i bardziej tajemnicza od logiki obowiązującej w dialogu, logika, wobec której trzeba być uległym, przyjmując i zapamiętując tekst dosłownie. Podstawową zasadą tego rodzaju „logiki” jest to, że nie dopuszcza ona żadnej możliwości parafrazy ani streszczenia.

Jeśli język „mowy wzniosłej” jest na dodatek innym językiem etnicznym niż język potoczny — jak to było w przypadku języka eposów homeryckich, który nie utożsamiał się w pełni z żadnym dialektem greckim epoki archaicznej, lub języka sumeryjskiego w cywilizacji akadyjskiej, lub łaciny w średniowieczu — jego zdolność do kontroli umysłów staje się jeszcze większa. Użytkownicy takiego języka nie są nawet w stanie komponować nowych, nie wyuczonych zdań odbiegających od przyswojonych formuł i stereotypów.

Zabezpieczenie się przed ewentualnością wtargnięcia własnego języka (potocznego) do kompozycji tekstu — a więc przed wszelką możliwością krytycyzmu — już samo w sobie niezmiernie ułatwia dosłowne jego zapamiętanie. Jest to aspekt związany z techniką utrwalania w pamięci, o nim będzie mowa niżej. Istnieje też aspekt prestiżowy, polityczny (w greckim znaczeniu tego słowa) „mowy wzniosłej”, który Arystoteles wyróżnił w sposób niezmiernie jasny w swojej Retoryce. Aż do rewolucji sokratejskiej żaden tekst wyrażony językiem potocznym nie mógł w żadnym stopniu konkurować z tekstami skomponowanymi według kanonów „mowy wzniosłej”. Ta rola polityczno-społeczna była jednak, zdaniem Havelocka, wtórna w stosunku do technicznej konieczności dysponowania dużą ilością tekstów łatwych do zapamiętania, i to dysponowania nimi w taki sposób, by nie mogły być wplątane w argumentacje i interpretacje zaczerpnięte z życia codziennego, a tym samym — ciągle podlegać przeobrażeniom.

Jest zasługą wielu uczonych, m. in. T. B. L. Webstera, odkrycie analogii i podobieństw w stylu, w rodzaju manieryzmów, w stosowaniu wyrażeń idiomatycznych i powtórzeń tematycznych, między literaturą archaicznej Grecji i literaturami Egiptu i Bliskiego Wschodu? Przekonująco

wykazali oni, że w tych cywilizacjach wykształcenie polegało z konieczności na wyrabianiu w jednostce takiej mentalności, która w sprawach istotnych kształtowała swój dyskurs z pomocą wielu stałych formuł dostosowanych do typowych okoliczności. Najważniejsze formuły dotyczyły rytmu wypowiedzi, gdyż rytm jest tym elementem „mowy wzniosłej”, który w największej mierze ułatwia zapamiętanie. Z rytmem spotykamy się wszędzie w literaturach ustnych. Spotykamy się z nim nie tylko w najstarszych księgach Starego Testamentu, lecz także na tabliczkach pochodzących z Asyrii i Ugarit, na których zachowała się korespondencja miejscowych królów.

Można by myśleć, że taka korespondencja zapisana została prozą, gdyż za pomocą tabliczki wysyłano przekaz od nadawcy do adresata i zapewniano wierne zachowanie tego przekazu. W takich warunkach nie ma potrzeby wysilania pamięci, aby wymiana komunikacji nastąpiła bez zakłóceń.

W listach tych jednak znajdujemy powtarzane nieustannie nie tylko rytmy dyskursu poetyckiego, lecz także znane nam techniki przekazu ustnego – kompozycję cykliczną, powtarzanie tego samego wyrażenia wobec różnych rozmówców (anaforę) i inne zabiegi, z których każdy wykorzystuje, tak czy inaczej, podstawową zasadę echa. Historycy myśli starożytnej zostali podświadomie wprowadzeni w błąd przez nawyki umysłowości nowożytnej i dali się bez trudu przekonać, że mają do czynienia ze stylem korespondencji dworskiej, którego rytmy wpłynęły z czasem na kształtowanie się poezji. Przez poezję zaś rozumieli w tym przypadku wielkie epeje, które są także zachowane na tabliczkach i składają się z wierszy o podobnych efektach rytmicznych. Takie postawienie sprawy odwraca jednak zupełnie relację przyczynowo-skutkową. Każdy komunikat o pewnym znaczeniu ogólnospołecznym

przeznaczony był w tych cywilizacjach do przekazu ustnego. Jeśli został zapisany, pismo służyło tylko utrwaleniu wizualnemu, gdyż sama kompozycja tego przekazu była tak skonstruowana, aby mogła przetrwać za pośrednictwem powtarzanych recytacji.

Inni uczeni, którzy się poświęcili badaniu cywilizacji kretańsko-mykeńskiej, twierdzą, że tabliczki z Pylos i Knossos zawierające dyrektywy o pewnym znaczeniu mają także kompozycję rytmiczną.” Tabliczki te odczytano dzięki roszyfrowaniu alfabetu mykeńskiego, tak zwanego pisma linearnego B, przez Michaela Ventrisa i Johna Chadwicka dopiero w 1953 roku. Powinniśmy na razie zawiesić sąd co do rodzajów metrum i stylu formularnego tych tabliczek, póki uczeni w ich interpretacji nie dojdą do pewniejszych konkluzji. Inne cywilizacje Bliskiego i Dalekiego Wschodu znamy lepiej i co do nich nie ma wątpliwości, że na każdym kroku mamy do czynienia z różnymi formami „mowy wzniosłej” w przekazie wiedzy o znaczeniu przekraczającym sprawy codzienne. Formuły są różne i stosowane są zależnie od typu przekazu i kontekstu. Nie powstały one niezależnie od metrum, ale też nie opierają się tylko na nim. Korespondencja listowna miała na przykład swoje formy konwencjonalne określające początek i zakończenie listu, formy, które przejęte zostały później przez inne rodzaje literackie. Metrum było więc jednym z elementów, chyba głównym, ale nie jedynym, „mentalności formularnej” i regułą „mowy wzniosłej”. Havelock powołuje się szczegółowo na współczesne badania metryki indoeuropejskiej i jej rozwoju od prostych form ludowych aż do wysoce sformalizowanego heksametru homeryckiego; powołuje się także na badania porównujące metrykę indoeuropejską z metryką starożytnych kultur bliskowschodnich.

Obok rytmu literatura ustna posługuje się szeregiem innych formuł, które pozwalają nawet na improwizację, jak wykazał Parry, ale jest to improwizacja nie zmieniająca w istocie treści przekazu, gdyż dokonuje się pod kontrolą sztywnych semantyczno-rytmicznych reguł stylu formularnego. Istnieje więc w literaturze ustnej szereg zabiegów — takich jak asonans, aliteracja, stałe epitety, określone kadencje, powtórzenia, specyficzne oboczności gramatyczne — ułatwiających zapamiętanie i nadających utworowi ton wzniosłości i magicznego czaru.

Celem wychowania w kulturach niepiśmiennych [co nie znaczy: nieznających i nie posługujących się jakąś formą piśmiennictwa — A. G.] było — jak pisze Havelock — wyrobienie w każdym członku społeczeństwa „mentalności formularnej”. Recytowanie epopei plemiennych, traktowanych jako wzorce poprawnego myślenia, było najskuteczniejszym środkiem do tego celu. Oczywiście ich styl był szczególnie wypracowany. Ich język wykazuje wirtuozerię, która może też była naśladowana na niższym poziomie umiejętności, w codziennych stosunkach międzyludzkich. Aojdowie musieli być ludźmi o wyjątkowej pamięci i często byli także książętami i sędziami. Funkcje te wymagały od nich wyjątkowego wyczucia rytmu, gdyż rytm był podstawowym środkiem zachowania przekazu, a więc także prestiżu. Poza pamięcią i wyczuciem rytmu musieli być także mistrzami w operowaniu formułami i w komponowaniu rymów — powiedzeń w stylu aforyzmu, wykorzystujących także inne schematy formularne niż rytm, takie na przykład, jak paralelizm i asonans. Natomiast ci członkowie społeczności, którzy mieli słabszą pamięć, musieli zadowolić się posługiwaniem się językiem prostszym. Cała jednak społeczność, od aojdy i księcia aż do pastucha, była nastrojona na te same tomy psychologii wspomnienia.

Celem wychowania nie było rozwinięcie przekonań samodzielnych; było nim przechowanie cennego zbioru wierzeń i modeli zachowania.

Odróżnienie treści przekazu od jego formy

Nakaz dosłownego zapamiętania i zakaz parafrazowania utworów literatury ustnej wiąże się z pewnym przekonaniem, którego rodowód wyczuwamy za magicznymi zaklęciami i rytualnymi formułami kultur bardziej „prymitywnych”. Było to przekonanie, że wartość poznawcza przekazu jest identyczna z jego dosłowną kompozycją. W niektórych kulturach utożsamiano ją nawet z samym dźwiękiem recytowanych słów i zdań. Słowo „mowy wzniosłej” w tych kulturach jest przede wszystkim głosem, który stapia się z „sensem” w niezmiennym układzie słów i zdań, w architektonicznej budowie utworu, i dzięki temu nabiera jedynej w swoim rodzaju siły, przekraczającej dosłowne znaczenia zdań. Ponaddyskursywna wartość słowa osiąga swój najwyższy wyraz w poematach rytualnych wielkich cywilizacji antycznych. Słowo jest w nich pojęte jako aspekt samego aktu stworzenia, przez który powstały gatunki i rzeczy. Słowo jest objawieniem prawdy pierwotnej o świecie. W Wedach indyjskich głos, jako bóstwo, jest głosem, który zawarty jest we wszystkich rzeczach i który tylko częściowo przejawia się w ludzkim języku. Przekonanie, że mądrość przekazu nierozdzielna jest od jego dźwięku, zmusiło interpretatorów indyjskich do zgłębienia problemów fonologicznych i doprowadziło ich do odkrycia 2500 lat temu wielu elementów i praw fonologii, które w naszej cywilizacji odkryto dopiero w latach dwudziestych naszego wieku.

Głównym bodźcem do powstania fonetyki i fonologii indyjskiej między rokiem 800 a 150 przed Chr. była — o ile nam wiadomo — potrzeba zabezpieczenia pewnych tekstów rytualnych i religijnych, przekazywanych ustnie, przed zmianami w wymowie. Lingwistom indyjskim tego okresu nie chodziło o stworzenie fonologii jako nauki, ale o to, by zapobiec zmianom fonetycznym i zmianom akcentu w wymowie tekstu, a więc o to, aby utrwalić wymowę pod względem fonetycznym raz na zawsze. Do tego stopnia dźwięk i treść przekazu identyfikowały się w ich świadomości.

Inne cywilizacje antyczne, chociaż lepiej potrafiły odróżnić dźwięk od treści wypowiedzi, nie potrafiły odróżnić treści od dosłownego układu semantyczno-rytmicznego nauczonych tekstów. W teologii egipskiej i babilońskiej słowo jest elementem ustanawiającym, konstytutywnym bytu, podobnie jak w spekulacjach rasy aryjskiej w Indiach. Najbardziej znanym przykładem takiego pojmowania słowa jest wstęp do babilońskiego poematu Enuma Elisz, zawierającego elementy sumeryjskie z trzeciego tysiąclecia przed Chr.

Kiedy nikt jeszcze tam w górze nie nazwał nieba
I nikt nie pomyślał, że ziemia tu na dole może być nazwana,
Kiedy tylko pierwotny Apsu, z którego narodzą się bogowie,
I Tiamat, ich wszystkich rodzica,
Mieszali razem swoje wody,
Kiedy pastwiska nie były zebrane i żadna nie wyłoniła się
wyspa,
Kiedy z bogów żaden się jeszcze nie ukazał,
Nie był imieniem nazwany i nie otrzymał swego przeznaczenia,
Wtedy z ich łona powstali bogowie...

Tak się rozpoczyna babiloński poemat o stworzeniu świata, bogów i człowieka. Podobnie jak wspomniane wyżej kosmogonie i epeje indyjskie i śródziemnomorskie, zawiera on szereg głębokich intuicji epistemologicznych i egzystencjalnych.” Przy bliższej analizie, dokonanej z uwzględnieniem symbolicznego znaczenia imion i przynależności topograficznej wymienionych bogów, poemat ten przedstawia koncepcję języka zadziwiająco podobną do tej, jaką głoszą niektóre współczesne teorie „monologiczne”, filozofie posługujące się swoistymi językami formularnymi (jak na przykład język Heideggera czy niektórych strukturalistów). Chociaż bogactwo wyrażonej treści oddziela epeje, o których mówimy, od magicznego zaklęcia i rytualnych formuł kultur „prymitywnych”, łączy je to, że obydwa rodzaje wypowiedzi mają pretensje do szczególnego statusu, wyższego od tego, jaki przysługuje wypowiedziom mowy dyskursywnej, które nie posługują się „stylem formularnym”; mają pretensje do statusu wypowiedzi autorytatywnie jednokierunkowej, nie uwzględniającej (w samej swojej strukturze syntaktycznej) możliwości wyjaśnień, pytań, wątpliwości ani repliki. Struktura stylistyczno-syntaktyczna tych utworów odróżnia je od wypowiedzi zwykłej, nadając im ton i aurę tajemniczego nakazu.

Kiedy staramy się zrozumieć pewne cechy literatury greckiej, jaka rozwijała się począwszy od Homera i Hezjoda aż do połowy V wieku przed Chr., musimy stale pamiętać o tym, co, powiedzieliśmy wyżej o technice przekazu ustnego i o wpływie, jaki technika ta wywiera na kształtowanie się umysłowości w społecznościach niepiśmiennych.

Alfabet okazał się narzędziem o wiele potężniejszym i skuteczniejszym — pisze Havelock — od jakiegokolwiek zapisu sylabicznego jako środek zachowania wszelkich tekstów. W IV w. przed Chr., jego zwycięstwo było prawie powszechne, co pociągnęło za sobą konsekwencje: pierwotny cel funkcjonalny stylu poetyckiego stawał się coraz bardziej nieaktualny. Nie było już potrzeby posługiwania się nim dla zachowania w pamięci tego, co zostało powiedziane. Ale chociaż alfabet okazał się tak skuteczny, jego zwycięstwo dokonywało się powoli. Aż do Eurypidesa (...) służył on w dużej mierze (pomijając oczywiście inskrypcje) do zapisania przekazów, które skomponowane zostały pierwotnie nie przez oko, lecz przez ucho, i były przeznaczone raczej do recytacji niż do lektury. Pisarze greccy, powtarzamy to raz jeszcze, pozostawali pod kontrolą słuchaczy. Oto przyczyna, dla której byli w większości poetami, i to poetami szczególnego rodzaju.

Rozwój demokracji greckiej i dowartościowanie języka potocznego przez Platona

Zanim przejdziemy do omówienia problemu, który jest punktem wyjścia dociekań Havelocka, a mianowicie zjadliwego ataku na poezję i poetów, jaki podjął Platon w Państwie, musimy wziąć pod uwagę to, że okres rozwoju wczesnej literatury greckiej w stylu formularnym zbiega się z innym procesem. Był to bowiem okres, w którym utrzymywały się w greckiej polis wiele instytucji prawno-społecznych, w tych zaś instytucjach obywatel grecki brał czynny udział i rozwijał zdolności językowe niewiele mające wspólnego ze stylem formularnym. W trybunałach, w senacie, na walnych zgromadzeniach, na rynku przekonywał się on co dzień, że istnieją sprawy sporne, których nie można rozstrzygnąć przy pomocy stylu formularnego lub prestiżu „mowy wzniosłej”.

Odpowiednia dla takich spraw była tylko dyskusja, w której dyskutanci formułują i reformułują zdania, posługując się wspólnie zinterioryzowanymi regułami syntaktycznymi i semantycznymi. Język potoczny, w którym krzyżują się pytania i odpowiedzi, parafrazy, transformacje gramatyczne i definicje, nabierał stopniowo coraz większego znaczenia i wykazywał swoje możliwości poznawcze w każdej dziedzinie, mimo że nie przysługiwał mu prestiż stylu formularnego. Swoboda tworzenia zdań w języku naturalnym odsłaniała ukrytą złożoność zjawisk i ujawniała potrzebę ich wyjaśnienia za pomocą dociekań intersubiektywnych, które są możliwe tylko wtedy, gdy dyskutanci nie ulegają magicznym czarom języka, lecz nad nimi panują.

Tylko na tle tego kontekstu życia społecznego i instytucji publicznych możemy zrozumieć Sokratesową ironię i namiętny atak Platona — w jego *Państwie* — na poezję i poetów, wychowawców umysłowości formularnej i wyrazicieli tradycyjnej techniki zapamiętywania i przekazu ustnego. Biorąc do ręki ostatnią księgę Platońskiego *Państwa* możemy zauważyć, że pierwsza jej; połowa wypełniona jest niemal całkowicie namiętnym oskarżeniem wymierzonym przeciw największym poetom greckim, od Homera do Eurypidesa, których Platon chce wykluczyć z paidei greckiej. Atak ten nie jest bynajmniej drugorzędnym elementem jego dzieła.

Istnieje wśród uczonych — pisze Havelock — naturalna niechęć do traktowania poważnie tego, co mówi Platon na ten temat. Wielbiciele Platona, zwykle strzegący pilnie każdego jego- słowa, wobec takich wypowiedzi szukają zaraz jakiegoś koła ratunkowego i znajdują takie koło, które wydaje się im rzucone przez samego Platona. Czy Platon krótko przed ową napaścią nie- powiedział, że poezja może, jeśli

potrafi, przedstawić własną samoobronę? Czy nie uznał wielkiego oddziaływania jej czaru? Czy nie przyznaje się, że z niechęcią ją odrzuca, i czy nie znaczy to, że w jakiś sposób wycofuje się ze swoich antypoetyckich tez? Otóż Platon rzeczywiście składa takie wyznanie, lecz uważanie go za równoważne z odwołaniem własnych słów opiera się na głębokim przeinaczeniu jego myśli. W rzeczywistości same terminy, w jakich zezwala na samoobronę poezji, są oskarżycielskie.

Havelock analizuje następnie różne teorie starające się osłabić ostrość ataku Platona na poezję i, chociaż uznaje ich dobre intencje, wykazuje szczegółowo ich nieadekwatność wobec Platońskiego tekstu. Namiętą krytykę poezji znajdujemy nie tylko w ostatniej księdze *Państwa*. Snuje się ona przez całe to dzieło: inwektywa zawarta w księdze ostatniej przygotowana została w księgach poprzednich. Najpierw, w drugiej księdze, Platon krytykuje poezję za jej niemoralną treść. Chociaż się z tego rodzaju krytyką możemy nie zgadzać, łatwo uznajemy, że jest ona w pełni zrozumiała w ramach tradycyjnej interpretacji myśli Platona. Ale już w trzeciej księdze rodzaj zarzutów Platona wobec poezji zmienia się i od tego momentu atakowana jest ona nie za treść, jaką wyraża, ale za styl, jakim się posługuje, za proces psychiczny, jaki ów styl wywołuje w odbiorcach. Następnie, w piątej księdze, poeci występują jako antagoniści filozofii, aż wreszcie, w ostatniej, zostają potępieni. I tu zaczynają się trudności współczesnego czytelnika, któremu trudno zdać sobie sprawę z tego, że Platon znalazł się w samym centrum ostrego konfliktu między kulturą przekazu ustnego a kulturą przekazu pisanego. Jest to jedno z wielu świadectw, z których wynika, że kultura przekazu ustnego była jeszcze groźnym przeciwnikiem w czasach Platona i że zagradzała ona drogę wpływom myśli dialogicznej (wczesnej dialektyki Platońskiej), opartej na zupełnie innym użyciu języka.

To, co proponuje Platon idąc śladami Sokratesa, jest czymś wręcz przeciwnym formularnej mentalności „mowy wzniosłej”, której ulegali jeszcze Empedokles, Ksenofanes. Parmenides i Heraklit. Odwołuje się on bez przerwy do reguł intersubiektywnych języka, czyli do tych reguł, które się ujawniają tylko w wymianie zdań między równorzędnymi partnerami. Jego dociekania mają zawsze początek w pytaniu: Czy powiedziałbyś tak a tak w danej sytuacji? Czy w danej sytuacji nazwałbyś dane zjawisko (lub wartość, czy pojęcie) tak a nie inaczej? Czy użyłbyś takiego pojęcia abstrakcyjnego raczej niż .jakiegoś innego? Pytania takie w maksymalnym stopniu budzą w rozmówcy zdolności krytyczne i nie narzucają żadnych rozwiązań poza tymi, które rozmówca przyjął *implicite* już przez to, że akceptuje intersubiektywne reguły wymiany zdań i sposób użycia poszczególnych terminów języka.

Wymiana zdań jest istotą sokratyzmu i wczesnej dialektyki Platońskiej, podczas gdy kultura „mowy wzniosłej” wymagała uległości: milczącego wsłuchania się lub dawania odpowiedzi ograniczonych przez kompetencję formularną. Kiedy w dziesiątej księdze Państwa Platon precyzuje swoją inwektywę przeciw poezji, mówi, że poezja jest „paraliżem umysłu”, lecz dodaje: „umysłu słuchaczy”. Uściślenie to w dużym stopniu wyjaśnia nam głęboką przyczynę stanowiska zajętego przez Platona, gdyż „z naszego punktu widzenia to uściślenie jest zupełnie zbędne; przejawia się w nim podświadome przyjęcie założenia, że wpływ, jaki poezja wywiera na umysł, działa z całą swoją negatywną mocą tylko w kontekście i za pośrednictwem recytowania ustnego”. Tym, co groźne w poezji, jest — zdaniem Platona — nie proces twórczy, w wyniku którego powstaje utwór poetycki, lecz psychologia jej odbioru. Po to, aby tekst poetycki mógł spełniać swoją rolę pedagogiczną w paidei greckiej i aby przekaz mógł się utrwalić w pamięci słuchaczy, trzeba było użyć zabiegów — w tekście utworu i w

samej recytacji — prowadzących do emocjonalnego uczestnictwa słuchaczy w przedstawionych wydarzeniach, takich zabiegów, które by wywoływały w słuchaczach proces uczuciowego utożsamienia się z postaciami opowieści, proces wykluczający refleksję i dystans krytyczny. Refleksja i dystans krytyczny utrudniały ściśle zapamiętanie tekstu, gdyż nieuchronnie powodowały 'wprowadzanie ciągłych poprawek w każdym akcie nadania i odbioru przekazu i mogły szybko obalić, zniszczyć wiedzę utrwaloną w utworze. Były więc najgroźniejszymi wrogami kultury ustnej.

Podobnie do magicznego zaklęcia i obrzędowych formuł „mowa wzniosła”, czyli taka czy inna forma poezji, jest przekazem, który nie może ulec parafrazie, gdyż żadna parafraza nie ma mocy oryginału. Poezja jest więc w kulturach niepiśmiennych głównym środkiem indoktrynacji wiedzy, jej przechowania i transmisji. Z tych samych powodów jest ona, jak wywodzi Platon w piątej księdze Państwa, największą przeciwniczką filozofii, gdyż wyrabia cechy uległości psychicznej i zwraca się raczej do powierzchownej wrażliwości odbiorcy niż do jego intelektu.

Platon bada szczegółowo, na jakie warstwy naszej świadomości rytm i język poetycki wywierają wpływ.

Jest to warstwa irracjonalna emocji patologicznych, nieopanowanych i zmiennych uczuć, dzięki którym coś odczuwamy, ale przestajemy myśleć. Jeśli im ulegamy, mogą one zniszczyć tę zdolności racjonalne, dzięki którym nasza dusza osobowa może ozdrowieć, a nauka znajduje podstawy rozwoju.

Począwszy od trzeciej księgi Państwa pojęciem wysuwającym się na pierwszy plan w związku z omawianym zagadnieniem jest pojęcie mimesis, przez które Platon rozumie bierne naśladownictwo i utożsamiania się każdego słuchacza, wsłuchującego się w recytowany tekst, z postacią, o której mowa. Pojęcie to określa nasze poddawanie się czarowi „mowy wzniosłej”. Pytanie, czy wizja, jaką artysta przedstawia, jest jednostronna lub fałszywa, nie jest najważniejsze dla Platona na tym etapie jego wywodu. Ważniejszym dla niego problemem jest to, że poezja wyrabia w słuchaczach uległość i skłania ich do biernego utożsamiania się z tą wizją.

Bada więc Platon poezję pod kątem warunków, w jakich jest wypowiedzana. Jest to zupełnie jasne począwszy od pierwszej analizy mimesis przeprowadzonej w księdze trzeciej, a jeszcze wyraźniejsze w bardziej rozwiniętej krytyce, jaką autor Państwa zawarł w dziesiątej księdze. Ogromna zdolność poezji do wywoływania uczuć i dosłownego utrwalania tekstu w pamięci działa, zdaniem Platona, niszczyliśko na zdolność jednostki do obiektywnego myślenia. To, z czym stara się on rozprawić, to utrwalony system wychowawczy i dominujący od wieków pogląd na świat. Platon przeciwstawia się wiekowemu przyzwyczajeniu do upamiętniania wiedzy w formie rytmicznej.

Czego natomiast żąda od człowieka, to aktu zastanowienia się nad tym doświadczeniem i uporządkowania go, żąda refleksji nad tym, co człowiek mówi, zamiast uległego powtarzania. Zamiast utożsamiać się z tym, co mówi lub słyszy, człowiek powinien stworzyć sobie pewien dystans, spojrzeć na siebie jako na „podmiot”, który różni się od „przedmiotu”, rozważa go, analizuje, wartościuje, nie ograniczając się do jego imitacji (mimesis).

Po opisanu w trzeciej księdze procesu poetyckiej mimesis Platon twierdzi, że jest to proces patologiczny, i proponuje kulturze greckiej w czwartej księdze nowy typ wychowania, które kształtowałyby osoby zdolne do zastanowienia się, do medytacji, do kalkulacji i do poznania niezależnego od wrażeń zmysłowych, tzn. tych, które odczuwa się w rytmie tańca, muzyki i deklamacji, a także tych, które odbiera się w normalnym widzeniu, słyszeniu i dotyku, bo doświadczenie zmysłowe samo w sobie nie prowadzi umysłu do zastanowienia się. Na szczęście istnieją sytuacje, w których wrażenia zmysłowe są sprzeczne między sobą. Takie właśnie sytuacje wprowadzają umysł w ruch: dusza w takich przypadkach będzie z konieczności zadziwiona i będzie musiała przeprowadzić badania, wzbudzając w sobie refleksję.

Pierwszym krokiem do wzbudzenia w człowieku jego zdolności krytycznych jest oswobodzenie go od nawyków deklamacji i naśladownictwa. Można tego dokonać przez zmuszenie go do wyjaśnienia, co powiedział, i powtórzenia tego innymi słowami.

Pierwotnym celem pytania dialektycznego było zmuszenie wypowiadającego się do powtórzenia wypowiedzi, a więc zasugerowanie mu tym samym, że była ona nieadekwatna i że powinno się ją lepiej sformułować [...]. Powiedzenie komuś recytującemu: „Co chcesz powiedzieć? Powtórz to jeszcze raz!” — psuło samozadowolenie wynikające z umiejętnego posłużenia się formułą lub obrazem poetyckim. Zmuszało do użycia innych słów, a słowa te nie mogły brzmieć poetycko, musiały one być prozaiczne. Z chwilą, kiedy pytanie zostało postawione, wyobraźnia rozmówcy i nauczyciela zostały zakłócone, autohipnoza wczuwania się w utwór przerwana; pojawiała się refleksja i rozumowanie. W ten sposób dialektyka, broń, która, jak

się domyślamy, była używana w tej formie przez całą armię intelektualistów w drugiej połowie V wieku, stanowiła narzędzie budzenia świadomości z autohipnozy marzycielskiego języka i nakłaniania jej do myślenia abstrakcyjnego.

Encyklopedia zbiorowa stawiała pod znakiem zapytania z chwilą, gdy żądano, by została wyrażona inaczej, bez rytmu, bez metafor, i z możliwością przerwania wypowiedzi w każdej chwili pytaniem: Czy nie mógłbyś wyrazić tego samego inaczej?

Jednej jeszcze sprawy trzeba na koniec dotknąć, mianowicie stosunku Platona do odnoszącej wówczas zwycięstwo — także dzięki jego pismom — kultury piśmiennej. O ile bowiem jest prawdą, że kultura ta umożliwiała oswobodzenie się umysłów od rygorów technicznych i psychicznych poprzedniej kultury ustnej, jest także prawdą, że kultura piśmienna niosła z sobą nowe niebezpieczeństwa, których Platon był do pewnego stopnia świadomy. Ustosunkowywał się do nich wielokrotnie, najdobitniej zaś w swoim VII Liście. Rozważania Platona na ten temat zbiegają się ściśle z badaniami współczesnej socjolingwistyki, semiotyki i filozoficznej analizy języka, w których problematyka nowych form „języka formularnego” i „dyktatury tekstu” jest jednym z najbardziej dyskutowanych tematów. Jest to dziedzina pasjonująca, związana ściśle z omówionymi przez Havelocka zjawiskami i sporami dotyczącymi literatury ustnej; myśliciel ten jednak, ściśle przestrzegając swoich kompetencji, nie podjął tego tematu. A jednak dopiero na tle odniesień do współczesności, wskazanych przez nowe nauki dotyczące języka, w pełni może być docenione znaczenie zagadnień podjętych przez Havelocka.

Alfred Gawroński

Artykuł pochodzi z książki „Dlaczego Platon wykluczył z Państwa poetów”, wydanej nakładem wydawnictwa Więź.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego