

## **Juliusz Domański: Grecka „rewolucja książkowa” a pisarstwo filozoficzne**

Mimo wysiłków Platona, aby z dialogu uczynić żywą obecność, rozwój pisarstwa filozoficznego poszedł później w kierunku wyznaczonym przez coraz silniejsze zakorzenianie się w nim konwencji książki, to znaczy przeznaczonego do czytania, abstrakcyjnego dyskursu – pisał Juliusz Domański. Przypominamy jego tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „(Post)piśmienni?”.

Zdaje się, że załączek idei tekstu pisanego wolno widzieć dopiero u Herodota, kiedy na początku swego dzieła historycznego, powstałego już w drugiej połowie V wieku (prawdopodobnie w latach 445-428), daje wyraz swej intencji utrwalenia – czyli ocalenia przed zapomnieniem – czynów dokonanych przez barbarzyńców i Hellenów. Sama stylizacja tego początku przedstawia się na tyle osobliwie, że warto się pokusić o możliwie dosłowne jej oddanie w przekładzie:

Oto okazanie badań Herodota z Halikamasu, aby ani to, co stało się za sprawą ludzi, z czasem zbladło się nie stało, ani dzieła wielkie i podziwu godne, jedne przez barbarzyńców, drugie przez Hellenów dokazane, bez sławy się nie ostały, zarówno pod innym względem, jak pod tym, jaka to wina sprawiła, że wojowali ze sobą.

Taki nieco dziwaczny przekład uświadamia nam, jak sądzę, rzecz ważną.

Owo „okazanie” („przedstawienie” = ἀπόδειξις) badań Herodota, opatrzone zaimkiem wskazującym, który sygnalizuje coś bliskiego, a nawet własnego (ἦδε: „to oto moje”), to nade wszystko tytuł, etykieta, sygnatura. Zamieszczono ją na początku książki, a zatem tekstu utrwalonego na piśmie, trwałego przedmiotu materialnego, na który autor jakby wskazuje palcem. Nie ma tu już mowy – jak u Teognisa – o powielaniu tego tekstu za pomocą ustnej tradycji (która, rzecz jasna, nie mogłaby już być tutaj nazwana „pieśnią”, ᾠδή, ale mogłaby się może nazywać „opowieścią”, μῦθος). Zarazem jednak nie mówi się tutaj jasno o tym, jakoby ów tekst pozwalał trwać dalej ludziom, tak jak trwać im pozwalała pieśń śpiewana czy mówiona. To przede wszystkim wydarzenia, fakty, ludzkie dzieła-czyny, same przez się intersubiektywne, zaistniałe kiedyś na zewnątrz swoich podmiotów i oddzielone od nich, mają być ocalone od sprawianego przez czas „wyblaknięcia” i od „braku rozgłosu”, jaki tenże czas może sprawić. Dopiero na drugim miejscu Herodot wymienia będącą sprężyną owych czynów „winę” i zarazem „przyczynę”, pojęcie bardzo głęboko tkwiące w etycznym klimacie cytowanych przed chwilą fragmentów Homerowych. Samo opowiadanie dziejów ukaże ją potem jako ludzki grzech pychy, będącej istotnym motywem ludzkich działań. Jest to jakby rozwinięcie Homerowych zapowiedzi, ale i ono tworzy tylko zaczątki i cząsteczki późniejszej topiki, która, zakorzeniona w przekazanym pośród Homerowych i Teognisowych tekstów „byciu pieśnią”, po wielu wiekach dopiero przekształci się w ideę, choć nie nazwę, bycia (pisanym) tekstem, czyli w utożsamienie człowieka z owym tekstem właśnie.

Wyraźnie wypowiedzianą ideę uobecnienia przez tekst pisany znajdziemy w literaturze greckiej dopiero w kilkadziesiąt lat po Herodocie. Skojarzona z dualistyczną koncepcją psychofizycznej natury człowieka, pojawi się ona w zakończeniu mowy Isokratesa na cześć zmarłego w roku 375 władcy Cypru Euagorasa. Analizę tej mowy musimy jednak wpieść w dość obszerną charakterystykę sytuacji intelektualnej, w jakiej powstała. Na tę sytuację złożyły się trzy co najmniej czynniki: utrwalenie się pisma jako sposobu komunikowania ważnych treści, działalność sofistów i ich entuzjazm dla potęgi mowy ludzkiej, filozoficzna refleksja Platona dotycząca pospołu ustnej poezji oraz pisma i przekazu pisemnego.

Zacznijmy od długiego i opornie postępującego procesu rozpowszechniania się u Greków książki jako tej formy przekazu treści wznioślejszych od zwykłych spraw codziennego życia, która ostatecznie zastąpiła dominujący wcześniej przekaz ustny. Był to jeden z najistotniejszych czynników rozwoju kultury greckiej w V i IV wieku przed Chr. Uczestniczyło w nim wiele wybitnych osobistości, a ich wypowiedzi dotyczące pośrednio lub bezpośrednio tego procesu ukształtowały na wiele wieków (głównie przez pośrednictwo łacińskie) sposób myślenia intelektualistów średniowiecza i renesansu. Proces ten można by opisać następująco.

Pierwotny przekaz ustny, właściwy wszystkim archaicznym kulturom śródziemnomorskim, ale także innym, późniejszym kulturom pierwotnym, adresowany był przede wszystkim do pamięci, dla której wykształcił też odpowiednie środki mnemotechniczne, dziś jeszcze odbierane przez nas jako wzniosłe, czasem nieco dziwaczne i tajemnicze, w szczególności tzw. styl formularny. Wcześniejszy

zapewne od pisma, lecz utrzymujący się długo również po jego wynalezieniu, zakładał on i w rzeczywistości powodował całkowicie bierny odbiór tak adresowanego przekazu, chcąc go uchronić nie tylko od przeinaczania, ale i od jakiegokolwiek aktywnej reakcji odbiorców, nie tylko więc od zwykłej, nieuwagą lub zapomnieniem spowodowanej zmiany, ale i od parafrazowania czy streszczania. Zastąpienie tak adresowanego przekazu przekazem książkowym (pisemnym), gdzie pamięć odbiorcy nie była już traktowana jako jedyny sposób utrwalania go w stanie nienaruszonym i przeto sam przekaz mógł stopniowo rezygnować z owych pomocy mnemotechnicznych, spowodowało zupełnie inny, swobodniejszy do niego stosunek. Nadając przekazowi literackiemu postać niełatwo podlegającą zniekształceniu przez ingerencję odbiorcy, dopuszczało się jednocześnie aktywny stosunek odbiorcy do przekazu bezpiecznie utwalonego na piśmie, stosunek ten zaś polegał, najogólniej mówiąc, na możliwości przekształcenia samej jego treści poprzez parafrazę, streszczenie, komentarz, alegorezę itp. Zarazem świadomość trwałości zapisanego przekazu uintensywniła, żeby tak powiedzieć, przekonanie o szczególnej i niczym nie dającej się zastąpić jego roli jako przekazu właśnie.

Zmiana ta nie mogła być obojętna ani twórcom, ani użytkownikom literatury i uintensywniła oraz pogłębiła ich metaliteracką i metajęzykową refleksję. Pojawiły się zarówno wypowiedzi, z których odczytać można świadomość potęgi żywego słowa, przywiązana jakby do tradycji przekazu ustnego, jak wypowiedzi gloryfikujące przekaz pisemny, jak i takie wreszcie, które odrzucając bierny stosunek zarówno do ustnego, jak i pisemnego przekazu, postulowały przede wszystkim obustronną aktywność w relacji wzajemnej przekazu i odbioru. Dwa pierwsze typy to wypowiedzi przedstawiciele żywo rozwijającej się w owych stuleciach retoryki, z natury rzeczy niejako predestynowanej do tego, aby w szczególnej cenie mieć żywe słowo, a

*Nadając przekazowi literackiemu postać niełatwo podlegającą zniekształceniu przez ingerencję odbiorcy, dopuszczało się jednocześnie aktywny stosunek odbiorcy do przekazu bezpiecznie utrwalonego na piśmie: poprzez parafrazę, streszczenie, komentarz, alegorezę*

więc i przekaz ustny, a mimo to coraz bardziej ulegającej potrzebie uznania wyjątkowej roli przekazu pisemnego. Trzecia należy do filozofii, która zaczęła wówczas odkrywać aktywną, a nie tylko czysto receptywną rolę poznającego podmiotu, a choć powinno to być sprzyjać

zaakceptowaniu pisma jako narzędzia szczególnie usprawniającego taką rolę podmiotu, filozofia (w osobie Platona) zrazu je teoretycznie zwalczała, praktycznie zaś pozwoliła mu rychło umocnić zdobyte już dawniej na jej terenie prawo obywatelstwa. Dzięki temu przekaz pisemny, przyswoiwszy sobie cechy, w imię których filozofia zrazu go odrzucała, stał się znamiem nowej kultury intelektualnej, niewiele już mającej wspólnego z tym, o czym szkic niniejszy traktuje. Spróbujmy za pomocą bardziej konkretnych przykładów zilustrować ten nieco zbyt abstrakcyjny zarys sytuacji pisma i literatury na przełomie V i IV wieku. Przykłady uszeregowane zostaną nie chronologicznie, lecz w takiej kolejności, jaką wyznaczyła naszkicowana tu typologia postaw wobec słowa żywego i pisma, a mianowicie: 1) świadomość potęgi słowa, przywiązana raczej do tradycji przekazu ustnego, 2) gloryfikacja przekazu pisemnego. 3)

postulat aktywności oraz spontaniczności przekazu i zarazem odbioru, degradujący pismo i literaturę, ale też wzbraniający się zaakceptować techniki przekazu ustnego i ich moralne oraz intelektualne skutki.

Jeszcze w V wieku sofista Gorgiasz (ok. 480-380) głosił wielką potęgę mowy, zdolnej niemal dowolnie kształtować nie tylko poglądy, ale i zachowania ludzi, pod warunkiem wszakże, iż posługujący się nią będą to czynić ze znajomością zarówno ludzkiej psychiki, jak i właściwości samej mowy. Kunst słowa stał się w Atenach V i IV wieku wartością powszechnie uznawaną zarówno przez polityków, jak przez teoretyków i praktyków wymowy, traktowanej przede wszystkim jako narzędzie polityki oraz działania instytucji życia publicznego (np. sądów), a także jako ozdoba tego życia i rozrywka, zarazem zaś ważny czynnik wychowania i kształcenia, owej greckiej παιδεία, mającej wyprowadzać ze stanu dzieciństwa i niedojrzałości ku pełni człowieczeństwa. Zarówno sam Gorgiasz, jak inni sofisci — współcześni mu i późniejsi — uczyli wykorzystywać tę potęgę słowa i sami ją wykorzystywali do działań skutecznych, nie oglądając się zbytnio ani na prawdziwość słowa, ani na moralną wartość owych działań. Platon i przedstawiany w jego dialogach Sokrates walczyli z tymi manipulatorskimi tendencjami sofistycznej recepty na użytek czyniony z potęgi mowy.

Rolę narzędzia kształtującego postawy ludzkie i życie publiczne miała spełniać nade wszystko mowa żywa, improwizowana i bezpośrednio oddziałująca na słuchaczy, i Gorgiasz w nazwanym jego imieniem dialogu Platona chwali się tym, że jako mówca potrafi improwizować na każdy temat. Wypiełęgnowanie jej sztuki nie mogło się jednak obyć bez pomocy pisma. Rychło też mowa pisana jako wzór i materiał dydaktyczny stała się czymś powszechnie akceptowanym i weszła w powszechne użycie. Powstał nawet jakby specjalny zawód piszących

takie mowy na cudzy użytek: zwano ich logografami. Niektórzy z logografów pisali mowy dla innych tylko dlatego, że sami nie byli zdolni występować jako mówcy w sądzie czy na zebraniach politycznych, np. z powodu nie dość sprawnego głosu lub z powodu trudnych do przezwyciężenia niedyspozycji psychicznych.

*Rolę narzędzia kształtującego postawy ludzkie i życie publiczne miała spełniać nade wszystko mowa żywa, improwizowana i bezpośrednio oddziałująca na słuchaczy*

Przeciwko tej powszechnej praktyce pisania mów wystąpił uczeń Gorgiasza (niewiele zresztą od niego młodszy) Alkidamas, dowodząc, że zdolność improwizowania jest

o wiele ważniejsza i doskonalsza niż umiejętność mozolnego układania mów na piśmie, że ta pierwsza zdolność jest przede wszystkim przydatniejsza praktycznie, ponieważ czyni zdatnym do przemawiania w każdych okolicznościach i na każdy temat bez przygotowania. Sam zresztą Alkidamas szczycił się tym, że potrafi tak właśnie przemawiać. Niemniej i on – zgodnie ze zwyczajami swego czasu i środowiska – był mówcą piszącym: w każdym razie swoją polemikę przeciwko takim mówcom ujął właśnie w retoryczną formę, w formę mowy napisanej.

Otóż wśród wywodów Alkidamasa w tej mowie znajduje się – co dla nas ma pewne znaczenie – wzmianka sugerująca, że podczas gdy improwizacja retoryczna ma doraźną wartość praktyczną, to pisanie ze swej strony może się legitymować takim oto atutem, że przynosi piszącemu sławę u współczesnych i podnosi wartość jego u potomnych.

Znajduje się ponadto w tej mowie rzecz, która dla wywołu Alkidamasa jest nieistotnym ozdobnikiem, ale nas interesuje jako możliwy sygnał i precedens późniejszego bardzo częstego składnika topiki uobecnienia. Chodzi o porównanie mowy do posągu kamiennego i brązowego oraz do obrazu. Dobrze skomponowana mowa przypomina wprawdzie ich harmonię i piękno, ale jeśli została napisana, nie ma w sobie nawet podobieństwa do naśladowanego przez nie życia.

Alkidamasowa dezaprobata mów pisanych zdaje się, na koniec, mieć coś wspólnego z tą późniejszą deprecjacją słowa pisanego i z tym wyniesieniem ponad nie żywej mowy w bezpośrednim kontakcie mistrza i ucznia, jakie za chwilę zobaczymy u Platona. Tymczasem niech wystarczy zasygnalizowanie obu szczegółów z mowy Alkidamasa jako precedencji podobnych szczegółów w *Euagorasie* Isokratesa, którego (w związku z inną mową zresztą) Alkidamas być może bezimiennie atakuje poprzez swoją deprecjację pisma, a z którym z kolei Platon pozostawał w relacji życzliwego, ale surowego krytyka, widocznej właśnie w *Fajdroście*, gdzie umieścił wspomnianą przed chwilą deklarację wyższości żywej mowy nad tekstem pisany.

Isokrates należał do pisarzy, których zwano logografami: pisał mowy, ale ich nie wygłaszał. Już samo to stawiało go po stronie tych, co skłonni byli gloryfikować uroki i pożytki pisma. Pisał zresztą mowy, które z autentycznymi mowami miały wspólne to przede wszystkim, że były kunsztownie wystylizowane, także w zakresie rytmiki, oraz wyposażone w kompozycyjne i stylistyczne środki emocjonalnego (a nie tylko logicznego) oddziaływania. Można zresztą o nich powiedzieć, że były to raczej eseje niż mowy, przez co rozumiem to przede wszystkim, że z góry przeznaczono je do czytania, nie do wygłaszania. Takim esejem jest *Euagoras*, panegiryk na cześć zmarłego władcy

Salaminy na Cyprze, noszącego takie imię, napisany dla jego syna Nikoklesa, również władcy Cypru. Jest ten panegiryk dziełem nowatorskim nie tylko w zakresie ściśle nas tutaj obchodzącym, ale i w szerszym nieco, choć ze sprawą, o której się tu mówi, ściśle związanym. Jest mianowicie taką charakterystyką i pochwałą zmarłego władcy, w której – jak rzecz ujmuje Tadeusz Sinko „dotychczasowy schemat chronologiczny (od urodzenia do śmierci) zostaje skomplikowany przez ugrupowanie czynów według cnót, aby z czynów można było poznać osobistość (φύσις)”. Do wykorzystanych tutaj dotychczas gatunków, w których dochodziła do głosu myśl o uobecnieniu liryki, epiki i historiografii – dochodzi więc jeszcze coś, co ma znamiona odrębnego, biograficznego wizerunku konkretnego człowieka.

Warto przytoczyć *in extenso* myśli wypowiedziane przez Isokratesa w zakończeniu jego panegiryku:

Podejrzewam – oświadcza bardzo już wiekowy pisarz – że pomiąłem wiele szczegółów dotyczących Euagorasa, upłynął mi już bowiem wiek najlepszy, który byłby mi pomógł dokładniej i z większą pilnością opracować tę pochwałę. Niemniej przeto i teraz, w miarę sił moich, Euagoras nie pozostanie bez sławy. A myślę, Nikoklesie, że wprawdzie pięknymi pamiątkami są także wizerunki ciał, o wiele jednak większą wartość mają wizerunki czynów i myśli, które oglądać można jedynie w kunsztownych utworach słownych. Cenię je wyżej, bo po pierwsze wiem, że najlepsi z mężów nie tak bardzo cieszą się podziwem z powodu swej piękności, jak czcżą z powodu swych czynów i zalet swojego umysłu, a po wtóre - że rzeźby muszą pozostać u tych ludzi, u których je ustawiono, utwory słowne natomiast można rozprawdzać po całej Grecji i

sprawić, że przekazywane z rąk do rąk staną się umiłowanym przedmiotem rozmów ludzi rozumnych, lepiej zaś jest od takich niż od wszystkich innych zażywać uznania, a nadto jeszcze — że w dziełach malarstwa i rzeźby nikt nie jest całkiem do siebie zewnętrznie podobny, natomiast cechy ludzkiego charakteru i umysłu, jeżeli zawarte zostały w przekazie słownym, łatwiej jest naśladować tym, co nie wybrali beztroskiego życia, lecz chcą przynosić pożytek. Dlatego to z tym większą ochotą zabrałem się do napisania niniejszego utworu, sądziłem bowiem, że zarówno dla ciebie, jak dla twoich dzieci, jak też dla innych potomków Euagorasa najlepszą zachętą stanie się to, że ktoś zgromadziwszy razem poszczególne zalety i przybrawszy je w słowa dał wam je oglądać i obcować z nimi. Zachęcamy wszak innych do filozofii, kiedy głosimy pochwały jeszcze innych, ażeby ci pierwsi, zazdroszcząc chwalonym, pragnęli sami naśladować ich zacne postępowanie; ja zaś, posługując się nie obcymi, lecz swojskimi dla ciebie przykładami, zachęcam ciebie i twoich i radzę je mieć na uwadze, abyś mógł i mówić o nich, i w czyn je sam nie gorzej niż inni Grecy wprowadzać.

Są tu wszystkie najważniejsze elementy topiki uobecnienia. Rozpoczyna je znana nam z Homera sława, którą utwór Isokratesa, mimo swych niedostatków, zapewnia swemu bohaterowi (οὐκ ανεγκομιστος εστιν). Że sam ten utwór nie jest przeznaczony do recytacji, lecz do czytania, że funkcjonować ma jako tekst, a więc jako słowo wcielone w materialny kształt pisma — myśl ta powraca kilkakrotnie, wyrażana nie tylko i nie tyle za pomocą słownictwa oznaczającego wprost pisanie, lecz także i głównie za pomocą pochwalnego, dla twórców pisarskich przeciwstawienia go tworum sztuk plastyczny. Nie porównania, nie analogii dobrze skomponowanej mowy do posągu, jak u Alkidamasa, lecz właśnie przeciwstawienia jednego drugiemu. Właściwego słowa

Isokrates użył tylko raz, wyznając, że oto zabrał się do napisania swojego dyskursu. Ale nieco wcześniej imiesłowem od γράφειν posłużył się też dla oznaczenia deprecjonowanych i malowideł (τὰ γεγραμμένα), jakby przypominając pokrewieństwo obu zakresów znaczeniowych samego słowa. Jakoż w całej jego wypowiedzi używane są inne, czasem umowne nazwy tworu pisarskiego; przeważa wśród nich uniwersalny λόγος.

Przeciwstawienie tego logosu, który jest tu me tyle „słowem”, ile utrwalonym na piśmie „dyskursem”, tworum sztuk plastycznych, rzeźbiarskich i malarskich, dopuszcza też do głosu zaczątki dualistycznego pojęcia człowieka, przeciwstawiając jego cechom cielesnym — jako temu składnikowi, który zdolne są uchwycić i utrwalić właśnie sztuki plastyczne — jego myśl (γνώμη, διάνοια), cechy charakteru albo — jeśli ktoś tak woli — indywidualny sposób bycia (τρόποι), czyny (πράξεις, ἔργα) i cnoty (ἀρεταί). Są to lepsze składniki sławionej osobistości i nad nimi zatrzyma się uwaga ludzi rozumnych; one też staną się przedmiotem ich rozmów, a raczej ich „obcowania” wzajem ze sobą i z tymi właśnie składnikami bohatera utworu (διατριβαί, διατρίβειν). Przekazując nieuchwytnie dla sztuk plastycznych cechy wewnętrzne, a zarazem uzewnętrznione, lecz przemijające czyny człowieka (przypominają się ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά Herodota), spisany λόγος jest zarazem jakąś rzeczywistością materialną i jako taki tym przede wszystkim góruje nad dziełami sztuk plastycznych, że podczas gdy one przywiązane są do jednego miejsca, on zdolny jest dotrzeć wszędzie. A że pozwala „ogłądać” cnoty i czyny oraz „obcować” z nimi, przeto zdolny jest także obudzić pragnienie współzawodniczenia i naśladowania.

*Euagoras* Isokratesa jest tedy bardzo już dojrzałym okazem kontynuacji i udobitnienia myśli znanych nam załóżkowo z Homera i z Teognisa, z Herodota i z Alkidamasa. Jest wyrazem świadomości zalet pisma i książki w okresie, kiedy już stały się czymś powszechnym jako sposób komunikowania treści ideowych. Jest też, jak się zdaje, bardzo dyskretną polemiką z degradacją pisma, jakiej – w związku z osobą i jakąś mową właśnie Isokratesa – zapewne kilkanaście lat wcześniej dokonał Platon. Pora zatem – cofając się w czas nieco wcześniejszy – zająć się teraz najbardziej może ciekawą, choć całkowicie omijającą topikę uobecnienia, metaliteracką refleksją Platona. Zaznaczają się w niej dwa przynajmniej wątki.

Jeden z nich oplata się wokół samego zanikania przekazu ustnego i jednoczesnego trwania jego technik. Pewna interpretacja wypowiedzi Platona o poezji upatruje ten wątek w jego ataku na poezję w *Rzeczypospolitej*. Całe pokolenia komentatorów tego dzieła główny, żeby nie powiedzieć jedyny, przedmiot ataku widziały w podejrzanej wartości moralnej poezji. Istotnie za to zaatakowana została poezja w drugiej księdze Platońskiego dialogu. W księdze trzeciej jednak atak kieruje się już nie przeciwko treści, lecz przeciwko stylowi poezji, a także przeciwko przeżyciom, jakie właśnie ów styl powoduje w odbiorcach. W księdze piątej znów poeci okazują się przeciwnikami i szkodnikami wychowawczej roli filozofii i za to właśnie zostają potępieni.

Wszystko to układa się w koherentny zespół takich oto czynników: poezja jest naganna, ponieważ zarówno swą niemoralną treścią, jak zwłaszcza swym stylem, odwołującym się do bezkrytycznego odczucia i do biernej pamięci, wyklucza racjonalne myślenie, którego natura jest dialogiczna i zakłada nie bierny, lecz aktywny odbiór słownego

przekazu. „To, co proponuje Platon idąc śladami Sokratesa — pisze Gawroński — 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? [...] 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”. I dalej: „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”.

Drugi wątek Platoński może się wydać z tamtym sprzeczny, ale sprzeczny nie jest. Przedstawia go — po uprzednim jakby tylko zasygnalizowaniu pewnej części tego samego wątku w Protagorasie — tyrada Sokratesa w *Fajdrosie* przeciwko pismu, temu niefortunnemu wynalazkowi, który stworzywszy martwe i zawsze to samo na każde pytanie odpowiadające teksty, osłabia pamięć i petryfikuje wiedzę. Wrócimy do tego wątku jeszcze pod koniec naszych rozważań, aby mu się dokładniej przypatrzeć w świetle dość osobliwego użytku, jaki z niego uczynił w XVI wieku Erazm z Rotterdamu. Teraz zauważmy tylko, że broniąc *explicite* tego samego, do czego, jak stwierdziliśmy, odnieść trzeba nade wszystko atak na poezję w *Rzeczypospolitej*, tj. do pamięci, Sokrates w *Fajdrosie* bynajmniej nie jest orędownikiem jej receptywnej bierności wobec przekazu ustnego: optuje przede wszystkim za jej sprawnością i pojemnością, które pismo niweczy, a to nie jest to samo, co jej bierność. Czynnikiem, który w sposób harmonijny łączy

interesujące nas wątki *Fajdrosa* i *Rzeczypospolitej*, jest dialog, a więc racjonalny i krytycznie aktywny odbiór słownego przekazu, czyli taki odbiór, który byłby zdolny korygować, a nawet obalać zawartą w przekazie zarówno ustnym, jak i pisemnym wiedzę, aby przez te dialogowe i zarazem dialektyczne korektury przybliżyć się możliwie do prawdy.

Zacytujmy raz jeszcze piękny esej Gawrońskiego: „Wymiana zdań jest istotą sokratyzmu i wczesnej dialektyki Platońskiej, podczas gdy kultura «mowy wzniosłej» wymagała uległości [...]. Kiedy w dziesiątej księdze Państwa Platon precyzuje swoją inwektywę przeciw poezji, mówi, że poezja jest «paraliżem umysłu», lecz dodaje: «umysłu słuchaczy»”.

Co się tyczy owych „słuchaczy”, warto w tym miejscu przypomnieć, że język grecki długo jeszcze po Platonie nie potrafił się wyzwolić ze słownictwa i semantyki metajęzykowej, jakie odziedziczył po epoce literatury mówionej. Świadczy o tym np. tytuł eseju Plutarcha *Jak młodzież powinna słuchać utworów poetyckich*, uświadamiając nam, jak bardzo trwałe i silny był ten ciężar archaicznej tradycji. Działała ona nie tylko jeśli idzie o poezję, a podtrzymywało ją coś, czego my doświadczamy niekiedy jeszcze tylko u ludzi, którzy sztukę czytania opanowali w późnym wieku i nie doszli w niej do biegłości. Starożytni mianowicie czytali zawsze głośno, także gdy czynili to samotnie. Wiemy o tym między innymi z napisanych w latach 397-401 św. Augustyna. Ten sposób czytania utrzymał się zresztą także długo potem. Istnieje pogląd, że samotne czytanie stało się ciche dopiero w XIII wieku.

Dialogi Platona były swoistym, bardzo niezwykłym rezultatem całego tego kompleksu omówionych dotąd czynników: z jednej strony jego własnych zastrzeżeń co do biernej, receptywnej tylko funkcji pamięci, poddanej manipulującemu i „paraliżującemu umysł” działaniu poezji, i zarazem jego niechęci do petryfikującej myśli raz na zawsze funkcji pisma i książki; z drugiej strony — potrzeby liczenia się z powszechnym już w jego czasach używaniem pisma dla komunikowania ważnych treści w sposób staranny i kunsztowny. Dialogi Platona same były znakomitym tego okazem. Ale będąc nim, miały zarazem na wszystkie możliwe sposoby unikać mankamentów zarówno przyswajanej pamięciowo, a czyniącej umysł biernym poezji, jak i osłabiającego i rozleniwiającego pamięć pisma. Miały przede wszystkim przypominać żywą, ale ustawicznie poddaną kontroli wyostrzonej świadomości mowę i odtwarzać ją wiernie — aż tak bardzo wiernie, żeby wywoływała wrażenie obecności rozmówców. Jakoż są one taką obecnością przede wszystkim Sokratesa, tego osobliwego filozofa, który niczego nie pisał, a tylko prowadził improwizowane dialogi z przygodnymi rozmówcami. Nigdy bodaj potem nie udało się już stworzyć wizerunku filozofa, który by był mniej „książkowy”.

A jednak mimo tych udanych wysiłków Platona, aby z dialogu uczynić żywą obecność, rozwój pisarstwa filozoficznego poszedł później w kierunku wyznaczonym przez coraz silniejsze zakorzenianie się w nim konwencji książki, to znaczy przeznaczonego do czytania, abstrakcyjnego dyskursu. Platon zresztą sam, jak się zdaje, uległ tej tendencji, skoro jego późne dialogi, np. *Timajos* i *Prawa*, w znacznej mierze składają się z długich „wykładów” jednego z rozmówców. Uległ też i w innym jeszcze sensie. Oto na początku *Teajteta* (142a—143b) Terpsjon prosi Euklejdesa, żeby mu powtórzył rozmowy Sokratesa z Teajtetem, o których jemu, Euklejdesowi, opowiadał niedługo przed

*Mimo udanych wysiłków Platona, aby z dialogu uczynić żywą obecność, rozwój pisarstwa filozoficznego poszedł później w kierunku wyznaczonym przez coraz silniejsze zakorzenianie się w nim konwencji książki, to znaczy przeznaczonego do czytania, abstrakcyjnego dyskursu*

swą śmiercią Sokrates (142c). I Eukleides ujawnia, że sobie te rozmowy zapisywał, a potem zapisane poprawiał, że ułożył z nich dialog tzw. dramatyczny, którego wyższość nad dialogiem tzw. diegetycznym Terpsjonowi tłumaczy, i wreszcie obaj idą do domu Euklejdesa, gdzie im

niewolnik dialog ów odczytuje. Więc *Teajtet* wedle tej fikcji (a może odtworzenia prawdziwego stanu rzeczy?) miałyby być cudzym, Eukleidesowym zapisem rozmowy, której Platon sam w ogóle nie słyszał! Czyż nie jest to potwierdzenie faktu, że pismo zapanowało już także w filozofii i że nie mogli się bez niego obejść nawet gorliwi zwolennicy sokratycznego trybu filozofowania? Zarazem jednak Platon chciał, z góry niejako, przeciwstawić się tej konwencji, a sposób, w jaki to czynił, próbowano dokładniej rozeznaczyć i precyzyjnie opisać zupełnie niedawno.

Twórcy tzw. tybingeńskiej szkoły historycznofilozoficznej, K. Gaiser i H. J. Kramer, doszli do wniosku, że były dwie doktryny Platona: egzoteryczna, przekazana przez dialogi i posługująca się (mimo wszystkich wspomnianych powyżej starań o to, aby się im przeciwstawić) konwencjami literackimi, a nie ścisłymi metodami

dyskursu, m.in. oddziałującym na wyobraźnię mitem, i ezoteryczna, stosująca tylko i jedynie dyskurs ustny, a ściślej – spontaniczny dialog, czyli wspólne dociekanie prawdy, podjęte przez mistrza i uczniów. Ta druga doktryna, wolna od niedopowiedzeń i banalizacji doktryny spisanej, nie pojawiła się dopiero w późnym okresie życia Platona, lecz była od początku praktykowana stale. W ten sposób Platon, stale przewyciężając pokusę, której zawdzięczamy jego dialogi, uprawiał też filozofię bez pisania, obciążonego przezeń w Fajdrose tyłoma przeciwko filozofii grzechami.

Do tego permanentnie dwoistego postępowania Platona można by odnaleźć częściową tylko analogię w dwojakiej, a zróżnicowanej chronologicznie drodze filozoficznej Arystotelesa. On także pisał najpierw dialogi dla szerszej publiczności, a potem wykładał swą naukę uczniom i swoim uczonym współpracownikom. Lecz analogia ta i pod innym względem jest niepełna. W wypadku Arystotelesa również ten drugi nurt doktryny został spisany – przez niego samego lub może przez jego uczniów. Był to już bowiem czas dominacji pisma i książki, także w trybie uprawiania i przekazywania filozofii.

Spisując swą ezoteryczną naukę Arystoteles nie próbował jednak wcale przybierać jej w formę, która by udawała, że jest żywą rozmową. Jego pisma ezoteryczne mają formę dyskursywnych, choć przeważnie bardzo eliptycznych, notatkowych wykładów. Nie są „literaturą” w takim sensie jak dialogi Platona, są jednak tekstami pisanymi, które nie zachowały już żadnych cech rozmowy, przynajmniej zewnętrznych. Są to suche, beznamiętne wywody, o tyle tylko wyposażone we właściwy dialogom „nerw dialektyczny”, o ile bez takiego nerwu nie może się bodaj obejść filozofia. Zresztą także egzoteryczne dialogi Arystotelesa bardziej zapewne przypominały długie tyrady z ostatnich niż kapryśną

werwę wczesnych, sokratycznych dialogów Platona. Wypełniały je, jak się zdaje, przeważnie długie wykłady najważniejszej osoby dialogu, przerywane tylko uwagami lub pytaniami innych jego uczestników. Nazwano to „pryncypatem” w dialogu, a o tym, że taki „pryncypat” znamionował zaginione dialogi Arystotelesa, świadczy bardzo podobna cecha obecna m.in. w dialogach Cyserona. Wskutek takich „szkolnych” i „profesorskich” modyfikacji dialogi filozoficzne Arystotelesa, podobnie jak późniejsze dialogi Cyserona, miały wprowadzić swój nerw dialektyczny, nie miały jednak takiego bohatera, który by się mógł równać pod względem intensywności i wszechstronności swego literackiego uobecnienia z Platońskim Sokratesem. Zamiast obecności żywego bohatera przygody, której na imię poszukiwanie prawdy, przynosiły przede wszystkim zasób gotowych, abstrakcyjnych tez i pouczeń, a drogi dochodzenia do nich, jakie się z tych dialogów odsłaniały, były tak samo bezosobowe, jak owe tezy i pouczenia.

*Juliusz Domański*

*Artykuł pochodzi z książki „Tekst jako uobecnienie: szkic z dziejów myśli o piśmie i książce”, wydanej przez wydawnictwo Marek Derewiecki.*



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