

ВЕСНА ГАЈИЋ

„У ПИСАНОЈ РЕЧИ УВЕК МОРА ДА ИМА МНОГО ИГРЕ” – ХЕРМЕНЕУТИЧКА ОГЛЕДАЊА О ПЛАТОНОВОЈ КРИТИЦИ ПИСМА

САЖЕТАК: Идеја критиковања писма звучи чудно савременом човеку, који се навикао на општераспрострањену писменост, и себи не поставља питање разликовања говора и писања док му се постојање и импликације те диференције отворено не предоче. Озбиљне замерке које Платон ставља писму, поред иницијалног изненађења, буде у читаоцу жељу за херменеутичким промишљањем, које је спроведено у овом раду. Како се, из тачке гледишта херменеутичке дисциплине, која представља умеће разумевања, тумачења и запитаности над текстом, приказују Платонове амбивалентни искази о писму и записивању, расути по његовим дијалозима, почевши од *Федра*, *Филеба*, *Еутидема*, *Крайшила*, до *Државе* и *Седмој књизи*? Уз релевантне цитате и њихову анализу покушаћемо да пружимо шири контекст Платонове критике писма, у оквиру транзиције грчког друштва из усмене у писмену културу. У том ће се прегледу врцави и често загонетни Платон показати као човек писмености *par excellence*.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: језик, писмо, дијалог, усмена култура, херменеутика, Платон, античка Грчка

Грчки филозофски аутори, а посебно најгласовитији попут Платона, најчешће се читају са страхопоштовањем, које је често оправдано, али нас може и одвратити од извесне гипкости, запитаности и критичности која је у сусрету са овим текстовима неопходна. Тако можемо пропустити да приметимо да се Платон у својим списима поиграва разним питањима без намере да их трајно реши, или их пак решава на начине који се чине међусобно контра-

дикторним; понекад, (као у *Федру*), демонстрира да је у стању о истој теми срочити сасвим супротне беседе. Такође, од одређених тврдњи дистанцира се тако што их ставља „у уста” прецима, митолошким бићима или боговима, а не само Сократу, који је његов уобичајени „гласноговорник”, јер текстове не записује у своје име него у име свог учитеља, због чега ову двојицу и њихове ставове никад нећемо моћи јасно разлучити.

Тако Платон лично примењује степен „заиграности” који у *Федру* проглашава непходним при састављању сваког писаног текста,¹ па у том кључу морамо сагледавати и његову веома оштру критику писма, изречену кроз египатског бога Тамуза, а која најчешће збуњује савременог читаоца. Идеја да писмо и записивање могу бити нешто лоше звучи веома чудно данашњем човеку, који се навикао да је писменост општераспрострањена, па и да је мерило степена „цивилизованости” неког народа. Разматрање замерки које Платон ставља писму захтева ментални напор измештања из уобичајеног начина размишљања, па опет остаје чињеница да се велики филозоф амбивалентно односио према питању описмењавања својих сународника.

Проучавајући дијалог *Федар*, проналазимо да он сматра писани текст пуним мањкавости, зато што: 1) ослањање на писмо умањује способност људи да се сећају „изнутра, самим собом”; 2) написано говори „увек једно те исто”, па и када се од њега затражи појашњење; 3) текст се не може самостално одбранити од злонамерних интерпретација; 4) некритички се подаје свакоме.² Толико лоших особина на једном месту упућује на закључак да је Платон у потпуности омаловажавао писмо као изум, и текстове као извор сазнања, што је изложио у сегменту дијалога који представља коментар извесне (Лисијине) написане беседе. Но, нису ли Платонов Сократ и Федар у овом делу дијалога до свих својих важних закључака дошли управо током „разговора” са текстом, који Сократ назива Лисијом – аутором самим, као да је он кроз спис лично присутан? И нису ли, поред извесне ироније коју Сократ упућује састављачима писаних беседа, устврдили да писање није само по себи штетно, те установили правила истинитог писања?

Сем тога, недостаци говора и могућност лажног говора присутна су тема како у *Федру*, тако и у другим Платоновим дијалозима.³

¹ Платон, *Ијон; Гозба; Федар*, превод, предговор и напомене Милош Н. Ђурић, БИГЗ, Београд 1985, 179.

² Исто, 175–180.

³ Нпр. *Софист* и *Крајтил*, у: Платон, *О језику и сазнању*, прир. Ксенија Марицки Гађански, превод са грчког Ксенија Марицки Гађански и Иван Гађански, Рад, Београд 1977, 45, 86–86.

Стога је јасно да његов Сократ „живу реч” не сматра свемогућом у долажењу до истине. Рекло би се да Сократ не даје толику предност свим врстама говора у односу на писмо, већ превасходно оним речима записаним у души, над речима записаним „мастилом”.⁴ Но, до истинитих речи записаних у души не може се доћи другачије него разговором – пре свега разговором са самим собом, а затим са пробраним, филозофији наклоњеним саговорницима. Говор, разговор, дијалектика односе превагу над писмом јер се кроз њих рађа и „записује у душу” право знање. Такође, разговором се може ефикасније распетљати нејасноћа или оголити неистина у тврдњама, а гледајући и читајући текст, на први поглед, то се не може (јер, „слова... свагда казују једно те исто”⁵). Увођењем барем још једног читатеља-саговорника у дискусију, као што то чине Сократ и Федар са Лисијином беседом, може се учинити да текст „проговори” и спровести херменеутички чин долажења до смисла. Стога *мртво слово на џишу* није тако бесповратно укочено – али се поставља питање можемо ли погодити намеру писца у тренутку писања, нашем интерпретацијом.

У оквиру своје критике, Платон тврди да је за писца срамота мислити како је у тексту оставио нешто велике поузданости и јасноће,⁶ као и да је написан текст користан само као подсећање ономе „који већ зна”. Тако постављена тврдња одриче могућност да нешто из текста научимо, у чему Платона демантује даљи ток историје, који је, по (готово) потпуном усвајању писмености, омогућио ширење разних знања и мисаоних хоризоната свих описмењених народа.

Ипак, ако ову опаску схватимо као неопходност допуне текста стварањем ширег контекста за усвајање информација које читамо с папира, могло би се рећи да је Платон у праву, јер текст неће много значити читаоцу ако се тиче њему непознате области. Овај је услов усвојен и у раним теоријама херменеутике (попут Кладенијусове⁷), у којима се, поред доброг познавања језика на коме је текст написан, истиче и неопходност поседовања позадинских знања, уз помоћ којих разумемо о чему се у тексту ради.

У овом духу, Платон тврди да без наставе филозофа који има, платоничарски речено, „знање уписано у душу” а вољан је кроз дијалектику (адекватно вођење питања и одговора) трајно усадити

⁴ Овај став износи и Ирина Деретић, у: *Лојос, Плајон, Аписјојел. Плајонова и Аписјојелова концепција лојоса*, Плато, Београд 2009, 175.

⁵ Платон, *Федар*, у: *Ијон; Гозба; Федар*, 176.

⁶ Исто, 179.

⁷ Жан Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, прев. Емина Перуничкић, Академска књига, Нови Сад 2010, 89.

те информације својим ученицима, настају „многослушалице” и „назовимудраци,” а не прави зналци. Овде се можемо запитати где је започео тај ланац предаје правог знања – ко је према Платону први који је „знао” и од кога је то сазнао? У обрачуна са песницима и Хомеровим стиховима, често морално дубиозним, Платон се показује као нетрпељив према усменој предаји⁸ у којој се персонификују сви концепти планирани за трајно памћење и подучавање. Процес сазнавања који он одобрава можемо наслутити из *Седмој йисма*, које је, додуше, спорног ауторства.⁹ У њему се пише о интуитивном блеску у коме се права (са)знања јављају филозофу тек након дугог размишљања и „друговања” са предметом, што би се могло превести – након дугог разговора са самим собом. Размишљање у осами, чији ће се плодови предати достојним слушаоцима а сакрити од светине незаписивањем, у *Седмом йисму* делују као Платонов „рецепт” за сазнавање апсолутних истина, те ланчану предају знања.

Имајући на уму да „филозофска херменеутика најпре оставља по страни метафизичку опсесију надвременским”,¹⁰ Платоново упорно тражење апсолутних истина, намењених за селективну предају, у херменеутичким оквирима постаје ирелевантно. Ако је Платоново схватање интерпретације текста било такво да се у оквиру ње може само „разумети исказано, не знајући пак да ли је оно и истинито”,¹¹ данас морамо направити одклон од његовог појма истине и прихватити да то што не досежемо апсолутну истину не значи да не поседујемо никакву истину. Уколико се тексту приступи са одговарајућим ставом, о коме пише још Августин, а усваја га Хајдегер, могуће је у записаном трагати за „живом истином”, која можда није платоничарским мерилима апсолутна, али је за читаоца довољно релевантна. У трагању за разумевањем смисла и остављању могућности да он у тексту постоји, један део херменеутичара усмерава се, речником Пола Рикера, ка „херменеутици поверења”, насупрот „херменеутици сумње”,¹² у коју бисмо можда, на основу *Федра*, могли да сврстамо и Платона, тј. његову сумњу у истиносну вредност текстова.

Треба овде рећи и да у својој критици писма Платон не прави разлику између јасних и нејасних места у тексту, већ се стиче

⁸ Lawrence Hatab, „Writing Knowledge in the Soul: Orality, Literacy, and Plato’s Critique of Poetry”, *Epoché A Journal for the History of Philosophy*, Volume 11, Issue 2 (Spring 2007).

⁹ И. Деретић, *Лојос, Плајон, Аристотел*, 187.

¹⁰ Ж. Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 27.

¹¹ Исто, 39.

¹² Исто, 32.

утисак да су сви текстови као целине подложни нетачним интерпретацијама и злонамерним извртањима. У овом подразумевању неспоразума са текстом Платона прати његов чувени преводац, теолог и херменеутичар Шлајермахер, који опрез од неразумевања свих места у тексту сматра полазном тачком интерпретације.¹³

Платоново упозорење на могућност злонамерних интерпретација текстова показује се актуелним у савременом тренутку, посебно у пропагандним материјалима разних врста. Цитати и тврдње упокојених аутора из свих области убацују се и искривљују у оквиру дубиозних агенди и слогана, у чему је Платонова напомена профетичка. Но, он сам у дијалозима расправља о заводљивости софистичких лажних и полуистинитих беседа које се усвајају слушањем а не читањем,¹⁴ тако да упозорење о томе да нека реч може завршити у погрешним „рукама” не мора бити ограничена на писани материјал. Многи су се беседници Платоновог времена обучавали и нападали знањима претходника, само да би их искривили у неистине на судовима или по скупштинама. У неком смислу, овде филозоф може да бира између могуће будуће злоупотребе својих речи или заборавља. Но, незаписивање му опет не гарантује да се његово учење неће (погрешно) препричавати у усменом предању и, тим горе, доспети до потомства у искривљеном облику. Уколико је Платон написао *Седмо њисмо*, имамо сведочанство да се лично жали на свог ученика Дионисија, који се дрзнуо да запише крње и слабо схваћене речи свог учитеља и да се размеће тим (не)знањем у јавности.¹⁵

С тим у вези, потребно је посебно размотрити део Платоново критике који каже да је тексту „увек потребна помоћ родитеља”, што би имплицирало да о њему вреди дискутовати само ако је аутор присутан, како би се отклонила евентуална скретања са ауторове намере. Слично резонување Платонов Сократ изражава и на крају *Федра*, где почасни назив љубитеља мудрости додељује само онима који уживо могу показати колико је њихов говор бољи од онога што су написали. Ова нужност допуне текста ауторовим личним објашњењима са херменеутичке тачке гледишта делује неодрживо на два начина. Пре свега, многи херменеутичари заузимају становиште да интерпретатор може боље познавати текст од аутора самог. Затим, присуство аутора који би суфлирао читаоцима како треба да схвате његов текст укида могућност продуктивне интерпретације, која за читаоца може бити кориснија од погађања *mens*

¹³ Исто, 115.

¹⁴ Нпр. *Федар*, у: Платон, *Ијон; Гозба; Федар и Прошјатора*, у: Платон, *О језику и сазнању*.

¹⁵ Платон, *О језику и сазнању*, 127.

auctoris. Ипак, као што је неколико пута напоменуто, не постоји једна од свих прихваћена херменеутичка теорија, па тако аутори попут Георга Фридриха Мајера или Емилија Бетија¹⁶ сматрају да свака интерпретација може и мора тежити искључиво изворном значењу које је интендирао сам аутор.

Вредело би сада вратити се на *Фегар* и позабавити се опаском бога Тамуза који, у критици Тотовог изума писма каже да ће људи, ослањајући се на спољашње знакове, запоставити „сећање самим собом”. То је у сагласју са препоруком Платоновог Сократа да се најважнија сазнања и размишљања морају похрањивати у сопствену душу и тамо неговати, без „оспољавања” записивањем. Има нечег у овим поставкама што наликује каснијој Хајдегеровој херменеутици фактичности, па се чак може рећи и да је са њом сагласно. Хајдегер, наиме, говори о фактичком постојању читавог сплета вештина и знања које човек у себи поседује и њима се користи а да их можда никад – или ретко – не вербализује говором, а још ређе писањем.¹⁷ Кад се, пак и сусретне са текстом, показује се да већина људи није свесна садржаја, платоничарски речено, сопствене душе, то јест не види у којој мери сопствене предрасуде учитава у текст, па чак није у стању ни да идентификује те предрасуде као „предструктуру разумевања”.¹⁸ У том смислу „судар” са текстовима може довести до некритичког усвајања наслеђеног, те следствено томе до самонеразумевања, ако се читалац не упозна са сопственим унутрашњим садржајима и њих не постави у дијалошки однос са текстом.

Ова поставка наводи нас да замислимо интерпретаторе текстова (и стварности) који нису освестили степен сопственог учитавања предрасуда у оно што тумаче, као Платонове „многослушalice без наставе”¹⁹ са којима је тешко комуницирати, јер мисле да су мудраци, а заправо су „назовимудраци”, који су се начитали књига, а нису имали прилике да о тим садржајима промисле у разговору са собом и другима. Таквим тумачима који само продужавају конфузију и самоотуђење Хајдегер и Платон – чини се – препоручују сличан лек, наиме – загладаност у сопствену душу, *залажење иза исказаноја*.

Занимљиво је осврнути се овде на Платонов дијалог *Алкибијад*, у коме се дешава изједначавање душе са говором, и говора са

¹⁶ Ж. Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 94, 184.

¹⁷ У Платоновом *Тетейи* читамо ставове који овоме наликују: „Када, дакле, човек стекне о нечему истинито мишљење без језичког објашњења, његова свест је о томе истинита, иако без знања о томе” (Платон, *О језику и сазнању*, 64).

¹⁸ Ж. Гронден, *Увод у филозофску херменеутику*, 146.

¹⁹ Платон, *Фегар*, у: *Ијон; Гозба; Фегар*, 175.

сопством. У Сократовом разговору са Алкибијадом искрсава сазнање да се говор не разликује од онога ко се њиме служи, а цела се расправа води у контексту могућности упознавања самога себе. Сократ затим закључује: „...зар није у реду да се сматра да оно чиме се ти и ја служимо у међусобном саобраћају чини говор душе са душом?”²⁰ У *Софисти*у се пак изједначавају мишљење и говор: „Зар нису, дакле, мишљење и говор једно исто, само што се у души јавља њен унутрашњи безгласни дијалог са самом собом... а звучна струја која од ње тече кроз уста зове се говор?”²¹ Тако изгледа да код Платона постоји централност језика као суштинског садржаја²² од кога се састоје наше мисли, те је и оно што се налази „иза исказаног” опет језик, као што касније доказује Шлајермахер, а усваја Гадамер.

Судећи по *Фегру*, тај се језик приближава истини (код Платона – „стварима по себи”) најпре ако је „уписан у душу”, а затим ако се у живом разговору нека тема дијалектички „претресе” са другим душама склоним филозофији. Тек на треће место долазе записане мисли, којима треба прилазити као да у себи садрже „многo игре” и покоји подсетник на истину саму.

Платоново инсистирање на примату речи које су „записане у душу” над онима које су оспољене у говору или тексту примећује и истиче Ирина Деретић, која је велики део свог научног рада посветила Платоновом односу према језику. У свом приказу Платонове критике писма она ставља акценат на закључак да је писмо „лек уколико га исправно и дозирано користимо, док је у супротном отров”,²³ који изводи из Платонове одлуке да употреби многозначну реч „фармакон” за опис писмених знакова. Она Платону даје за право да је немогуће нешто истински научити без слушања усмене наставе, и сматра да је Платонова критика писма аутореференцијалног карактера, те да филозоф показује критички отклон према дометима сопствених записа. Сходно томе, у целом се потпоглављу њене књиге *Лојос, Плајон, Арисџојел* разматрају гледишта о Платоновом „ненаписаном учењу”, које многи истраживачи покуша-

²⁰ Платон, *Алкибијад*, у: *О језику и сазнању*, 7–8.

²¹ Платон, *Софист*, исто, 86.

²² На основу *Седмог писма* могао би се умањити значај језика за Платона, али је ово писмо спорног ауторства. Ипак, навешћемо да тамо стоји како „појам, способност схватања... се не налази у елементима језика нити у геометријским и материјалним облицима, него у људским душама...” и даље „ни једна ствар нема сталан назив”, док филозофију „никако није могуће, као друге науке, исказати помоћу речи...” (Платон, *О језику и сазнању*, 121–127). Такође, код Платона постоји и велики значај математичког модела сазнања, у коме број, а не језик, фигурира као „парадигма ноетичког”, И. Деретић, *Лојос, Плајон, Арисџојел*, 181.

²³ И. Деретић, *Лојос, Плајон, Арисџојел*, 171.

вају да реконструишу, па и да му припишу већи значај од записане Платонове филозофије.²⁴

Опаску да је у *Фегру* „писмо као производ цивилизације... супротстављено како свету природе, тако и Сократовој усменој реторици”²⁵ потребно је допунити и уравнотежити чињеницом, примећеном од других аутора,²⁶ да Сократ себе назива човеком града, кога је изван зидина најлакше извести ако се испред њега носи каква беседа; дакле, није га могуће сагледати као човека усмености, већ, напротив, урбаности, култивисаности и цивилизације, са свим плодовима које она носи. Притом, овде не узимамо као мерило то да ли је Сократ записивао своја учења (јер знамо да није), већ у каквом односу према ритмичком, репетитивном, поетском језику и митским темама, које су чиниле срж усмене културе, стоји Сократов начин говора и одабир тема. На основу сведочења која нам је Платон оставио, већ је његов учитељ користио језик писмене културе, у којој се Платон само још више учврстио.

Проучавање Платоновог односа према интерпретацији текстова, које је Ирина Деретић спровела у неколико научних радова,²⁷ показује да Платон никад не одустаје од инсистирања на погађању ауторове интенције, као главне сврхе тумачења. Управо на закључку да се само уз помоћ текста не може погодити до краја та намера темељи се велика резервисаност Платонова према списима у корист (раз)говора. Па, ни сваки разговор није гарант да ће се до смисла доћи, због чега Платон инсистира на јасности, прецизности, консензусу око употребе термина, добром познавању језика и многим условима које испуњавају само образовани саговорници. Због тога је у *Фегру* стављен јак акценат на мудар одабир душа у које ће се сејати семе знања.

Занимљиво је напоменути да, поред оштре критике писма и скромних очекивања од интерпретације текстова, Платонов Сократ спроводи прави дијалогско-херменеутички чин на Симонидовој поеми у *Проѡаѡори*, мотивисан очекивањем извесног смисла,²⁸ понашајући се, дакле, као да текст не „ћути”, што му се у *Фегру* спочитава. Дијалог *Проѡаѡора* важан нам је и стога што се у њему

²⁴ Исто.

²⁵ Исто, 169.

²⁶ L. Hatab, „Writing Knowledge in the Soul: Orality, Literacy, and Plato’s Critique of Poetry”, 325.

²⁷ За потребе овог рада консултовани су следећи радови Ирине Деретић: „Да ли нам је херменеутика уопште потребна: Платон о умећу тумачења”, *Филозофија и друштво – зборник радова*, год. 22, бр. 2 (2011), 215–228. и „Платонов пример – херменеутика и реторика”, *Искусства – часопис за уметности и хуманистичке студије*, год. 3, бр. 9/10 (2001), 115–121.

²⁸ И. Деретић, „Да ли нам је херменеутика уопште потребна...”, 222–223.

јасно види да, према Платону, опасност од усвајања погрешног или бар крњег знања није „резервисана” само за текстове већ можда и више вреба у спретним а неистинитим беседама софиста. Чак се и сама душа, која се храни знањем, може „на коцку ставити” шкодљивим говором који, када се једном чује, иде „право у душу”.²⁹ Такође, у истом дијалогу се Сократ буну против предугачких реплика Протагориних, захтевајући да се ритму разговора одреди права мера, по чему опет закључујемо да је говор далеко од свемоћи у односу на писмо, већ да и сам мора подлећи разним правилима како би га Платон ценио. Али неспорно је да испред тумачења текстова, а поготово стихова, Платонов Сократ ставља разговор:

„...један каже да песник ово мисли, а други оно, те се разговарају о предмету који не могу да испитају... Оканимо се песника, па се сами разговарајмо један с другим, испитујући истину и себе!”³⁰

Интересантно би овде било поменути и Платоново поимање језика као деловања, делатности, чињења, а не предмета разматрања, на шта скреће пажњу И. Деретић.³¹ Ако је говор вршење радње које директно утиче на слушаоце и њихове душе, оно записано је тек „друга рука”, која не може рекреирати првобитну атмосферу и размену мишљења. Има нечега у овом што подсећа на перформансе концептуалне уметности, чији се главни уметнички акт и утицај на публику темељио на интерактивности, на присуству, на енергији у тренутку дешавања. Различити артефакти, самостално банални, попут столица и поцепаних папира, противно вољи концептуалних уметника накнадно су скупљани и излагани у музејским витринама, што је управо комерцијална апропријација коју су концептуалисти желели да избегну. Иако је поређење екстремно, и не указује дужно поштовање текстовима, ипак је сликовито поразмислити о односу живог разговора и текста као о односу концептуалног перформанса и за њим заосталих предмета. Овај перформативни контекст прикладан је прелаз на разматрање култура које нам је данас тешко и замислити, а које су цветале и развијале се без икакве употребе писма! Грчка култура дуго је била једна од таквих, а наслеђе које је оставио Хомер (ако је то уопште био један аутор), по свему судећи, преносило се с колена на колено преваосходно усменим предањем – певањем, рецитовањем и утицајем на ритуале и понашање заједнице – дуже него што су многи

²⁹ Платон, *Прошајтора*, у: *О језику и сазнању*, 10–11.

³⁰ Исто, 50.

³¹ И. Деретић, *Лојос, Плајон, Арисјојел*, 23.

историчари спремни да прихвате. Где је Платон на тој размеђи између говора и писма, покушаћемо да прикажемо у следећем поглављу.

Платон као човек писмености

Упркос Платоновој критици писма коју смо разматрали у досадашњем току текста, добар део интелектуалних активности овог античког филозофа тицао се обрачуна са грчком усменом културом. У овом поглављу рећи ћемо нешто о томе како је Платон нападао песничко наслеђе и спорио право песника да буду учитељи омладине, те како се залагао за коришћење језика који се не исцрпљује у персонификацијама и ритмичким понављањима, већ својом исказном формом дозвољава филозофирање о апстрактним темама. Укратко, пробаћемо да дочарамо да се, на основу истраживања транзиције грчке културе из усмене у писмену,³² Платонова филозофија по форми и садржају чврсто ослања на достигнуће писмености, иако је сам био амбивалентног односа према овом медију.

Усменом културом, која је обухватала позоришна извођења уз песму хора, рецитовање рапсода, религијске ритуале и светковине, преносили су се или опонашали садржаји које је Хомер испевао у стиху, Хесиод забележио у форми која јесте прозна, но по стилу наликује на поетску, што се може рећи и за драмске комаде каснијих аутора. Противно данашњем поимању позоришних и песничких перформанса као забаве, усмена култура била је носилац културног наслеђа, идентитета, као и срж грчког образовања све до касног петог века, што значи да усвајањем писмености није нагло потиснут њен значај.³³ Одликовала се нужном економичношћу (да би били памтљиви, садржаји су се понављали а нови тешко додавали), као и моралном проблематичношћу, јер су песме, трагедије и драме приказивале бројне скаредне, сентименталне или окрутне поступке митолошких ликова.

Платон је у *Држави* силовито дигао глас против поетског језика, његовог садржаја и образовног значаја. Замерао је традиционалном грчком усменом наслеђу да је заводљиво, језички китњасто, да емотивно утиче на слушаоца, помућује ум и преноси лажна и штетна учења, која подстичу амбивалентан однос према моралности, јер се врлина декларативно хвали, а у пракси се под-

³² Ослањали смо се превасходно на Ерика Хавелока и његове две књиге: Eric A. Havelock, *Muza uči pisati*, Agom, Zagreb 2003. и Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge 1963.

³³ E. A. Havelock, *Preface to Plato*, 38.

стичу компромиси, прагматичност, „пречице” у стицању богатства и положаја. Сократ у *Држави* каже да песништво „гаји и залива оно што би требало да се осуши” и „одређује нам за господаре оно што би требало да нам буде слуга, ако хоћемо да будемо бољи и срећнији, место гори и несрећнији” и додаје да „између филозофије и песништва већ постоји нека стара несугласица”.³⁴ Чињеница да Платон може да направи овакав отклон од песничког наслеђа, да га анализира без емотивног поистовећивања, показује да сâм припада култури у коју је уведен нов елемент, која негује расправе о темама као што су природа морала, положај филозофа у друштву, идеална држава и сл.³⁵ Његов апел да се филозофи дистанцирају од светине која редовно посећује позоришта и да своја знања стичу по тачно утврђеном курикулуму који прописује у *Држави* припада писменој култури, без обзира на постојање учења која је у Академији излагао, а која се нису записивала. Однос према знању и избору тема је овде кључна разлика; уместо ликова који нешто у драмском наративу *page*, Платонов дијалози фокусирани су на разматрање тога шта нешто *jesīe*. Прелазак са чињења на бивање, са језика радње на језик рефлексije, према Хавелоку представља доказ завршне фазе промена у начину размишљања и изражавања, које су биле изазване изумом алфабета и преласком са усмености на писменост. Овај истраживач сматра да је „замрзавање” мишљења у исказима започео управо Платон, од кога су касније западну филозофију покушали да спасу Хајдегер и Гадамер:

Идиом састављен од исказа повезаних копулама у који непрестано упадамо, управо је оно у шта је Платон желио преобразити грчки језик, посветивши читав свој писмени вијек том циљу.³⁶

Тако из овог угла сагледавајући можемо да уочимо још једно степеновање у чину говорења и преноса изговореног. Тачно је да се Платон залаже за разговор, дијалектички процес који тече уживо међу саговорницима, и да њега сматра надмоћним над записивањем. Али исто је тако тачно да он прави отклон од оног изворног, колективног и емотивно набијеног усменог наслеђа које се назива „примарном усменошћу”, а које се од разговора писмених особа разликује по својим темама, по синтакси, (не)опширности, директности, апелу на изазивање емотивне реакције, позиву на имитирање

³⁴ Платон, *Држава*, прев. Албин Вилхар, Бранко Павловић, предговор Вељко Кораћ, објашњења и коментари Бранко Павловић, БИГЗ, Београд 1993, 309–310.

³⁵ Е. А. Havelock, *Muza uči pisati*, 116.

³⁶ Исто, 111.

ликова који су увек јунаци радње, за разлику од филозофских дијалога који се све чешће баве имперсоналним ентитетима. Да би се, дакле, говор нашао изнад писма, он не може бити било какав и било чији, већ мора потицати од описмењених којима владају „логос и закони”, а не Музе.³⁷

Можда је адекватно на овом месту се подсетити да Платон управо слова, слоге и речи користи као елементе који се анализирају зарад важних филозофских закључака, као нпр. у дијалозима *Крайтил*, *Тетет* и *Софист*. У дијалогу *Еутидем* Платон подразумева да су учесници филозофских дискусија писмени.³⁸ У наведеним дијалозима доста се пажње посвећује алфabetу. Значење речи повезује се за звучањем појединих слова, па се нпр. тврди да котрљајуће „р” подсећа на кретање, због чега је истакнуто у речима везаним за кретање,³⁹ уочава се значај самогласника, који као „каква спојница прожимају све, тако да је без неког самогласника чак немогуће да се остала слова повежу једна с другим.”⁴⁰

Раздвајање сугласника и самогласника и бележење обе врсте знакова чинило је кључну разлику између грчког писма и претходних система писама који су речи и реченице скраћивали и поједностављивали.⁴¹ Управо много већа подударност грчког, фонетског алфавета са оним што је заиста изговорено, у односу на ранија писма која су била мање или више пиктографска, навела је одређене ауторе да Платонову критику писма из *Федра* схвате као да је уперена конкретно на египатске хијероглифе, којима наводно супротставља супериорни алфавет.⁴² Сматрамо да је овакво тумачење натегнуто. У Платоново време још увек међу Грцима влада отпор према записивању и његовом увођењу у наставу,⁴³ па нема потребе ограничавати Платоново вагање и одмеравање користи и штете од писма на негрчки контекст. Сем тога, баш египатском богу Тоту, чији се изум писма у *Федру* критикује, Платон у *Филебу* приписује кључну иновацију која је алфавет ставила изнад ранијих система записивања – поделу гласова на врсте:

...има једна прича у Египту, која се приписује неком Теуту, који је први приметио да у том бескрају самогласници нису једно, већ више, а да затим постоје и неки други који не дају гласа, већ

³⁷ Платон, *Држава*, 310.

³⁸ Платон, *Еутидем*, у: *О језику и сазнању*, 15.

³⁹ Платон, *Крайтил*, исто, 41.

⁴⁰ Платон, *Софист*, исто, 80.

⁴¹ E. A. Havelock, *Muza uči pisati*, 72–75.

⁴² Ronna Burger and Plato, *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama 1980, 90–91.

⁴³ E. A. Havelock, *Muza uči pisati*, 102–104.

некаквог шума, и којих има, такође, известен број. Најзад је, као трећу врсту слова, издвојио и она која ми сада називамо муклим.⁴⁴

Прибегавање миту, као и у ранијим примерима, заодева савремену и актуелну причу из грчког друштва велом достојанства, али и врстом отклоне који Платону омогућава да износи час једне, час супротне ставове, и да их припише истом богу (сличну функцију у његовим дијалозима има и сан, затим приче старих, као што је речено на почетку рада). Видимо да је Платонов однос према писму много компликованији него што би се само на основу *Федра* могло помислити, али да овај филозоф дефинитивно припада култури писмености.

Једна од важних брига коју Платон исказује поводом усвајања алфабета јесте могући негативан утицај на способност памћења. Савремена истраживања, напротив, показују да учење писања стимулише мождани развој повезивањем неурона, што је доспело у жижу јавне расправе пре неколико година, када су поједине европске и америчке државе избациле наставу писања из основних школа.⁴⁵ Ипак, један аспект ове критике стоји, а то је да је описмењено друштво у целости постало површније, улажући мање напора да запамти нешто, јер се поуздаје у то да увек може посегнути за књигом, или сличним „спољашњим средством”. Затим, у савременом „бомбардовању” информацијама описмењених друштава дешава се конфузија коју Платон описује у *Седмом јисму*, где четири нижа облика сазнања, која се темеље на речима и сликама, „заглушују” суштинске увиде у „ствари по себи”:

...од две ствари, то јест од суштине бића и од неке његове особине, душа тражи да сазна суштину, а не особине бића, док сваки од она четири степена пружа души, помоћу речи и чињеница, оно што она не тражи, и чулним се утисцима увек може побити свака појединачна ствар коју они саопштавају или приказују души, тако да потпуном недоумицом и неодређеношћу испуњавају, тако рећи, сваког човека.⁴⁶

Дакле, чулни утисци – у које спада и читање, које поимамо видом – морају се подредити размишљању без потпомагања спољашњим средствима. Интелектуалне способности овде нису до-

⁴⁴ Платон, *Филеб*, у: *О језику и сазнању*, 98.

⁴⁵ Погледати нпр. <https://www.theguardian.com/world/2015/jul/31/finnish-schools-phase-out-handwriting-classes-keyboard-skills-finland>, затим <http://www.todayifoundout.com/index.php/2015/03/cursive-no/> или <https://www.todayparent.com/family/cursive-writing-in-schools/> – приступљено 04. 07. 2023.

⁴⁶ Платон, *Седмо јисмо*, у: *О језику и сазнању*, 125.

вољне, већ степен приближавања сазнању о оном што је савршено зависи и од „квалитета душе”, а у највећој мери се ослања на „саживљавање” са предметом размишљања, на свакодневни труд и константну тежњу да се друге обавезе подреде љубави према филозофији. Када, таквим животом, у души блесне светлост мудрости, она превазилази могућности записивања, па чак и исцрпног усменог саопштавања. Штавише, филозоф ће те најсјајније „варнице” знања и намерно сакрити, прво да их не би изложио подсмеху, а друго да не би остале овековечене у крњем облику. Зато „написане ствари не показују најозбиљнија схватања свог аутора, уколико је он иначе озбиљан...”⁴⁷

Ако је Платон заиста написао *Седмо писмо*, у њему нас индиректно позива да све што је оставио у дијалозима схватимо с резервом, па и његову критику писма, којим се спремно користио. У сваком случају, увид у различите његове списе открива да је велики филозоф исказивао резерве према могућности да се суштина ствари по себи до краја испољи говором или писањем, при чему је овом првом начину признавао веће достојанство. Дијалог је, као што смо видели, сматрао разговором душе са душом, а говор нечим најсроднијим мишљењу самом. Зато је дијалектичком надметању међу саговорницима и неуморном рашчлањивању предмета о коме је реч Платон давао велику предност над читањем текста. Сходно томе, оставио је за собом разасуте исказе који омаловажавају значај записивања и могућности писма. Па опет, сам је био чврсто укотвљен у писменој култури, чије су промене у односу на стил и теме усмености омогућиле настајање филозофије његовог стила. Иако подозрив према изуму писма, постао је аутор без преседана по литерарној плодности у дотадашњој Грчкој.

Мср Весна С. Гајић

Матица српска, Нови Сад

Стручни сарадник Одељења за ликовне уметности и

Одељења за сценске уметности и музику

vgajic@maticasrpska.org.rs

⁴⁷ Исто, 126.