

Artur Rodziewicz

## Prolegomena do teologii retoryki

Θεὸ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους  
ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου  
καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον

Mdr 9, 1-2

Μὴ κωλύσης λόγον ἐν καιρῷ χρείας  
ἐν γὰρ λόγῳ γνωσθήσεται σοφία  
καὶ παιδεία ἐν ῥήματι γλιόσσης

Syr 4, 23-24

**Słowa kluczowe:** *retoryka, teologia, dusza, logos, racjonalność, stoicyzm, scholia, Platon, Arystoteles, Justyn Męczennik, Jan Damasceński*

Wywód, który przedstawię, dotyczyć będzie fundamentów sztuki wymowy, tj. przyczyn i zasad sztuki, której początek i oszłamiający rozwój przypada na okres nazywany – ze względu na kulturę Europy – klasycznym, a który wiąże się ściśle z momentem, kiedy w starożytnych Atenach rozkwita demokracja, ów szczególnie ustrój polityczny, który co do istoty nie zmienił się do czasów obecnych. Także w Atenach, a konkretniej w Akademii Platońskiej, retoryka stała się obiektem rozważań nie tyle retorów, co filozofów, którzy starali się ująć jej istotę i sformułować zasady, podług których winna być uprawiana. Ta właśnie uprawa, czy – mówiąc z łacińska – „kultura” retoryczna, podobnie jak agrokultura, wymaga dogłębnej znajomości nasion i gruntu, na którym dokonuje się zasiewu, aby następnie czekać – jak pisze Platon w *Fajdrosie* – aż „to, co posiane, w końcu dojrzeje”<sup>1</sup>.

Nie przypadkiem odwołuję się do Platona, bowiem to właśnie w jego dialogach znajdujemy pierwsze modelowe, filozoficzne ujęcie sztuki retoryki.

---

<sup>1</sup> Platon, *Fajdros* 276b. Wszystkie cytaty przytaczam we własnym przekładzie.

Oczywiście o retoryce wypowiadali się także sofisci, tj. – po polsku mówiąc – „mędracy”, jak sami siebie nazywali, jednakże chcę się tu skupić na ujęciu filozoficznym, a więc prezentowanym przez tych, którzy nie tyle mądrość posiadli, co ją miłują, a za mądrego uznają nie żadnego z ludzi, a jedynie Boga<sup>2</sup>. Warto przy tym wspomnieć, że Platona od sofistów różni także podejście do polityki, tj. spraw obywatelskich. Sofisci byli mianowicie etatowymi pochlebcami ateńskiej demokracji, którą wykorzystywali dla własnych celów (do Sparty sofistów nie wpuszczano), Platon zaś, podobnie jak inni dawni filozofowie, jest do demokracji nastawiony krytycznie, by nie powiedzieć – wrogo. Stosunek ten wynika nie tyle z faktu, jak ustrój ten potraktował jego nauczyciela, Sokratesa, który notabene miał uważać się za retora i jedynego prawdziwego polityka w Atenach<sup>3</sup>, lecz z „teorii”, tj. oglądu rzeczywistości politycznej oraz duszy obywateli, a więc tego, co moglibyśmy współcześnie nazwać „psychologią społeczną”.

## 1

Zanim omówię ujęcie retoryki prezentowane przez filozofów, zwłaszcza przez samego Platona, a następnie także ujęcie Arystotelesa, chciałbym zwrócić uwagę na szczególne dla filozofów klasycznych rozumienie pewnych terminów z zakresu politologii, tj. rozważań o państwie. Po pierwsze są oni zgodni w tym, że retoryka właściwa jest raczej demokracji niż innym ustrojom; po drugie – sztuka wymowy, podobnie jak sztuka rozmowy, obca jest państwu despotycznemu (tyrani nie potrafią słuchać). Wiąże się to ściśle z rozróżnieniem między panem (gr. *despotes*) a niewolnikiem. Otóż wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z relacją równych obywateli (gr. *politai*), którzy odwołują się do siły perswazji i mowy jako medium, możemy mówić o polityce. Natomiast tam, gdzie decydującym kryterium jest siła ciała, a równość nie istnieje – tam występuje relacja despotyczna. Państwo na niej oparte jest państwem despotycznym, a nie politycznym. Mówiąc inaczej – pan wciela tu swoje plany za pomocą narzędzia, które samo nie może (z natury, bądź z konwencji) oznajmiać żadnych sądów, choć potrafi je, niczym materia, przyjmować i realizować.

<sup>2</sup> Tradycja wiąże takie ujęcie zwłaszcza z Pitagorasem. Por. np. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* I, 12: „Filozofię pierwszy nazwał Pitagoras, a siebie samego *filozofem*, podczas rozmowy z Leonem, tyranem Sikionu czy Fliuntu (...), bowiem żaden człowiek nie jest mądry, lecz tylko Bóg. Używano dla niej prędkiej nazwy «mądrość», a «mędrzec» – dla tego, kto ją głosi, kto byłby wykształcony pod względem wyżyn duszy, zaś «filozof» – dla wielbiącego mądrość. Mądrych nazywano także «mędrkami» (*σοφισταί*), i to nie jedynie ich, ale i poetów”; zob. też Platon, *Fajdros* 278d; *Uczta* 204a; *Lizys* 218a.

<sup>3</sup> Zob. Platon, *Obrona Sokratesa* 18a; *Gorgiasz* 521d.

W odniesieniu do antycznej psychologii można by więc powiedzieć, że także władza duszy nad ciałem jest władzą despotyczną, bowiem ciało winno wykonywać nakazy rozumu, któremu podlega, natomiast władza dusz (a w szczególności rozumów) względem innych, równych im w racjonalności – to władza polityczna, którą obserwujemy przede wszystkim w demokracji, systemie opartym na szczególnej równości obywateli. Pięknym przykładem właściwego użytku z tej równości jest rozmowa, a zwłaszcza dialog filozoficzny, który charakteryzuje się wspólnym poszukiwaniem prawdy przez wolnych i równych sobie rozmówców, którzy mogą na przemian mówić i słuchać.

Jednakże retoryka w pewnym sensie zakłóca właściwą demokracji równość, bowiem jest ona nie tyle sztuką rozmowy, co sztuką wymowy<sup>4</sup>. Co więcej – zasadza się ona nie na poszukiwaniu prawdy, lecz na tej prawdy wypowiedaniu. Tym samym wprowadza ona szczególną hierarchię i rozdział – na tych, którzy **mówią, bo wiedzą**, oraz tych, którzy **słuchają, bo nie wiedzą**. Można by więc powiedzieć, że władza, jaką ma retor nad słuchaczem, w jakiś niebezpieczny sposób zbliża się do wspomnianej wcześniej władzy despotycznej. Jednakże zarówno mówcy, jak i słuchacze mogą być w demokracji obywatelami, a więc równymi w swych prawach politycznych. Nie można tu chyba więc mówić o despotyzmie. Można natomiast upatrywać w retoryce element ustroju arystokratycznego, tj. rozróżnienie między lepszym (bo posiadającym wiedzę) a gorszym (który jej nie posiada). W dobrym ustroju politycznym ten pierwszy będzie używał swej sztuki ze względu na dobro tego drugiego i prowadził umiejętnie jego duszę.

## 2

Jeżeli zapoznamy się z pismami największego z filozofów klasycznych<sup>5</sup> – Platona – odnajdziemy w jednym z nich, w *Fajdrosie*, szczególną definicję retoryki:

### SZTUKA PROWADZENIA DUSZ PRZEZ MOWY

*ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*

Sztukę tę zarazem przeciwstawia się umiejętności sofistów, którą określa się jako wrogą rozumowi<sup>6</sup>, polegającą na dewaluacji wartości w poruszanych kwestiach dzięki efektownej grze słowem, służącej manipulacji poprzez np.

<sup>4</sup> Por. Platon, *Gorgiasz* 448d-e.

<sup>5</sup> Ilekroć posługuję się słowem „klasyczny”, mam na uwadze jego łacińską etymologię, obejmującą zarówno to, co obiektywnie pierwszorzędne, jak i należące do najwyższej klasy społecznej (por. moją definicję „klasyki” w *Słowniku wiedzy o kulturze*, Arkady, Warszawa 2009).

<sup>6</sup> Platon, *Fajdros* 261d 10: ἀντιλογική.

przedstawianie prawości jako bezprawia, dobra jako zła, czy młodego jako stare, a tym samym na zafałszowywaniu rzeczywistości, czego skutkiem jest propagowanie relatywizmu i pozbawianie słuchaczy punktów odniesienia w wartościach absolutnych i dotąd niekwestionowanych.

Zauważmy, że Platon wiąże retorykę ściśle z trzema zagadnieniami: sztuki (a więc pewnej umiętności technicznej), duszy oraz *logosu*.

Warto przy tym wspomnieć, że w innym dialogu, mianowicie w poświęconym właśnie retoryce *Gorgiaszu* (462b i n.), odmawia się prawdziwej sztuki wymowy sofistom. Ci bowiem dysponują raczej doskonałą znajomością narzędzi retorycznych, służących im do schlebienia i sprawiania przyjemności ludowi. Tymczasem w ujęciu filozofów klasycznych prawdziwa retoryka, jak zresztą każda ze sztuk, powinna opierać się nie tylko na znajomości narzędzi, lecz przede wszystkim na wiedzy, tj. rozumieniu natury oraz przyczyn tego, czego dana sztuka dotyczy<sup>7</sup>, a więc, w przypadku retoryki, wiedzy o komunikowanych treściach oraz o duszy czy – by użyć spolszczenia – psychice słuchaczy. Zresztą, gdyby całą Platońską definicję retoryki przetłumaczyć na język dzisiejszy, należałoby powiedzieć, że retoryka to *wywieranie mową presji na psychikę* czy wręcz *słowne manipulowanie psychiką*. Jednakże – co postaram się pokazać – w ten sposób zatarlibyśmy to, co szczególnie istotne w ujęciu Platońskim, a co ściśle wiąże się z pojęciem duszy.

Zanim powrócę do Platońskiej definicji retoryki, chciałbym uprzednio przybliżyć ujęcie prezentowane przez Arystotelesa. Do naszych czasów zachowały się jego notatki poświęcone sztuce wymowy, nazwane wprost *Retoryką*. Dowiadujemy się z nich, że

Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ

Retoryka jest uzupełnieniem dialektyki<sup>8</sup>,

bowiem – jak można przeczytać dalej – obie stanowią „pewną możliwość wynajdywania racjonalnych treści” (*δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους*), tj. argumentów. W pewnym sensie więc Arystoteles definiuje retorykę podobnie jak Platon, tj. podkreśla jej racjonalny element. Można wszakże znaleźć u niego także jej drugi aspekt, ten, do którego odwoływali się zwłaszcza sofisci, tj. wywieranie efektu wiarygodności. Toteż w innym miejscu definiuje retorykę następująco:

Ἔστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

Retoryka będzie zatem możliwością dostrzegania tego, co przekonywające w każdej podejmowanej kwestii.

<sup>7</sup> Platon, *Gorgiasz* 465a. Por. *Teajtet* 201; *Polityk* 304d.

<sup>8</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1356a 30-31: ἐστὶ γὰρ μὲρίον τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα.

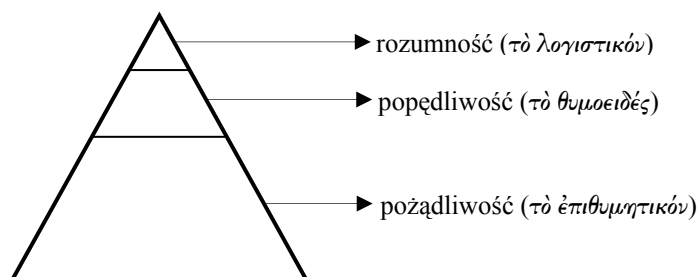
Tym samym przenosi akcent z rozumu na wiarę. Obaj filozofowie – Platon i Arystoteles – zdają sobie sprawę, że uwagę słuchacza w równym stopniu można prowadzić za pomocą racjonalnych argumentów, jak i za pomocą ułudy podanej jako prawdopodobieństwo. To od retora i jego celów zależy, którym z instrumentów będzie się posługiwał. Jednakże obaj filozofowie dodadzą, że na to, co moglibyśmy nazwać aktem retorycznym, składają się trzy elementy, w których znaczną rolę odgrywa także słuchacz (poza mową i mową), i to rodzaj słuchacza określa rodzaj mowy, czy – by użyć porównania z zakresu agronomii – to od klasy i właściwości gleby zależy, co się na niej przyjmie.

Aby zrozumieć specyfikę ujęcia retoryki przez filozofię klasyczną, trzeba także powiedzieć, w jaki sposób filozofowie postrzegają dwa spośród trzech elementów aktu retorycznego, a więc: medium, które stanowi mowa, oraz osobowość słuchacza, tj. – by użyć archaizmu – duszę.

### 3

Oba wspomniane elementy podkreślone zostały w definicji sformułowanej przez Platona.

Zacznijmy od duszy. Najkrócej rzecz ujmując, można powiedzieć, że filozofowie klasycyści zgodni są co do tego, że dusza, tj. czynnik ruchu, tudzież czynnik formujący ciało, posiada trzy władze oraz cztery cnoty. Strukturę psychiki ludzkiej można przedstawić w postaci następującego wykresu:



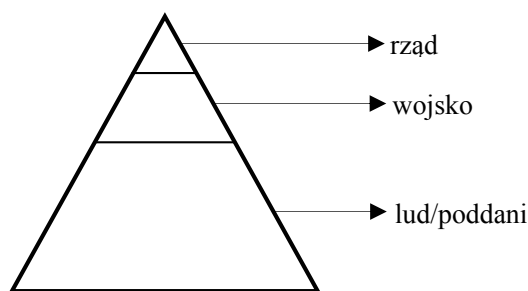
Schemat ten wywodzi się z filozofii pitagorejskiej, akcentującej opozycję jedna górującego nad wielością (tu symbolizowaną przez podstawę trójkąta) oraz tego, co niecielesne, nad materią. Najwyższa władza duszy (jak widzimy, schemat zakłada hierarchię) określana jest zazwyczaj przez filozofów jako władza rozumowa, czy – z łacińska mówiąc – racjonalna, która odwołuje się do argumentacji, kategorii prawdy i fałszu. Władza niższa to władza popędliwa, związana z ambicją, poczuciem honoru i zniewagi. Władza najniższa, zwana pożądliwą, związana jest z odczuwaniem (raczej niż rozumieniem) przyjemno-

ści i przykrości oraz tym wszystkim, co wiąże się z cielesnością. Pożądliwość jest zarazem przeciwstawna względem rozumności, która najmniej ma do czynienia z ciałem, a najwięcej ze światem intelektualnym. Podsumowując krócej i prościej – na psychikę ludzką, zdaniem filozofów klasycznych, składają się: rozum, emocje i pożądania.

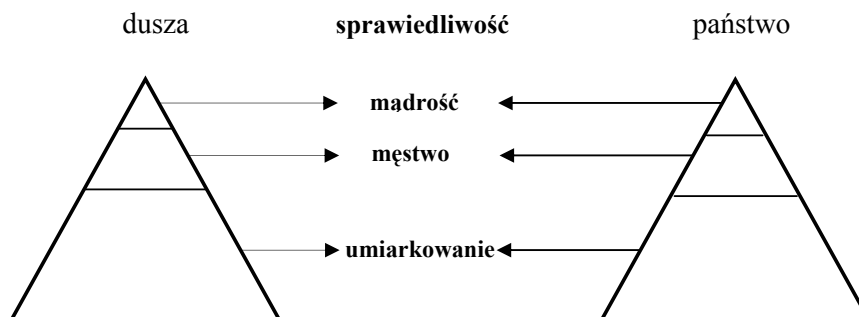
Wzorcowa, w pełni rozwinięta psychika, posiada cztery cnoty, czyli stany doskonałości: mądrość (cnotę władzy rozumowej), męstwo (cnotę władzy popędliwej), umiarkowanie (cnotę władzy pożądliwej). W sytuacji kiedy każda z władz robi to, co do niej należy, tzn. intelekt zajmuje się rozumowaniem, popędliwość jest z nim zharmonizowana, nie ulega lękom i szałowi, a pożądliwość jest trzymana w ryzach, wówczas cała dusza jest duszą sprawiedliwą, a sprawiedliwość staje się jej cnotą ostateczną i świadczy o doskonałości duszy.

Przenikliwość filozofów klasycznych pozwoliła im dostrzec paralelność struktury duszy i jej władz względem struktury państwa oraz ustrojów politycznych, z czego notabene wyciągnięto wniosek, że dobre jest takie państwo, które odpowiada strukturalnie duszy jego obywatela, czy – mówiąc prościej – każdemu żyje się najlepiej w ustroju, z którego konstytucją się zgadza. Przy czym z założenia, że najlepsza dusza ma strukturę monarchiczną (tj. władza w niej jeden najlepszy element), wyciągnięto już nie relatywny wniosek, że najlepszym ustrojem państwowym będzie monarchia lub arystokracja zgodnych i najlepszych obywateli.

Podobnie jak duszę, tak i państwo można podzielić na trzy części:



z których każda, tak jak w przypadku duszy, winna dążyć do doskonałości, tzn. rządzący powinni być mądrzy, wojskowi – mężni, a poddani – umiarkowani w korzystaniu z dóbr materialnych. Państwo takie będzie też sprawiedliwe.



Tak się przedstawia schemat zarówno doskonałej duszy, jak i państwa. Ustrojem, który obrazuje, jest monarchia, ewentualnie arystokracja. Jednak zależnie od usytuowania władzy generalnej schemat będzie wyglądał inaczej. Np. junty wojskowe czy ustroje oparte na honorze (zwane timokracjami) będą rolę nadrzędną przydawać popędliwej władzy duszy, a w państwie – rycerstwu czy wojsku, zaś demokracje – ludowi. Demokracja będzie zarazem przeciwieństwem ustroju najlepszego, bowiem włądzać w niej będzie to, co podatne raczej na wielorakie przyjemności i konsumpcję niż na rozum i wiedzę. Zarazem niewykształcony ogół będzie tu dominował – dzięki zasadzie większości – nad grupą najmniej licznych acz wykształconych.

#### 4

W ten sposób dochodzimy do retoryki. Bowiem widać wyraźnie, że – w ramach powyższego układu – o ile chce się przekonać obywateli demokracji, należy się odwoływać nie do logiki i wiedzy, lecz do wyobrażeń, i rozbudzać pragnienia (co można zaobserwować na poziomie współczesnej retoryki reklamy). Jeżeli z kolei chce się przekonywać arystokratów, tj. tych, którzy dysponując czasem wolnym poświęcają go na edukację (tak siebie, jak i obywateli)<sup>9</sup>, to należy posługiwać się argumentami i dbać o wysoką formę wypowiedzi. Także obszar pojęć, do których odwołuje się retor, będzie w każdym przypadku inny – np. kierując się do obywateli państw demokratycznych, powinien akcentować takie kwestie, jak równouprawnienie, swobody seksualne, prawa zwierząt, wolność,

<sup>9</sup> To jest – co akcentuje Arystoteles zwł. w I księdze *Polityki* – filozofię i politykę. Por. *Retoryka* 1365b 31-37: ἔστιν δὲ δημοκρατία μὲν πολιτεία ἐν ἣ κλήρω διανέμονται τὰς ἀρχάς, (...) ἀριστοκρατία δὲ ἐν ἣ κατὰ τὴν παιδείαν. παιδείαν δὲ λήγω τὴν ὑπὸ τοῦ νόμου κειμένην. οἱ γὰρ ἐμμεμενηκότες ἐν τοῖς νομίμοις ἐν τῇ ἀριστοκρατίᾳ ἄρχουσιν. ἀνάγκη δὲ τοῦτους φαίνεσθαι ἀρίστους, ὅθεν καὶ τοῦνομα εἰληφεν τοῦτο – „Demokracja jest ustrojem, w którym urzędy rozdziela się za pomocą losowania. (...) W arystokracji zaś – wedle wykształcenia. Mówię o wykształceniu ugruntowanym pod wpływem prawa. Bowiem ci, którzy dochowują wierności zasadom, rządzą w arystokracji. Ci zaś muszą jawić się jako najlepsi. Stąd też wywodzi się ta nazwa”.

tolerancja, czy gloryfikować „społeczeństwo obywatelskie”, natomiast w ustrojach opartych na dominacji środkowej części duszy i państwa – mówić o honorze, czci, odwoływać się do pamięci o wielkich czynach wybitnych jednostek; w arystokracjach zaś będzie retor sięgał po zespół pojęć, które w demokracji nie przysporzyłyby mu zwolenników – tj. do zasad, form, samoograniczenia, pracy nad sobą, ascezy, obowiązku, poświęcenia dla idei itd., generalnie wszystkiego, co *demos* uznaje za bezużyteczne i nieprzyjemne.

Możemy teraz powrócić do Arystotelesa. W *Retoryce* znajdujemy dwie ważne wypowiedzi:

Największą i naczelną ze wszystkich spraw dotyczących władzy przekonywania i obradowania w sposób piękny jest [umiejętność] ujmowania wszystkich ustrojów i właściwych im obyczajów, praw zwyczajowych oraz rozróżniania korzyści. Wszyscy są bowiem przekonywani przez korzyść, a korzyść przynosi to, co sprzyja utrzymywaniu ustroju politycznego. A jeszcze – orzeczenie naczelnika stanowi o czynnikach dominujących [w państwie], które dzielą się zależnie od ustrojów. Ile bowiem jest ustrojów, tyleż samo jest i czynników naczelnych. Są zaś cztery ustroje: demokracja, oligarchia, arystokracja, monarchia (Arystoteles, *Retoryka* 1365b 21-29)<sup>10</sup>.

Jest więc oczywiste, że należy rozróżnić usposobienia, obyczaje i korzyści każdego [z ustrojów] ze względu na jego cel, gdyż [decyzje] podejmują ze względu na cel, ku któremu się kierują. Skoro zaś przekonania powstają nie tylko za sprawą wywodu opartego na dowodzeniu, ale i na charakterze [mówcy], trzeba by nam mieć także charakter odpowiedni dla każdego z ustrojów. Bowiem to charakter każdego z nich jest, z konieczności, dla każdego czynnikiem przekonywającym (Arystoteles, *Retoryka* 1366a 6-14)<sup>11</sup>.

Zwróćmy przy okazji uwagę, że filozofia klasyczna, w odróżnieniu od dyskursów nam współczesnych, traktuje z powagą i namysłem wszystkie ustroje polityczne, a nie jedynie najgorszy z nich – demokrację<sup>12</sup>, podobnie jak zwraca uwagę na różne typy osobowości. Zgodnie z zaleceniami Arystotelesa i Platona (zwłaszcza przedstawionymi w *Fajdrosie* i *Państwie*) – dobry mówca będzie dopasowywał argumentację i środki retoryczne do ustroju politycznego, do któ-

<sup>10</sup> Μέγιστον δὲ καὶ κυριώτατον ἅπαντων πρὸς τὸ δύνασθαι πείθειν καὶ καλῶς συμβουλεύειν (τὸ) τὰς πολιτείας ἀπάσας λαβεῖν καὶ τὰ ἐκάστης ἦθη καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα διελεῖν. πείθονται γὰρ ἅπαντες τῇ συμφέροντι, συμφέρεται δὲ τὸ σῶζον τὴν πολιτείαν. ἔτι δὲ κυρία μὲν ἐστὶν ἡ τοῦ κυρίου ἀπόφανσις, τὰ δὲ κύρια διήρηται κατὰ τὰς πολιτείας. ὅσαι γὰρ αὖ πολιτεῖαι, τοσαῦτα καὶ τὰ κύρια ἐστὶν. εἰσὶν δὲ πολιτεῖαι τέτταρες, δημοκρατία, ὀλιγαρχία, ἀριστοκρατία, μοναρχία.

<sup>11</sup> δῆλον οὖν ὅτι τὰ πρὸς τὸ τέλος ἐκάστης ἦθη καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα διαιρετόν, εἴπερ αἰροῦνται πρὸς τοῦτο ἐπαναφέροντες. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον αἱ πίστεις γίνονται δι' ἀποδεικτικῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ δι' ἠθικῶν (...), δεῖο ἂν τὰ ἦθη τῶν πολιτειῶν ἐκάστης ἔχειν ἡμᾶς. τὸ μὲν γὰρ ἐκάστης ἦθος πιθανιώτατον ἀνάγκη πρὸς ἐκάστην εἶναι. Por. Platon, *Gorgiasz* 513a.

<sup>12</sup> Za gorszą od demokracji uznaje się jedynie tyranie, która jednak, ściśle rzecz ujmując, nie jest ustrojem politycznym, lecz jego zaprzeczeniem.



rego obywateli się zwraca. Nie ma sensu odwoływać się do równouprawnienia i powszechnej wolności słowa w arystokracjach, jak i przekonywać obywateli demokracji wspominając im o hierarchii czy różnicach klasowych. Spostrzeżenia te wynikają wprost z przedstawionego modelu paralelności między strukturą państwa i psychiką obywatela.

Ujmując rzecz jeszcze inaczej, możemy tę postawę określić jako *realizm retoryczny*, tj. pogląd oparty na założeniu, że sfera psychiczna, jak i polityczna, to pewnego rodzaju świat (tj. całość elementów uporządkowanych), a retor, chcąc być zrozumiany i móc nań oddziaływać, powinien być realistą – tzn. odwoływać się do elementów w danym świecie rzeczywistych. Np. jeżeli ktoś twierdzi, że istnieją różnice klasowe, to zakłada istnienie porządku klas i mówienie mu o równości jest sprzeczne z tym, co uznaje za rzeczywistość, będzie więc z konieczności odrzucone jako irracjonalne i bezsensowne.

## 5

Przyjrzyjmy się teraz drugiemu elementowi obecnemu w obydwu wspomnianych definicjach retoryki Platona i Arystotelesa. Platon pisał, że środkiem retoryki, który oddziałuje na psychikę, jest *logos* (co tłumaczyłem jako „mowa”), natomiast Arystoteles nazwał retorykę „antystrofą”, tj. przeciwstawnym dopełnieniem, dialektyki. Mówiąc o dialektyce, wplótł tym samym w swoją definicję *logos*, bowiem dialektyka to właśnie sztuka mówienia (gr. *dialexis*) – oddziaływania przez *logos* (gr. *dia-logos*). W pewnym sensie więc definicja Platońska wiąże retorykę z dialektyką, skoro retoryka ma prowadzić duszę przez *logos*.

Pamiętamy, że najwyższa władza duszy ludzkiej określona została przez Greków jako *to logistikon*, co można przetłumaczyć, jako „czynnik rozumowy”. *Logos* jest więc rozumem (łac. *ratio*) czy racjonalnością<sup>13</sup>, która może zostać wyrażona w mowie (łac. *oratio*) w postaci wywodu, a więc ciągu elementów znaczących powiązanych sensownie. Toteż greckie słowo *logos* posiada głównie te dwa znaczenia, tj. rozumu oraz jego wykładanej treści, wywodu, na który składają się słowa (gr. *remata*) i nazwy (gr. *onomata*)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1139a 14-15: τὸ λογιστικὸν ἐστὶν ἐν τι μέρει τοῦ λόγου ἔχοντος, tj. „czynnik rozumowy jest obecny w jakiejś części posiadającej rozum”.

<sup>14</sup> Wedle innej typologii, przedstawionej m.in. w Platońskim *Sofiscie* 262a, będą to rzeczowniki (*onomata*) i czasowniki (*remata*). Stąd definiuje się tu *logos* jako powiązanie czy zestawienie owych form (259e 5-6: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν). Por. definicję „słowa” zawartą w bizantyjskim leksykonie *Suda*: Ῥῆμα· ῥῆμα λέγεται ἢ ἀπλῶς ῥηματική φωνή, tj. „Słowo – pojedynczo wyrzeczony dźwięk”.

Tę intrygującą dwuznaczność *logosu* dostrzeżono dość dawno (widać ją u Platona i Arystotelesa<sup>15</sup>, a niektórzy doszukiwali się jej już u Homera<sup>16</sup>). Wywód retoryczny porównywano czy to do potoków wypływających z ust retora<sup>17</sup>, czy też nasion rozsiewanych przez rolnika. Od pewnego momentu zresztą rozróżnienie to utrzymało się w teorii retoryki, aby przybrać postać terminów technicznych: *logosu* „wewnętrznego” (*logos endiathetos*) i *logosu* „wykładanego” (*logos prophorikos*). Np. Plutarch, kapłan Apollona, pisał:

Są dwa *logosy*, jeden – wewnętrzny władca (*ἐνδιάθετος ἡγεμόνος*), dar Hermesa, drugi – towarzyszący służący w wykładzie (*ἐν προφορῶν*). (...) Celem [naszych działań] jest przyjaźń *logosu* wewnętrznego i wykładanego (Plutarch, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 777 b10-c3).

Tak samo ujmował tę kwestię aleksandryjski imiennik starożytnego apologety *logosu*, Heraklita. Zastanawiając się, dlaczego w utworach Homera w dwojaki sposób czci się boga *logosu* – Hermesa, odpowiadał, że wynika to z faktu, iż:

*logos* jest dwojaki. Filozofowie jeden z nich określają jako „wewnętrzny” (*ἐνδιάθετος*), a drugi „wykładany” (*προφορικός*). Pierwszy jest więc wewnątrz przekazicielem rozumowań (*λογισμοί*), drugi zaś porusza serca (Heraklit z Aleksandrii, *Allegoriae Homericae* 72, 14-16)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> „Dowód nie jest ze względu na *logos* zewnętrzny, lecz względem [*logosu*] w duszy” (Arystoteles, *Analytica posteriora* 76b 24-25: οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἢ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ).

<sup>16</sup> Jak wynika z tekstu scholiów do *Iliady*, już Homerowi przypisywano alegoryczne odmalowywanie obu *logosów*. W tzw. *D-scholiach*, w komentarzu dotyczącym wersów 385-387 księgi V *Iliady*, przedstawiających Aresa, który został skrepowany przez dwóch braci – Efiatesa i Otosa – mowa jest o różnych odczytaniach słów Homera. Zaznacza się przy tym: „lepiej jednak [przyjąć], że chce filozofować za pomocą tego poetyckiego fragmentu, jak i poprzez całą poezję. Aressem nazywa więc popęd, zaś Otosem i Efiatesem *logosy* [czynne] w kulturze (*ἐν παιδείᾳ*). Jeden z tych *logosów* czerpie ruch z nauki i nauczania, drugi, odmienny, jest wewnętrzny i z natury łączy się z ludźmi. Pierwszy nazwał więc (...) Otosem (...), drugi Efiatesem. (...) Mówi, że przez nich obu został spętany Ares, tj. popęd, i przez długi czas nękany – ponieważ *logosy* [czynne] w kulturze wychowują (*ἐκπαιδεύω*) i wyuczają ludzi, jak okiełznać namiętność i pożądanie, w szczególności zaś trzeba [kiełznać] popęd” (*Scholia D in Iliadem*, ed. H. van Thiel, E 385, 28-39). Tekst *scholiów* wedle moje wiedzy nie został jeszcze wydany w postaci książkowej, jest jednak opublikowany, wraz z całym aparatem, w postaci elektronicznej: [http://kups.uni-koeln.de/volltexte/2006/1810/pdf/Scholia\\_D\\_Gesamt.pdf](http://kups.uni-koeln.de/volltexte/2006/1810/pdf/Scholia_D_Gesamt.pdf).

<sup>17</sup> „Potok *logosów*, który wytryska na zewnątrz (*τὸ λόγων νῆμα ἔξω ῥέον*) i służy rozsądku to najpiękniejszy i najlepszy ze wszystkich potoków” (Platon, *Timajos* 75e\_3-5) „Strumień (*ῥεῦμα*) płynący (...) przez usta wraz z głosem nazywa się właśnie *logosem*” (*Sofista* 263e\_7-8). Zob. też hasło „Retoryka” w *Etymologicum Gudianum*: „Obfite wypływanie mowy” (*Ῥητορικὴ, διὰ τὸ ῥεῖν τὸν λόγον ἀφθόνως*).

<sup>18</sup> Por. tamże, 72, 4: Hermes jako *ὁ ἔμφρων λόγος*. Zob. też uwagi o dwojakim *logosie* w *Didakalikos* (IV, 2-3) Albinosa/Alkinoosa.

Retoryka przenika się tu ze sferą mityczną, religijną, co w dawnych czasach nie budziło zdziwienia, bowiem filozofowie patrzyli na świat z niezbędnego dla teoretyzowania (tj. „oglądania”) dystansu i ujmowali go jako spójną, złożoną co prawda z rozmaitych elementów, ale zawsze – całość, w której poszczególne płaszczyzny – religijne, polityczne czy antropologiczne przenikały się nawzajem. Zresztą takie pojmowanie retoryki nie jest tylko własnością Greków. Można je także odnaleźć u aleksandryjskiego Żyda, Filona, który określał *logos* jako pochodzący od Boga, wręcz jako syna Bożego, wedle którego został ukształtowany świat. W *Żywocie Mojżesza* Filon odnotował:

Dwojaki jest *logos*, zarówno we wszechrzeczy, jak i w naturze człowieka. (...) W człowieku obecny jest [*logos*] wewnętrzny, drugi zaś – wykładany; <pierwszy> jakby jakieś źródło, drugi zaś – powstały, płynie z niego” (Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis* II 127, 2-7)<sup>19</sup>.

W kontekście uwag o dwojakim *logosie* nie można nie wspomnieć także o ujęciu prezentowanym przez chrześcijan. W znanym nam wszystkim prologu *Ewangelii św. Jana* czytamy:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν...

W początku był rozum, i rozum był u Boga, i Bogiem był rozum. Ten był w początku u Boga. Wszystko przez niego powstało, i bez niego nie powstało ani jedno, które powstało...

Na marginesie zauważmy, że zdanie pierwsze, zawierające równie wieloznaczne słowo, co *logos* – mianowicie *arche* – można także tłumaczyć: „U władzy był rozum i rozum był [zwrócony] ku Bogu...”, co dobrze opisuje strukturę zarówno doskonałej duszy (w której włada rozum), jak i doskonałego państwa. Podobnie jak słowo *logos*, także *arche* ma dwa równoległe znaczenia: „początku” oraz (jak np. w słowie „mon-archia”) „władzy”.

Wróćmy jednak do rozróżnienia dotyczącego kluczowego dla retoryki pojęcia *logosu*, jego dwóch ujęć – jako rozumu oraz treści rozumowej, tj. mowy. O żywotności tego rozróżnienia świadczy fakt, że jeszcze w VIII-wiecznym dziele, perle bizantyjskiej teologii<sup>20</sup>, Jan Damasceński uznał za stosowne poświęcić mu cały artykuł, zatytułowany *O logosie wewnętrznym i wykładanym*, w którym pisał:

<sup>19</sup> Por. Filon z Aleksandrii, *De vita Mosis* II, 129, 2-3 oraz *De specialibus legibus* IV, 69, 5-6 i *De gigantibus* 52; zob. też Porfiriusz, *Quaestiones Homericae ad Odysseam* V, 182, 19-21 (= *Scholia ad Odysseam (scholia vetera)* V, 182, 33-35).

<sup>20</sup> *Gruntowny wykład słusznej wiary* (Ἐκδοσις ἀκριβοῦς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, łac. *Expositio fidei*).

Dokonuje się rozróżnienia rozumności (τὸ λογικὸν) duszy na *logos* wewnętrzny oraz na wykładany. Jest zaś *logos* wewnętrzny poruszeniem duszy powstającym w bezdźwięcznym rozumowaniu. Stąd często gdy milczymy, cały rozum nakierowujemy na siebie, także w snach sobie rozumiemy. Pod tym względem jesteśmy wszyscy wyjątkowo rozumni. Bowiem i niemni z urodzenia czy pozbawieni głosu w wyniku jakiejś choroby bądź przypadłości, niemniej są rozumni. Natomiast *logos* wykładany w dźwięku jest też czynny w rozmowach, tj. *logos* wykładany przez język i usta – dlatego mówi się „wygłaszany”. Jest zaś posłańcem myśli. Podług tego mówimy też [o ludziach:] „gadatliwi” (Jan Damasceński, *Expositio fidei* 35)<sup>21</sup>.

Ten wschodni Ojciec Kościoła, pisząc już z perspektywy chrześcijańskiej, nazywa *logos* wygłaszany posłańcem czy aniołem myśli (ἄγγελος νοήματος). Tym samym odwołuje się do klasycznego ujęcia *logosu*, jako związanego z posłańcem bogów – Hermesem, którego imię przemilcza. Znaczniejsze innowacje obserwujemy jednak w zachodniej tradycji chrześcijańskiej, która – zapewne chcąc być wierną Sokratejskiemu przekonaniu o związku *logosu* z prawdą – przetłumaczyła *logos* jako *verbum* (po polsku: „słowo”), co wypukliło jego werbalny odcień, zatraciło jednak doniosły fakt uznania Syna Bożego za Rozum, a chrześcijaństwa za religię kultuwującą racjonalność. Co było oczywiste dla Greków, greckojęzycznych Żydów i Syryjczyków, stało się niezrozumiałe dla Rzymian. Chłodna i przejrzysta woda greckich źródeł stawała się z czasem coraz bardziej mętna, a jej niezrozumienie musiał rekompensować akt wiary budowany na emocjach i pragnieniach.

Retor, filozof i męczennik z II w. – Justyn – napisał w swojej *Apologii* chrześcijaństwa słowa, które dla współczesnych wrogów i obrońców Kościoła Rzymskiego są jedynie zabytkiem retoryki kościelnej:

Ci, którzy wiedli życie z rozumem (μετὰ λόγου), są chrześcijanami – choćby i uchodzili za ateistów – jak wśród Greków Sokrates i Heraklit oraz im podobni (Justyn Męczennik, *Apologia* 46, 3, 1-3)<sup>22</sup>.

Justyn wskazywał na uniwersalność kultu *logosu*, bowiem racjonalność stanowi najwyższą z władz w każdym poszczególnym człowieku, jak i w świecie jako takim, który jest przez nią organizowany<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Πάλιν δὲ διαιρείται τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸν ἐνδιάθετον λόγον καὶ εἰς τὸν προφορικόν. Ἔστι δὲ ἐνδιάθετος μὲν λόγος κίνημα ψυχῆς ἐν τῇ διαλογιστικῇ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως, ὅθεν πολλὰκις σιωπῶντες λόγον ὄλον παρ' ἑαυτοῖς διεξερχόμεθα καὶ ἐν τοῖς ὀνείροις διαλεγόμεθα. Κατὰ τοῦτο δὲ μάλιστα λογικοὶ πάντες ἐσμέν, καὶ γὰρ οἱ ἐκ γεννητῆς κωφοὶ ἢ καὶ οἱ διὰ τι νόσημα ἢ πάθος τὴν φωνὴν ἀποβαλόντες οὐδὲν ἤπτον λογικοὶ εἰσιν. Ὁ δὲ προφορικὸς λόγος ἐν τῇ φωνῇ καὶ ταῖς διαλέκτοις τὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἤγουν ὁ διὰ γλίσσης καὶ στόματος προφερόμενος λόγος, διὸ καὶ προφορικὸς λέγεται. Ἔστι δὲ ἄγγελος νοήματος. Κατὰ τοῦτο καὶ λαλητικοὶ λεγόμεθα. Por. z sentencją o słowie (ῥήμα) w ustach i w sercu, przytaczaną przez św. Pawła (Rz 10, 8, Ἐγγύς σου τὸ ῥήμά ἐστιν, ἐν τῇ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου) za *Księgą Powtórzonego Prawa*, 30,14.

<sup>22</sup> οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κὰν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.

<sup>23</sup> Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, np. II, 24, 30.

Niewykluczone zresztą, że ten entuzjasta greckiej filozofii przeczytał kiedyś u Platona pewne zdanie, z którym zgodziłby się i Jan Ewangelista. Otóż w dialogu *Sofista* czytamy o ludziach, którzy utrzymują, że wszystko, tj. „wszelkie zwierzęta śmiertelne i rośliny, które to rodzą się na ziemi z nasion i korzeni, i te w ziemi, ciała nieożywione, które wchodzą w reakcje, topliwe i nietopliwe (...) powstają, wcześniej nie istniejąc, wykonane przez Boga”<sup>24</sup> „z rozumem (μετὰ λόγου) oraz bożą wiedzą pochodzącą od Boga”<sup>25</sup>.

Niemal identyczne sformułowania, co u Platona, Jana i Justyna, możemy odnaleźć w pismach kapłana boga Apollona – Plutarcha z Cheronei, którego zdaniem wszystkie religie, pod różnymi postaciami czczą „jeden porządkujący świat rozum (*logos*)”<sup>26</sup>.

## 6

Uwagi te pozornie tylko ograniczają nas do teologii. Faktycznie jednak dotyczą retoryki, a zwłaszcza jej medium – mowy. Zauważmy, że w dobrym ustroju mowa retoryczna będzie w pełni racjonalna, a więc rozum będzie stanowił jej zasadę dominującą i regulującą. W przytoczonych wyżej słowach Justyna można usłyszeć echo zdań, które zachowały się także w *Polityce* Arystotelesa:

Jasne, że człowiek to zwierzę polityczne, bardziej niż wszelka pszczoła i wszelki zwierzę stadny. Natura bowiem nie czyni nic na próżno, a ze zwierząt jedyny człowiek posiada *logos*. (...) *logos* zaś jest [potrzebny] do przedstawiania tego, co korzystne i szkodliwe, jak też prawe i nieprawe” (Arystoteles, *Polityka* 1253a 7-15)<sup>27</sup>.

Z podobnych uwag wyciągnął zresztą Arystoteles wniosek w *Etyce Nikomachejskiej*. Píše tam, że racjonalność jest w człowieku czynnikiem boskim<sup>28</sup>,

<sup>24</sup> Platon, *Sofista* 265c 1-5: Ζῆρα δὴ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σίματα τηκτά καὶ ἄτηκτα, μὴν ἄλλου τινος ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ἕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ἔντα.

<sup>25</sup> Cała wypowiedź brzmi: „Czy rodzi je przyroda z automatycznej przyczyny, bez przyrodzonej przemyślności, czy też z rozumem (μετὰ λόγου) oraz bożą wiedzą pochodzącą od Boga?” (265c7-9: Τὴν φύσιν αὐτὰ γενῆαν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἀνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;).

<sup>26</sup> Plutarch, *De Iside et Osiride* 377e10–378a5: τοὺς χρωμένους αὐτοῖς καὶ δωρουμένους ἡμῶν καὶ παρέχοντας ἀέναα καὶ διαρκή θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέροις παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἑλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὅσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων ἕτεραι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γηγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι, καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοι μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τρανοτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὀδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως.

<sup>27</sup> πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῆρον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῆρου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσιν ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων (...). ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῇ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον.

<sup>28</sup> Por. zwłaszcza 1168-1178.

a co za tym idzie, w państwie „nie pozwolimy władać człowiekowi, ale *logosowi*”<sup>29</sup>. Nie dość więc, że Arystoteles uznaje *logos* za fundament człowieczeństwa, to jeszcze uwypukla jego znaczenie polityczne, jako tego, co wiąże się z określaniem podstawowych dla społeczeństwa wartości. Podobną rolę pełni także sztuka retoryczna, bowiem jej rolą prawdziwą jest nie tyle schlebianie gustom, co ich regulowanie poprzez stałe przypominanie o wartościach najwyższych, a więc poprzez kulturę. Toteż nie dziwi nas, że Platon, formułując definicję kultury czy też kształcenia – jak można tłumaczyć grecki termin *paideia* – pisał:

Kształcenie (*παίδεια*) jest to pociąganie i prowadzenie dzieci (*παῖδες*) ku poprawnemu rozumowi (*λόγος ὀρθός*) głoszonemu pod kuratelą prawa, co do którego także najprzystwoitsi i najśędziwsi zgadzają się pod wpływem doświadczenia, że istotnie jest słuszny (Platon, *Prawa* 659d 1-4)<sup>30</sup>.

## 7

Chciałbym teraz zarysować dwie doniosłe konsekwencje, które płyną z przedstawionych wyżej rozróżnień i definicji retoryki.

Po pierwsze, jeżeli uświadomimy sobie, że *logos* oznacza nie tylko wywód, lecz i władzę rozumową, ubogacone zostanie nasze rozumienie definicji retoryki sformułowanej przez Platona, tj. „sztuki prowadzenia dusz przez *logosy*”. Przez retorykę będziemy więc rozumieć już nie tylko wpływanie na słuchaczy za pomocą mowy, lecz także umiejętność właściwego regulowania duszy, czy dusz, za pomocą rozumu – tym samym retoryka zyska wymiar zarówno interpersonalny, kiedy to mówca zwraca się do innych, jak i osobisty, kiedy w swoim wnętrzu dokonuje procesu racjonalizacji, tj. rozumowania i rozumienia. Pozostaje to także w zgodzie z innym znanym twierdzeniem Platona, że „moc *logosu* polega na prowadzeniu dusz (*ψυχαγωγία*)”<sup>31</sup>. Zarazem właściwe posługiwanie się sztuką retoryczną będzie odwzorowaniem czy przypominaniem – tak na poziomie publicznym, jak i wewnętrznym – konstytucji czy ustroju doskonałego, w którym rolę dominującego czynnika motywującego odgrywa rozumność.

Drugi wniosek wydaje się jeszcze dalej idący. Zauważmy bowiem, że rola mówcy, tj. tego, który posługuje się *logosem* i wywodzi *logos* słuchaczom, sta-

<sup>29</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1134a 35: διὸ οὐκ ἔοικεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον. Por. z uwagami w Platońskim *Gorgiaszu* (513a), że człowiek upodabnia się do rządu państwa.

<sup>30</sup> *παίδεια μὲν ἐστὶ ἡ παιδῶν ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι’ ἐμπειρίαν συνδεδογημένον ὡς ὄντως ὀρθὸς ἐστίν.*

<sup>31</sup> Platon, *Fajdros* 271c 10.

je się naśladownictwem aktu boskiego<sup>32</sup>, a tym samym retoryka zyskuje wymiar teologiczny. Innymi słowy – wywód prezentowany przez retora jest odpowiednikiem wywodzenia świata przez Boga, u którego był *logos*, przez który wszystko się stało.

## 8

Chciałbym teraz podsumować moje uwagi, lecz wpierw się usprawiedliwię. Odnosiłem się głównie do filozofów i ujęć retoryki właściwych dla epoki antyku, jednakże nie chciałem zostać rozumiany „historycznie”. Przez sformułowania „antyk” czy „filozofowie klasyczni” możemy rozumieć pewien stan umysłu, który pozwala na ogląd z perspektywy pozaczasowej i ahisterycznej. Takie podejście prezentują zwłaszcza dawni filozofowie, toteż chcąc zrozumieć ich ujęcie retoryki, trzeba próbować uchwycić to, co uniwersalne i formalne w ich spostrzeżeniach. Dzięki temu formuły przez nich wypowiedzane można odnosić tak do czasów minionych, jak i obecnych. Cenne jest zwłaszcza to, że uwagi te formułowano w czasach, kiedy demokracji nie przyjmowano za oczywistość i potrafiło ją poważnie krytykować, co raczej wzmacniało jej instytucje, niż jej szkodziło.

Podobnie jak w demokratycznych Atenach, także obecnie mamy do czynienia z dwiema grupami ludzi, które korzystają z miana retorów. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby nazwać ich tak samo, jak wówczas, tzn. sofistami i filozofami. Pamiętamy, że Sokrates przedstawiał się nie tylko jako filolog<sup>33</sup>, lecz także jako retor, przez co rozumiał nie tyle manipulację słowem, która – co krytykował Arystofanes w *Chmurach*<sup>34</sup> – miała na celu wygrywanie procesów sądowych czy retoryczny popis, lecz poszukiwanie prawdy za pomocą racjonalnej wymowy. Jednakże Platon wskazuje także na retora w pełnym tego słowa znaczeniu, a ten powinien pod pewnymi względami przewyższać filozofa, tzn. posługiwać się wymową dla atrakcyjnego przekazywania rzetelnej wiedzy, którą posiadał. Kogoś takiego można by nazwać wręcz prawodawcą, gdyż racjonalizuje i relacjonuje prawdy, które nie podlegając kwestionowaniu, zmuszają – dzięki logice – do dobrowolnego ich przyjęcia przez każdego, kto także kieruje się rozumem. Oczywiście jest to ideał i nawet Sokrates mu nie dorównywał. Jednakże z faktu, że nawet najmądrzejszy z ludzi nie posiadał wiedzy ostatecznej, nie wynika, abyśmy nie mieli owego ideału stawiać sobie przed oczami, zwłaszcza kiedy odwołujemy się do retoryki. Podobnie jak z faktu, że

<sup>32</sup> Por. Platon, *Kratylos* 425a; *Państwo* 396d i n.

<sup>33</sup> Platon, *Fajdros* 236e 5.

<sup>34</sup> Por. także *Ptaki* 1553-1555: Πρὸς δὲ τοῖς Σκιάποσιν λίμνη τις ἔσται, ἄλλουτος οὐ ψυχραγωγῆι Σωκράτης.

nie potrafimy odtworzyć idealnego kąta prostego, nie wynika, że należy potępić architekturę i przestać budować.

Retor świadom swojej roli, zwłaszcza jeżeli przyznaje się do racjonalnego i chrześcijańskiego dziedzictwa, powinien być szczególnie odpowiedzialny za to, co mówi, bowiem jego działalność jest odbiciem boskiego aktu kreacji, a jego mowa ma siłę prowadzenia dusz słuchaczy, zaszczepiania im ideałów i porządkowania wedle zasad, które przekazuje, podobnie jak boski *logos*, przez który Bóg obdarza świat racjonalnymi prawami.

Retor, zwłaszcza jeżeli przemawia w państwie demokratycznym, jest tym bardziej odpowiedzialny, bowiem ma świadomość, że jego słuchacze nie dysponują wystarczającą ilością czasu wolnego, aby samemu dojść do wiedzy, którą się dzieli, a tym samym opierają się na wierze, którą rozbudza. Wiarę tę może jeszcze wzmacniać albo wygaszać, i tylko od jego woli zależy, którą drogą podąży. Modne niedawno pseudo-filozofie, określane zbiorczo jako postmodernizm, są współczesnym przykładem sofistyki, która prędko unosząc swych odbiorców na wyżyny warsztatu retorycznego, równie szybko ich strąca, zaszczepiając przekonanie, że każda prawda może zostać zakwestionowana, a każdy sens zdekonstruowany. Efektem tak uprawianej retoryki są rzesze tych, którzy ulegli jej czarowi i uwierzyli, że prawda, ta prawda, której poszukiwał Sokrates i filozofowie klasycy, jest jedynie subiektywnym konstruktem czy co najwyżej grą językową, dyskursem właściwym jakiejś grupie.

Jeżeli odrzuci się ideały i wiarę w wartości absolutne, retoryka pozostanie jedynie sztuką uprawianą dla niej samej, narzędziem, w obsłudze którego będziemy się doskonalić. Przypominać będzie fechtunek szablą, za pomocą której potrafimy zabić, ale najwyższym celem będzie tu co najwyżej rabunek czy pojedynek, realizacja własnych ambicji, które umrą wraz z nami.

Można w ten sposób odróżnić retorykę krótko- i długofalową. W perspektywie tej pierwszej Sokrates mówiący prawdę w swojej mowie sądowej jest nieudolnym retorem, bowiem konsekwencją jego nazbyt śmiałych uwag jest wyrok śmierci<sup>35</sup>. Jednakże w perspektywie szerszej okazuje się, że osiągnął pożądaną efekt retoryczny, skoro nie dość że Ateńczycy opamiętali się i wygnali retorów, którzy go oskarżyli, to nawet współczesne nam demokracje stawiają go za wzór. Rację miał więc Sokrates, mówiąc o sobie, że on „jedyny ze współczesnych zajmuje się prawdziwą sztuką polityczną (...), mówiąc za każdym razem mowy ze względu na to, co najlepsze, a nie to, co najprzyjemniejsze”<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por. Platon, *Teajtet* 172c i n.

<sup>36</sup> Platon, *Gorgiasz* 521d6-e1: Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὕς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον.



## 9

Aby uprawiać retorykę, niezbędny okazuje się uprzedni namysł filozoficzny, który pomoże znaleźć odpowiedź na fundamentalne pytania dotyczące tej sztuki – pytania o to, co najlepsze. Filozofia przygotowuje tym samym grunt dla retoryki i wyposaża ją w treści, które komunikuje, retoryka zaś, jako składowa szeroko rozumianego dia-logu, pomaga w uprawianiu filozofii. Tym, co łączy obie te aktywności, jest głęboko rozumiana filologia, tj. umiłowanie rozumu ujawniającego się w mowie, dyscyplina szczególnie odpowiedzialna za *logos* i jego werbalne reprezentacje.

Jednakże zajmując się filozofią i filologią, nie wolno nam zapominać, że retor, choć naśladuje akt boski, jednak Bogiem nie jest i – podobnie jak obywatele, do których przemawia – funkcjonuje w państwie, w ramach określonej konstytucji, toteż – zgodnie z zaleceniami klasyków – potrzebuje on wiedzy politycznej, wiedzy o sprawach obywatelskich. Świadom swojej roli, będzie siłą rzeczy uprawiał politykę, skoro jego słowa skierowane są do tych, którzy dokonują wyborów politycznych.

Lekką przesadą jest uwaga Sokratesa, że „wszelkie działanie państwa, względem innego czy samego siebie, pochyla się od rady retorów”<sup>37</sup>. W uwadze tej nie ma jednak ni krzty przesady, o ile odnieść ją do demokracji, gdzie o wszystkim decyduje większość opierająca się na mniemaniach, a nie na wiedzy (wystarczy zadać pytanie, ilu wyborców, głosujących w tak doniosłej dla państwa sprawie, jak np. przystąpienie Polski do struktur europejskich, miało dość czasu i chęci, aby zapoznać się z Traktatem akcesyjnym, aby uświadomić sobie, w jakim stopniu *demos* podatny jest na retoryczne sugestie, wedle których podejmuje decyzje).

Toteż nie dość że retor powinien wykazywać się daleko idącą odpowiedzialnością za słowo, to – zgodnie z zaleceniami klasyków – jego moralnym obowiązkiem jest praca na rzecz uszlachetniania duszy – tak własnej, jak i słuchacza, co może prowadzić, o ile przemawia do obywateli demokracji, także do uszlachetniania samej demokracji. Jest to możliwe, o ile fundamentem jego działania będzie filozofia, czyli namiętna troska o mądrość. W im wyższym stopniu uda mu się oddalić od konkretnych sytuacji, kontekstów, problemów rynku i łoża, tym lepszy zyska ogląd i zbliżyć się będzie do oglądu obiektywnego. Winien być on, by znów odwołać się do słów Sokratesa, raczej miłośnikiem mądrości (tj. filozofem) niż miłośnikiem *demosu*<sup>38</sup> – miłość bowiem sprawia,

<sup>37</sup> Przypisywany Platonowi *Alkibiades II* 144e: ὅσα δὴ ποτε ἡ πόλις πράττει πρὸς ἄλλην πόλιν ἢ αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἀπὸ τῆς τῶν ῥητόρων συμβουλῆς πάντα γίνονται.

<sup>38</sup> W słynnej rozmowie z sofistą Kaliklosem (*Gorgiasz* 513c i n.) Sokrates mówi o nim, że w duszy ma miłość do *demosu*, on sam natomiast miłość do mądrości.

że zabiegamy o względy jej obiektu – a jeżeli już miłować lud, to trzeźwo, jak Koriolan, o którym pisał Szekspir: „He loves your people But tie him not to be their bedfellow” (*Coriolanus* II, 2).

W ramach ustroju demokratycznego, retor, o ile jest też filozoficznie usposobiony, ma okazję pełnić rolę reprezentanta wartości najwyższych, o których może przypominać, a tym samym stabilizować ustrój podatny na nieustanne zmiany i konflikty. Także tutaj wzorem jest Sokrates, który, mogąc opuścić Ateny, pozostał w nich i do końca drażnił obywateli swoimi przemądrzałymi zaczepkami. Jednakże bez przyjęcia perspektywy długofalowego oddziaływania retorycznego nie będzie to możliwe, bowiem – przed czym ostrzegał Platon w micie, którego wciąż nauczamy w szkołach – ten, kto opuścił jaskinię, aby po zetknięciu się z prawdą zejść do niej na powrót, musi się liczyć z tym, że czeka go raczej krzyż niż zrozumienie.

Retoryka uprawiana w sposób zgodny z zaleceniami filozofów, retoryka odpowiedzialna, będzie więc wnosila do demokracji pewien element ustroju arystokratycznego. Ubogaci ją, rozsiewając w sferze politycznej wartości, wokół których obywatele mogą się zjednoczyć dla dobra wspólnego. Zarazem im wyższy będzie poziom demokracji (myślę tu przede wszystkim o wykształceniu, tj. kulturze jej obywateli), tym wyższy także będzie poziom retoryki, bowiem lud będzie więcej wymagał od swoich mówców (obecnie zrzeszanych zwłaszcza przez stacje telewizyjne).

Dzięki temu można próbować odwrócić bądź chociaż spowolnić proces, o którym wspominał już Hezjod (w *Pracach i dniach*), szczegółowo omawiał Platon, a po nim wybitny mąż stanu, Cynceron – proces przeobrażania się demokracji w tyranie, którego następstwem jest zastąpienie władzy politycznej przez despotyczną.

Obserwowany od dłuższego czasu upadek form (począwszy od muzyki, po akceptację dysleksji w szkołach, współczesne metody dydaktyki języków obcych, bagatelizowanie rytuałów religijnych, usunięcie ze szkół kaligrafii i języków klasycznych) pokazuje, że w polityce (a edukacja jest jej nieodłącznym elementem) coraz bardziej oddalamy się od arystokratycznych wzorców, a zbliżamy coraz gwałtowniej ku temu, co Platon i Cynceron nazywali tyranie demokracji, która ich zdaniem zakończyć się musi tyranie faktyczną – kiedy to niewykształcony lud do tego stopnia pogrąży się konsumpcji i zabawie, że z ulgą odda władzę w ręce ludzi nieodpowiedzialnych, a zrobi to – właśnie za namową demagogów, którzy go umiejętnie oczarują.

Jeżeli chcemy uniknąć tego zakreślonego przez filozofów scenariusza, obowiązkiem naszym jest pamięć o fundamentach naszej kultury i troska o nie. Nikt inny, tylko my jesteśmy za nie odpowiedzialni – tak w myśli, jak i w mowie.

## Streszczenie

Artykuł jest próbą ujęcia retoryki w ramach kategorii teologicznych i politycznych. Punkt wyjścia stanowi oparta na klasycznych źródłach analiza definicji retoryki oraz jej filozoficzne reperkusje, zwłaszcza związane z rozumieniem słowa *logos*, oznaczającego zarówno władzę psychiczną, jak i mowę, tj. *logos endiathetos* i *logos prophorikos*. Staram się w nim także wykazać istotową zgodność filozofii greckiej oraz teologii chrześcijańskiej opisującej *Logos*, Syna Bożego, jako mentalną i ucieleśnioną racjonalność związaną z filo-logicznym kultem religijnym oraz określoną wizją porządku społecznego.