



MALWINA ROLKA
UNIwersytet Śląski

MIT I ORALNOŚĆ W ŚWIECIE DIAGNOZ KRYZYSU KULTURY NOWOCZESNEJ

Kategoria *wtórnej oralności* pojawia się w refleksji nad podstawami ludzkiej komunikacji za sprawą kanadyjskiego badacza, Waltera Jacksona Onga, który jej mianem określa powrót w epoce telefonu, radia i telewizji do form porozumiewania się opartych na przekazie ustnym, natomiast rozumienie rządzących nią procesów i mechanizmów zapośrednicza w obrazie przedśmiennej Grecji, wyłaniającym się z analiz Erica A. Havelocka. Rozróżnienie oralności pierwotnej i wtórnej pozwala Ongowi na zestawienie rewolucji, jaką stanowiło pojawienie się pisma w starożytnej kulturze żywego słowa, z postępującym w drugiej połowie XX wieku procesem przejścia od oralności wtórnej do epoki komputera [por. Ong 2009, 301–303].¹ W tej optyce przedśmienna Grecja jawi się jako kraina poetów, przechowujących tradycję i wiedzę w mitycznych opowieściach o bogach i herosach. W słowie *mythos* skrywała się wówczas treść poezji, która wyznaczała uniwersalne ramy ujmowania rzeczywistości², co dawało starożytnemu bardowi właściwie nieograniczoną władzę nad światem umysłowości oralnej. Wobec pojawienia się wspieranego kulturą pisma *logosu*, wnoszącego nieznany dotychczas paradygmat postrzegania rzeczywistości, siła oddziaływania mitu musiała poddać się jego presji.

-
- 1 Interesującym uzupełnieniem rozważań Onga na temat pojęcia dyskretyzacji jest książka Christiana Vandendorpe'a, który, podejmując problem tekstualności w dobie powszechnej informatyzacji, śledzi w perspektywie historycznej zależności pomiędzy tekstem i jego nośnikami [Vandendorpe 2008].
 - 2 „Dla Greków żyjących między 750 rokiem przed Chrystusem (jest to najpewniej okres jej rozkwitu) do 500 roku przed Chrystusem poematy Homeryckie nie były po prostu tym, co nazywamy poezją, ponieważ wierzyli oni w ich treść; była to wprawdzie wiara zabarwiona nie-wiarą, lecz było to coś dużo więcej niż zwykłe rozkoszowanie się fabułą, bajką jako taką” [Ortega y Gasset 2004, 287].

Badania nad przekształceniami pierwotnej umysłowości oralnej związanymi z pojawieniem się pisma stanowią w optyce Onga punkt odniesienia dla analizy postępu technologii słowa oraz jego wpływu na przemianę struktur świadomości człowieka Zachodu. Prymat kultury piśmiennej został wzmocniony za sprawą wynalezienia druku. Kolejną zmianą o skali rewolucyjnej okazuje się technologia elektroniczna, definiowana przez nowe sposoby komunikacji, kształtujące wiek wtórnej oralności: „Tę nową oralność cechuje uderzające podobieństwo do tej dawnej — np. mistyka uczestnictwa, karmienie poczucia wspólnoty, skupienie na chwili bieżącej, a nawet używanie formuł” [Ong 2011, 205]. Pomiedzy oralnością pierwotną i wtórną zachodzą jednak zasadnicze różnice. Ta druga okazuje się bardziej świadomym i swobodniejszym stadium kultury żywego słowa wykształconym przez świadomość zakorzenioną w wielowiekowym panowaniu pisma i druku. Dysponuje ona strukturami kategoryzacji podmiotowo-przedmiotowej, mającymi swoje źródło w naukowych i filozoficznych schematach postrzegania świata. Oralność wtórna wytwarza nowe formy komunikacji, które operują środkami wypracowanymi na gruncie społeczeństwa masowego. Wobec tego specyficznego typu sytuacji komunikacyjnej, oddającego kondycję zarówno społeczeństwa, jak i jednostki, rodzi się pytanie o jej związek z mitem³.

3 Przy próbie konceptualizacji zarysowującego się w ten sposób zagadnienia należy stale pamiętać o nieuchronnej wieloznaczności pojęcia mitu, każdorazowo zmiennego w zależności od tego, w obrębie jakich dyskursów funkcjonuje. Z perspektywy rozważań nad mitycznymi uwarunkowaniami kategorii wtórnej oralności kwestią kluczową jest ambiwalencja ujęcia mitu w kategoriach prawdy i fałszu. W dwudziestowiecznych badaniach historycznych, socjologicznych i etnologicznych pojawia się tendencja do odchodzenia od pojmowania mitu jako fikcji (iluzji, fałszywego przekonania) na rzecz „takiego jego rozumienia, jakie spotkać można w społecznościach archaicznych, w których mit oznacza — przeciwnie — «historię prawdziwą», historię, która ma niezwykłą wartość, ponieważ jest święta, brzemienne w znaczenia i pouczająca” [Eliade 1998, 7]. To pierwsze znaczenie ukształtowało się głównie za sprawą rozwoju filozofii oświeceniowej, stawiającej sobie za cel walkę z przejawami myślenia mitycznego we wszystkich dziedzinach kulturowej aktywności człowieka. Kategoria mitu stała się o tyle bardziej pojemna, o ile nie odsyłała już tylko do starożytnych podań, lecz zaczęła być utożsamiana z wszelkiego rodzaju przesadami, zabobonami i iluzjami, które wykwitły w historycznym pochodzie ludzkiego rozumu, oznaczając wszystko to, co interpretuje on jako fikcję, fałsz, nieprawdę. Drugie znaczenie wiąże się ze swoistą rehabilitacją rozumienia pojęcia mitu, polegającą, najogólniej rzecz biorąc,

Rola mitu w pierwotnej kulturze oralnej

W ujęciu Havelocka przedpiśmienny stan umysłu odpowiada świadomości człowieka homeryckiego, będącego „częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał” [Havelock 2007, 235], czyli identyfikującego się z mitycznymi sytuacjami, przedstawianymi przez poetę oraz emocjami, towarzyszącymi przeżyciom bohaterów. W takim utożsamiającym nastawieniu nie może zaistnieć podmiotowo-przedmiotowa relacja pomiędzy ja i światem, ponieważ oba człony tej relacji stanowią jedność: umysłowość mityczna nie myśli o świecie, lecz go przeżywa. Dopiero na gruncie dyskursu filozoficznego wyłania się koncepcja autonomicznej jaźni, która w akcie poznawczym zdolna jest przedstawić sobie rzeczywistość w kategoriach przedmiotu. Dzieje filozofii jako narracji antagonistycznej względem mitycznego ujmowania świata wiążą się ściśle z historią interioryzacji pisma, które w ogromnym stopniu przyczyniło się do rozwoju dyskursu pojęciowego, opartego na abstrakcyjnych kategoriach.⁴ Dlatego w kontekście badań nad wpływem pisma na pierwotną umysłowość oralną filozofia i nauka

na ponownym odkryciu jego wartości dla kulturotwórczej aktywności człowieka. W antropologicznych badaniach nad rolą i znaczeniem mitu w społecznościach archaicznych akcentuje się przede wszystkim jego związek ze sferą wierzeń i rzeczywistością sakralną, które stanowią ośrodek organizacji życia kultury, konsolidując jej tożsamość. W ten sposób pojęcie mitu wymyka się schematom kategoryzacji doświadczenia właściwym wartościowaniom racjonalnej kultury rozwijającej się w postępie oświecenia.

- 4 Perspektywa, w ramach której przyznaje się piśmienności tak znaczący wpływ na kształtowanie racjonalnego dyskursu filozofii i kultury europejskiej, spotkała się z krytyką Davida R. Olsona, podejmującego się „demitologizacji piśmienności”. W jego ujęciu brak klarownego pojęcia piśmienności uniemożliwia miarodajne zdanie sprawy ze stopnia wpływu rozwoju technologii słowa na formę myślenia i kreowanej przez nią kultury, stąd punktem wyjścia swoich analiz czyni on nie tyle namysł nad pojęciowymi następstwami sposobów pisania (jak ma miejsce w przypadku analiz Onga, Havelocka czy McLuhana), lecz przede wszystkim koncentruje się na sposobach czytania. W takim sensie uznać można, że Olson przyjmuje stanowisko hermeneutyczne, formułując swój punkt widzenia w następujący sposób: „Śledzę historię rozwiązywania problemów czytania/rozumienia, pokazując, jak sposoby pisania i czytania doprowadziły do powstania «logocentryzmu», zbioru przekonań i założeń, który przenika właściwe czytającym rozumienie języka, świata i ich samych” [Olson 2010, 58].

jawią się jako wytwory technologii, przekształcającej świadomość:

Filozofia oraz wszystkie nauki i «sztuki» (analityczne badanie procedur, w rodzaju *Retoryki* Arystotelesa) zależą w swoim istnieniu od pisma, inaczej mówiąc — nie stwarza ich umysł pozbawiony wsparcia, lecz umysł wykorzystujący głęboko zinterioryzowaną technologię wcieloną w sam proces myślowy [Ong 2011, 252].

Warto jednak zaznaczyć, że Ong wyraźnie dystansuje się od prostej redukcji narodzin filozofii do momentu przejścia kultury oralnej w piśmienną: „To powiązanie to nie kwestia redukcjonizmu, lecz relacjonizmu. Przejście od oralności do pisma jest intymnie związane z rozwojem psychicznym i społecznym, w stopniu o wiele wyższym, aniżeli dotąd sądziliśmy” [Ong 2011, 256].

W jaki sposób jednak pismo wpłynęło na kształt tego nowego dyskursu? Przede wszystkim dysponuje ono zdolnością umieszczania myśli poza umysłem, wnosząc niezależny od ludzkiej pamięci nośnik, który umożliwia osiągnięcie ciągłości, koniecznej dla powstania zawieszających czas abstrakcyjnych kategorii [por. Ong 2011, 79–80]. Pismo, wiodąc do sytuacji wytrącenia jednostki z kontekstu „żywego doświadczenia”, wprowadza w miejsce emocjonalnego utożsamienia ze światem, bez którego przekaz czysto oralny byłby niemożliwy, refleksyjny dystans: „czytelnik, zaoszczędziwszy energię psychiczną, mógł zastanawiać się nad czytany tekst i przekształcić go, a spisana treść mogła być potraktowana jako «przedmiot», a nie tylko usłyszana i przeżyta” [Havelock 2007, 243]. Na tle wymienionych powyżej podstawowych przemian, sprokurowanych rozwojem technologii pisma, uwidaczniają się charakterystyczne rysy umysłowości oralnej, czy — innymi słowy — „myślenia mitycznego”⁵, takie jak: brak świadomości dystansu „ja” i świata, nieprecyzyjne rozgraniczanie podmiotu i przedmiotu, sytuacyjny charakter wiedzy, wyniesienie emocji do roli nadrzędnej, rozwój pojęć abstrakcyjnych, czy pierwotność zdarzenia

5 „*Mitopeia* to intelektualna metoda wykuwająca Świat, w którym na przestrzeni tysiącleci żyje lud. Metoda ta, czyli mityczny «sposób myślenia», polega na czystej fantastycznej inwencji, którą pobudza jakiś nadzwyczajny przedmiot, wyróżniający się fakt, wydarzenie czy postać rzeczy budząca w człowieku emocje. Umysł reaguje na to, tworząc narrację, opowiadając jakies «zdarzenie», które człowiek po prostu przyjmuje” [Ortega y Gasset 2004, 288].

względem struktur narracyjnych [por. Mielecinski 1981, 203–208].

Jakie cechy charakterystyczne posiadała zatem kultura, opierająca się na oralnym typie umysłowości? Ong wskazuje przede wszystkim na jej homeostatyczny charakter, wynikający z jej zakorzenienia w teraźniejszości, pozbywania się wspomnień, które tracą swoje znaczenie dla aktualnej sytuacji kulturowej [por. Ong 2011, 89]. Przekaz oralny opiera się na dźwięku; słowa, nie posiadając widzialnej postaci uprzedmiotawiającego je znaku, mają naturę zdarzeniową, nie są, ale stają się. Wiążą się w ten sposób z czasem w sposób osobliwy — istnieją jedynie w chwili, kiedy są wypowiedane, ich aktualność nie zostaje w żaden sposób odniesiona do przeszłości lub przyszłości. Ponadto, akt mowy narzuca konieczność żywej obecności odbiorcy [por. Ong 2011, 72]. Jakkolwiek funkcjonujący w dyskursie kulturowym tekst także zwraca się do kogoś innego niż sam autor, zawsze jest ugruntowany w procesie fikcjonalizacji, który realizuje się w dystansie właściwym kulturze pisma. W ten sposób odbiorca traci status rozmówcy i funkcjonuje jako określony typ adresata, do którego zwraca się autor. Konieczność żywej sytuacji komunikacyjnej, kształtującej rzeczywistość kultury oralnej, jest warunkowana strukturą osobowości o charakterze w wysokim stopniu społecznym i zewnętrznym: „Komunikacja oralna łączy ludzi w grupy. Pisanie i czytanie są czynnościami samotniczymi, zmuszają psychikę do zagłębienia się w siebie” [Ong 2011, 119]. Trzecią cechą, charakteryzującą typ pierwotnej kultury oralnej jest jej szczególny związek z sakralnym wymiarem egzystencji człowieka, pełniący rolę integrującą. Ong wskazuje na fakt silnego powiązania oralnego charakteru przekazu ze sferą obrzędowości i religijności: Bóg przemawia do swoich wyznawców, a w strukturze i formułowym charakterze tekstów sakralnych ujawnia się zawsze prymat oralnych form komunikacji. [por. Ong 2011, 126]

Mit jako źródło odrodzenia kultury nowoczesnej

Zwrot *logosu* przeciwko mitowi osiąga swoje apogeum w postulatach oświecenia — epoki, w której rozum staje się narzędziem walki z „ciemnotą i zabobonem”, pragnącej naprawiać sposób życia i myślenia, wnoszącej optymistyczną wizję postępu jako drogi wiodącej do

szczęścia.⁶ W świetle oświeceniowych postulatów mit zostaje zdyskredytowany, utożsamiony z domeną przesądów. Próbę jego rehabilitacji podejmuje romantyzm, który poszukuje możliwości nowego odczytania greckiego antyku, dążącego do pozabawienia go klasycystycznych rysów, właściwych perspektywie oświeceniowej filologii. Zwrot ku mitowi okazuje się odpowiedzią na coraz dotkliwiej odczuwany kryzys kultury mieszczańskiej, realizującej się w utylitarnych

6 Źródłem oświecenia jest rozum okazujący się „snopem promieni rzuconym na zwartą masę cienia, który pokrywa jeszcze ziemię” [Hazard 1972, 45]. Metafora światła odsłania jego nową formułę, w ramach której staje się on przede wszystkim narzędziem krytycznym, poddającym analizie każdy element ludzkiej rzeczywistości pod kątem zgodności z wnoszonymi przez siebie warunkami. Jeśli wiek XVII był klasycznym wiekiem racjonalizmu, opartym na przekonaniu o tym, że rozum mieści w sobie wrodzoną wiedzę, a gwarantem dostępu do niej jest poprawne zastosowanie intuicji intelektualnej i procedur dedukcji, to XVIII stulecie wyniosło go do rangi kryterium poznania, upatrując w empirii źródła rzeczywistości poddawanej ocenie. Dopiero tak przekształcony rozum mógł, zdaniem myślicieli oświeceniowych, stać się narzędziem doskonalenia ludzkiego świata i zarazem zyskać wymiar w pewnym sensie eschatologiczny. Paul Hazard tak oto opisuje tę podstawową cechę oświeceniowego rozumu: „Ostatecznym dowodem doskonałości rozumu jest jego moc dobroczynna. Ponieważ udoskonali on nauki i sztuki i zwiększył w ten sposób naszą wygodę i łatwość życia, ponieważ będzie sędzią, który w sposób bardziej niezawodny niż samo nawet doznanie zmysłowe nauczy nas co do rzeczywistej jakości naszych przyjemności i, co za tym idzie, co do tego, które z nich należy porzucić, a które zachować, ponieważ nieszczęście jest tylko brakiem wiedzy lub błędnym sądem, ponieważ rozum dostarcza wiedzy i prostuje błędne sądy, przeto dokona tego, co przeszłość zawsze nam tylko obiecywała, a czego nam nie dała: uszczęśliwi nas. Przyniesie zbawienie; dla filozofa, powiada Dumarsais, jest on odpowiednikiem tego, czym dla świętego Augustyna jest łaska; oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat, albowiem jest światłem” [Hazard 1972, 44–45]. Oświeceniowa koncepcja rozumu, dla której przesłankę stanowi proces racjonalizacji (przyrody, stosunków społecznych, a także sfery religii i metafizyki), opiera się na antropocentrycznym przekonaniu, że w porządek naturalny wpisana jest struktura o charakterze racjonalnym, co pozwala wyznaczyć jednostce trwałe miejsce we wszechświecie: „Świat pozornie tylko rozpadał się w oświeceniowej jego wizji na pojedyncze rzeczy, empirycznie odkrywane fragmenty. Milczącą przesłanką oświeceniowego kultu faktu jest idea jedności natury wyrażająca się w racjonalnym łądnie, którego najbardziej przekonywającą manifestacją jest stałość natury ludzkiej i więzi łączących człowieka z porządkiem naturalnym. Człowiek nie tylko trwa w tym porządku, nie tylko odkrywa go, ale w nim uczestniczy jako jego część” [Baczko 1965, 47].

roszczeniach znudzonego filistra⁷. Z romantycznego sprzeciwu wobec tych tendencji wyrasta Nietzscheański program odrodzenia kultury, w którym naczelną rolę odgrywa nowa formuła światopoglądu tragicznego, odnajdująca swoje symboliczne zapośredniczenie w micie dionizyjskim. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche kreśli obraz starożytnej kultury greckiej, wypełniającej swą istotę w dynamicznej grze pierwiastków dionizyjskiego i apollinijskiego, która powołuje do życia wypływające wprost z mitu antyczne dzieło dramatyczne. Metamorfozy tragedii związane z postępującym od czasów Sokratesa procesem intelektualizacji życia stają się ostatecznie wyrazem rozkładu antycznego świata mitu, gwarantującego jedność i tożsamość horyzontu kulturowego: „Bez mitu jednak traci wszelka kultura swą zdrową, twórczą moc naturalną; dopiero mitami obstawiony widnokrąg zamyka w jedność cały ruch kulturalny” [Nietzsche 2005, 99]. Ucieśnieniem powrotu do mitu i odrodzenia tragedii w ramach nękanej kryzysem kultury mieszczańskiej staje się w *Narodzinach tragedii* muzyka Ryszarda Wagnera. Pomimo że na kolejnych etapach swojej twórczości Nietzsche ostro zdystansuje się wobec postaci charyzmatycznego kompozytora, nigdy nie odżegna się od romantycznego postulatu poszukiwania w micie panaceum na pogłębiający się kryzys kultury Zachodu.

Najdobitniejszym wyrazem stałej obecności tej tendencji w myśli Nietzschego jest *Tako rzecze Zaratustra* — dzieło, na którego kartach po

7 Ryszard Wagner — mistrz i przyjaciel młodego Fryderyka Nietzschego — krótko i dobitnie określa, na czym wspiera się kondycja dziewiętnastowiecznej sztuki: „Istotę jej stanowi przemysł, jej celem moralnym jest zarobek pieniężny, a zadaniem estetycznym rozrywka dla znudzonych” [Wagner 1904, 24]. W odpowiedzi kompozytor podejmuje romantyczną próbę stworzenia „nowej mitologii”, której ośrodek znajdował się w teatrze w Bayreuth. Tak program *Sztuki i rewolucji*, jak i narracja *Pierścienia Nibelungów* stanowią wyraz radykalnej krytyki kapitalizmu, zdradzającej anarchistyczną orientację Wagnera. W jego słynnej operze złoty wiek ludzkości zostaje zniweczony rządem władzy i pieniądza, w wyniku czego następuje zmięczenie bożyszcz i wina świata może zostać odkupiona jedynie ofiarą niewinnej miłości. Ten ostatni rys — wiążący libretto Wagnera z tradycją chrześcijańską — w *Sztuce i rewolucji* występuje pod postacią figury Chrystusa: „Pozwólcie nam wznieść ołtarz przyszłości — zarówno w życiu, jak i w żywej sztuce — dwom najwspanialszym nauczycielom ludzkości: Jezusowi, który za ludzkość cierpiał, i Apollinowi, który ją podniósł do jej radosnej godności!” [Wagner 1904, 76].

raz pierwszy zostają w pełni wypowiedziane zręby jego filozofii woli mocy, kumulującej w związku idei nadczłowieka i wiecznego powrotu jako afirmatywnych wyznaczników programu odrodzenia kultury. Postać Nietzscheańskiego proroka odsyła do kategorii oralności — Zaratustra jest mówcą, poetą i pieśniarzem, a przy tym także nauczycielem, podobnie jak starożytni bardowie w wizji przedpiśmiennej kultury Havelocka. Jakie znaczenie zyskuje jednak oralność w myśli Nietzschego? Intuicję wiodącą do odpowiedzi na to pytanie odnajdujemy w wydanej kilka lat przed *Tako rzecze Zaratustra* drugiej części *Ludzkiego arcyłudzkiego*:

Niechaj niebo uchroni mnie przed długo wlokącymi się rozmowami na piśmie! Gdyby Platon znajdował mniej przyjemności w takim przędzeniu, czytelnicy jego znajdowaliby więcej przyjemności w Platonie. Rozmowa, która w rzeczywistości bawi, zmieniona w pismo i przeczytana jest malowidłem o wyłącznie fałszywych perspektywach: wszystko w niej jest za długie lub za krótkie [Nietzsche 2003, 132].

Afirmatywny charakter rozmowy, poddany zawłaszczającemu oddziaływaniu pisma, unieruchamia grę toczącą się pomiędzy jej uczestnikami, a wyrwawszy treść z kontekstu określonej sytuacji komunikacyjnej, czyni ją wraz z upływem czasu coraz bardziej niezrozumiałą i sztuczną. Tym samym filozoficzny dyskurs Zachodu, realizujący się przede wszystkim w medium słowa pisanego, nie może zmierzać do prawdy, ponieważ wciąż niweczy pierwotny autentyzm ludzkiego doświadczenia. Krytyka metafizyki podjęta przez Nietzschego jest w dużej mierze krytyką jej języka, który w abstrakcyjności swych pojęć odbija refleksyjny dystans jednostki i świata⁸, czego tak

8 Sedno tej krytyki odnajdujemy już we wczesnym eseju Nietzschego — *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* (napisanym zresztą w czasie, gdy powstały także *Narodziny tragedii*) — w którym poddaje on analizie mit języka metafizyki obrazowo przedstawiony w bajce o zwierzętach wynajdujących poznanie i jego zaczarowaną mowę abstrakcji. Nietzsche występuje tam w roli oświeceniowego demaskatora mitu, który śledzi jego narodziny, rozwój i struktury, tyle że odsłania je w samym procesie racjonalizacji ludzkiego doświadczenia [por. Nietzsche 2004, 160–171] Choć krytyka dokonywana przez niemieckiego autora sytuuje się poziomie świadomości historycznej w wieku XVIII, wklęła się w podobną pułapkę, która stała się przyczyną instrumentalizacji oświeceniowego rozumu, a mianowicie w interpretację utylitarną: „Zamiast widzieć w logice i kategoriach rozumu środki

symptodem, jak i motorem napędowym, okazuje się rozwój słowa pisanego. Zaratustra, mityczny mówca i poeta, staje się symbolem próby pojednania wysoce zindywidualizowanej i odseparowanej świadomości nowoczesnej ze światem, a tym samym odzyskania dynamiki i bezpośredniości, właściwych racjonalności u jej źródeł. Tę perspektywę Nietzschego naświetla Giorgio Colli, rozróżniając w *Filozofii ekspresji* autentyczny *logos* (obecny w żywej mowie) i rozum nieautentyczny (zintegrowany z pogłębiającą się dominacją pisma). Podobnie jak Nietzsche, Colli krytykuje rozum, który na gruncie antagonizmu względem bezpośredniości doświadczenia dąży do zapanowania nad nią, roszcząc sobie prawo do przedstawiania siebie jako jedynej, autonomicznej rzeczywistości: „Rozum narodził się jako pewne uzupełnienie, którego usprawiedliwieniem jest coś ukrytego, coś na zewnątrz niego, co nie może być odzyskane, lecz jedynie wskazane poprzez ten «dyskurs»” [Colli 2005, 220]. To pismo, ujednoznaczające sens racjonalności, separuje pojęcia od użycia ich w żywym kontekście pierwszych filozoficznych dyskusji, zubożając i zafałszowując tym samym dynamikę myślenia, którego pierwotna bezpośredniość zdaje zbliżać ją bardziej do sfery mitu niż do formy dyskursu właściwego nowoczesnej filozofii.

Mit w służbie ideologii

Nietzsche, poszukujący w związku mitu i oralności recepty na nowoczesne odrodzenie afirmatywnej bezpośredniości doświadczenia świata, uznaje wysoce zracjonalizowaną kulturę europejską za metafizyczne kłamstwo, które pragnie uchodzić za absolutną prawdę.

dopasowania świata do celów użyteczności (więc zasadniczo do użytecznego fałszowania), sądzi ona, iż posiada w nich kryterium prawdy, resp. realności” [Nietzsche 2004, 201]. W rozpadzie Nietzscheańskiego ideału odrodzenia kultury streszcza się tendencja, która, zdaniem Oswalda Spenglera, właściwa jest każdemu oświeceniu, jakie miało miejsce w dziejach: „Każde oświecenie postępuje od bezgranicznego optymizmu rozumu — związanego zawsze z typem wielkowiejskiego człowieka — do bezwarunkowego sceptycyzmu. Suwerenna rozbudzona świadomość, odcięta przez otaczające mury i dzieła ludzkie od żywej natury i ziemi pod stopami, nie uznaje nic poza sobą samą. Uprawia ona krytykę swego przedstawionego, oderwanego od zmysłowej codzienności świata, i to dopóty, aż znajdzie to, co ostateczne i najlotniejsze, formę formy — siebie samą, a więc nic” [Spengler 2001, 374].

Perspektywa mitu ma tym samym przeświecić racjonalność, ukazując ją jako jeden z możliwych przejawów życia. *Mythos* i *logos* nie są już wartościowane z punktu widzenia metafizycznej prawdy, lecz ze względu na postulat afirmacji życia. Jednak mit, zawłaszczany ponownie przez absolutystyczne żądania *logosu*, może przekształcić się w totalizujące narzędzie w służbie ideologii. Twórczość zarówno Wagnera, jak i Nietzschego podzieliły ten los, co znalazło swoje odzwierciedlenie w wykorzystaniu ich przez totalizującą formę rozumu, która swój punkt kulminacyjny osiąga w tragedii drugiej wojny światowej.

Bezpośredniość oddziaływania mitu zostaje tym samym zawłaszczona przez mechanizmy totalizującego rozumu. Absolutystyczne roszczenia rozumu dochodzą do głosu w ideologii, która doprowadza do przekształcenia charakterystycznego dla myślenia mitycznego uniwersalizmu w dążenie do ostatecznej unifikacji. Teodor Adorno i Max Horkheimer, którzy w obliczu barbarzyństwa II wojny światowej stawiają na nowo pytanie o charakter idei oświeceniowych, wykazują ich dialektyczny związek z mitem. Główną tezę napisanej przez nich *Dialektyki oświecenia* jest, że „już mit jest oświeceniem oraz że oświecenie obraca się ponownie w mitologię” [Horkheimer, Adorno 2010, 13]. Oświecenie, przeniknięte dążeniem do sukcesywnej eliminacji sfery mitu w imię wyzwalającej siły wiedzy, paradoksalnie okazało się zwracać w swoich emancypacyjnych dążeniach przeciwko samemu sobie, ponieważ „mity, które padły ofiarą oświecenia, same już były jego produktem” [Horkheimer, Adorno 2010, 19]. Dla filozofów szkoły frankfurckiej oświecenie nie jest jedynie historyczną epoką, ale tendencją właściwą człowiekowi od zarania dziejów kultury europejskiej, odkrytą już w *Odysei*, która stanowi „jedno z najwcześniejszych reprezentatywnych świadectw mieszczańsko-zachodniej cywilizacji” [Horkheimer, Adorno 2010, 13]. Personifikacja natury właściwa myśleniu mitycznemu wyraża się w usiłowaniu zapanowania nad nią za sprawą wyjaśniania, poszukiwania przyczyn, nazywania i utrwalania w tradycji. W swojej funkcji etiologicznej mit zrównuje się zatem z filozofią, która różni się od niego wyższą formą samoświadomości. Perspektywa rozumienia mitu, zaprezentowana przez Adorna i Horkheimera pozornie nie pokrywa się z tą, która ukazuje przejście od mitu do *logosu* w kontekście rozwoju technologii słowa. Formułowy charakter dzieł Homera, na który wskazuje Havelock, lokuje je wyraźnie po stronie pierwotnej tradycji ustnej ostro

skontrastowanej z podporządkowanym pismu dyskursem filozoficznym, wyodrębniającym podmiotowość z tkanki mitycznego doświadczenia. Warto jednak zauważyć, że Horkheimer i Adorno analizują przejście od mitu do *logosu* przede wszystkim w perspektywie znaczenia treści starożytnych podań, natomiast Havelock i Ong z punktu widzenia form komunikacji. Filozofowie szkoły frankfurckiej uwzględniają jednak także ten drugi kontekst, wskazując na zapis jako uzewnętrznienie oświeceniowego charakteru homeryckiego mitu [por. Horkheimer, Adorno 2010, 19]. Tylko mit wyzuty z bezpośredniości właściwej przekazowi oralnemu mógł stać się pożywką dla oświecenia, które nadało mu postać skonsolidowanej ideologii.

Adorno i Horkheimer, podobnie jak Havelock, w platońskiej teorii idei doszukują się ostatecznego momentu zapanowania *logosu* nad rzeczywistością mitycznych opowieści. Jednak XVIII-wieczne oświecenie zwraca się w końcu także i przeciwko metafizycznym uniwersaliom, w których dopatruje się manifestacji pradawnego lęku przed bogami, ograniczającymi dążenia do zapanowania nad przyrodą. Do realizacji tak określonego celu może wieść jedynie racjonalność, przybierająca charakter sformalizowany i instrumentalny, co sprawia, że „tym czynnikiem, który ostatecznie umożliwia rozumne działania, jest zdolność klasyfikowania, wnioskowania oraz dedukowania w całkowitym oderwaniu od specyfiki treści, słowem — abstrakcyjne funkcjonowanie mechanizmu myślowego” [Horkheimer 2007, 37]. W tym historycznym stadium swojego rozwoju autonomia rozumu zostaje poddana anonimowemu aparatowi ekonomicznemu, którym rządzi mechanizm wymiany — hipertrofia mitycznego rytuału ofiary składanej bogom. Formy produkcji, zajmując miejsce przynależne dotąd wyłącznie sferze *sacrum*, stają się obiektem czci dla zreifikowanej świadomości jednostki uwikłanej w stosunki totalizującego społeczeństwa masowego⁹. Oświecenie, zmierzając jedynie do reprodukcji struktur

9 Zdaniem Maxa Weбера, racjonalny sposób życia, kształtujący charakterystyczne tendencje kultury mieszczańskiej, ma swoje źródła w purytańskiej „ascezie wewnętrzświatowej”, jednak utylitarny zwrot rozumu wiedzie do dominacji struktur kapitalizmu we wszystkich sferach ludzkiej aktywności, które zostają poddane totalnemu dyktatowi: „Albowiem kiedy asceza została przeniesiona z cel zakonników do życia zawodowego, a następnie zaczęła opanowywać wewnętrzświatową moralność — pomogła w budowie gigantycznego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego z przesłankami technicznymi

systemu społeczno-ekonomicznego, przekształca się w mit, a to oznacza, że neguje przypisywany sobie status myśli wyzwalającej, wprowadzając w miejsce ponadludzkich potęg technokratyczne struktury i jednocześnie doprowadzając do interioryzacji potrzeby panowania:

Zapanowanie nad przyrodą obejmuje zapanowanie nad człowiekiem. Każdy podmiot nie tylko uczestniczy w ujarzmianiu zewnętrznej natury, ludzkiej i nieludzkiej, lecz — by ów cel osiągnąć — musi także ujarzmić naturę w sobie samym [Horkheimer 2007, 109].

Walka z mitem wprowadza więc mit na innej drodze, kształtując tym samym ideologię społeczeństwa industrialnego, masowego, a w końcu totalnego.

Zarysowaną przez filozofów szkoły frankfurckiej perspektywę mitu, przekształcającego się w narzędzie ideologii społecznej, wzbogacają wyrastające ze strukturalizmu semiologiczne badania podjęte przez Rolanda Barthesa. Umiejscawia on diagnozę Adorna i Horkheimera w kontekście polaryzacji: oralność — piśmienność (wypracowanym w pismach Onga i Havelocka), opisując proces przeobrażenia społeczeństwa mieszczańskiego w kategoriach oralności wtórnej. Barthes, utożsamiając mit po prostu z komunikatem, wprowadza bardzo szerokie rozumienie mowy jako „każdej jednostki lub syntezy znaczeniowej, czy to słownej, czy wizualnej” [Barthes 2000, 241]. Mowa nie redukuje się już tylko do aktu komunikacji werbalnej, ale zawiera w sobie wszelkie formy posiadające znaczenie, które może zostać odczytane. Według Barthesa świat przemawia do nas na różne sposoby, a nośnikami mowy mitycznej mogą być zarówno widowiska sportowe, reklamy, filmy, fotografie, jak i wypowiedzi na piśmie. Teoria Barthesa, w myśl której pismo podporządkowane zostaje mowie, zdaje się wyrazem tendencji charakterystycznych dla epoki wtórnej oralności. Mitu jako mowy znaczącej „nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzania: istnieją formalne granice mitu, ale nie ma

i ekonomicznymi mechanicznej produkcji maszynowej. Kosmos ten określa dziś z nieuniknionym przymusem sposób życia wszystkich jednostek, które urodziły się w jego trybach, nie zaś tylko sposób życia wykonujących bezpośrednio ekonomiczną czynność zarobkową, i być może będzie go w taki sam sposób określał dotąd, aż spłonie ostatni cetrar kopalnego węgla” [Weber 1984, 108].

substancjalnych” [Barthes 2000, 239]. Barthes, podobnie jak Havelock, ogranicza mit w sposób formalny i pozostawia otwarty jego treściowy zakres. Ujmuje go z jednej strony w perspektywie określonej strategii komunikacji, z drugiej, tak jak dla oralnego poety starożytnej Grecji, w świetle jego koncepcji mitem staje się cały świat. Jest to jednak świat zasadniczo odmienny od swoistej niewinności kultury oralnej. Na gruncie strukturalizmu rzeczywistość nie jest możliwa do doświadczenia poza systemem znaczeń, które ją warunkują; nie istnieje żadna możliwość niezapśredniczonego doświadczenia świata. Barthes podejmuje tę kwestię w swojej pierwszej książce — *Stopień zero pisania*, gdzie analizuje klasyczny sposób pisania, panujący niepodzielnie w literaturze francuskiej do połowy XIX wieku i uchodzący do tego czasu za pisanie jako takie, które w prosty sposób odzwierciedla uniwersalne, obiektywne aspekty doświadczenia świata¹⁰. Literatura staje się dla Barthesa jedynie wyrazem szerszego procesu przeobrażeń mieszczańskiej kultury, która, kierowana imperatywami instrumentalnej racjonalności, wynosi je do rangi powszechności i uniwersalizmu. W ten sposób mieszczańskie społeczeństwo przekształca historię w ideologię, która zaprzęga w służbę mit, czyniąc jego nośnikiem środki masowego przekazu, stabilizujące reprodukcję wartości mieszczańskiego świata.

Zarówno w pismach frankfurtyczków, jak i w analizach Barthesa, mit pojawia się pod postacią ideologicznego systemu reprodukcji, któremu poddaje się społeczeństwo masowe, konsumpcyjne i anonimowe. Ideologia czyni swoim przedmiotem świat jako taki; u Adorna i Horkheimera stanowi środek utrzymania mechanizmów rządzących społeczeństwem konsumpcji za sprawą „wykorzystania kultu faktów, gdyż ogranicza się do tego, by za sprawą możliwie dokładnego przedstawienia awansować marne istnienie do królestwa faktów” [Horkheimer, Adorno 2010, 150]; u Barthesa mit „chce sam siebie przekroczyć i stać się systemem faktów” [Barthes 2000, 267], przechodząc w pozorną obiektywność mieszczańskiego świata. Tym samym w ideologicznym obrazie rzeczywistości nie może zabraknąć także natury, która jednak okazuje się spreparowana na potrzeby

10 „Społeczeństwo przedmieszczańskie z czasów monarchii, a także mieszczaństwo porewolucyjne, stosując ten sam sposób pisania, rozwinęło esencjalistyczną mitologię człowieka i dlatego pisanie klasyczne, jedno i uniwersalne, porzuciło różnorodność na rzecz jedności, której każda część była wyborem, to znaczy radykalną eliminacją wszelkiej innej możliwości języka” [Barthes 2009, 66].

społeczeństwa. Filozofowie szkoły frankfurckiej stoją na stanowisku, że „społeczny mechanizm panowania ujmuje naturę jako zbawcze antidotum wobec społeczeństwa — tym samym natura zostaje wciągnięta w nieuleczalne społeczeństwo i sprzedana” [Horkheimer, Adorno 2010, 150]. Dla Barthesa natomiast mit żywi się rzeczywistością historyczną, prowadzi do jej destrukcji, odbiera rzeczom ich historię — świat „wychodzi z mitu jako harmonijny obraz esencji” dzięki rodzajowi „kuglarstwa, które odwróciło rzeczywistość, opróżniło ją z historii i wypełniło naturą” [Barthes 2000, 277]. Natura, ulegając reprodukcji procesowi wymiany, zostaje sprowadzona do „teraz” konsumenckiego społeczeństwa; historia, gwarantująca niegdyś tożsamość podmiotowi, przekształca się odtąd w manipulację strukturami znaczeń.

Niehistoryczność rzeczywistości społeczeństwa masowego pozwala na odniesienie kształtujących go form komunikacji właściwych wtórnej oralności do żywego doświadczenia kultury przedpiśmiennej. Według Onga „pismo podnosi świadomość”, pozwalając na wyodrębnienie się podmiotu z jednolitego strumienia rzeczywistości. Nowa oralność pozostaje w silnym związku z pismem, mającym wpływ na kształt wspólnoty, na której gruncie funkcjonuje. Oralność pierwotna, jak zauważa Ong, opiera się na silnym poczuciu więzi społecznych, ponieważ „słuchanie słowa mówionego czyni z słuchaczy wspólnotę, prawdziwe audytorium”, „generuje wszakże poczucie wspólnoty nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej — ową «światową» wioskę McLuhana” [Ong 2011, 205]. Sprzyjać temu ma świadoma orientacja na grupę, możliwa dzięki wysokiej refleksyjności jednostki, ukształtowanej przez kulturę pisma i druku. W takim sensie spontaniczność oralności pierwotnej okazuje się wynikiem braku podmiotowej refleksyjności, gdy tymczasem spontaniczność oralności wtórnej staje się obiektem świadomego wyboru.

Czy na gruncie przywoływanych wcześniej rozmaitych diagnoz kryzysu kultury można zgodzić się w tej kwestii z Ongiem? Czy wspólnotowość epoki „wtórnej oralności” i komunikacja w obrębie globalnej wioski (podtrzymywana dzięki wysoce rozwiniętej technologii) może powoływać autentyczne relacje międzyludzkie? Adorno i

Horkheimer, wskazując na rozwój środków masowego przekazu, kształtujących zdaniem Onga epokę wtórnej oralności, stwierdzają: „Telefon pozwalał jeszcze liberalnie każdemu uczestnikowi grać rolę podmiotu. Radio czyni demokratycznie wszystkich na równi słuchaczami, aby autorytarnie podporządkować ich jednolitym programom stacji” [Horkheimer, Adorno 2010, 124]. Postęp w tej dziedzinie, w wyniku którego rodzi się telewizja, prowadzi w rzeczywistości do „regresu świadomości”, ponieważ sięga do nieświadomych, przed-pojęciowych schematów celem manipulacji potrzebami ludzkimi, co stanowi konieczną przesłankę reprodukcji systemu¹¹. Ponadto oralność pierwotna charakteryzuje się stylem „addytywnym, redundantnym, starannie zbalansowanym, silnie agonistycznym, z intensywnym napięciem między mówcą i audytorium” [Ong 2011, 206]. Tymczasem oralność wtórna zatracą jej emocjonalny wymiar; media elektroniczne poddają kontroli wszelkie elementy agonistyczne, ponieważ „wbrew kulturowanej aurze spontaniczności, dominuje w nich poczucie zamknięcia, które odziedziczyły po druku; pokaz wrogości mógłby pozostawić lukę w owym zamknięciu, uchylić pełną kontrolę” [Ong 2011, 207]. Kontrola nad emocjonalnym charakterem wypowiedzi pojawia się wraz z pismem, które, jak stwierdza McLuhan, „wyposaża człowieka w zdolność represjonowania uczuć i emocji podczas działania” [McLuhan 1975, 89]. W obrębie społeczeństwa masowego wysoce rozwinięta emocjonalność kultury pierwotnej oralności zostaje uładowana, zadomowiona w nowym micie, wyłaniającym się z oświeceniowych tendencji panowania sformalizowanego rozumu.

W świetle tych różnic oralność wtórna sama okazuje się mitem w znaczeniu złudy i pozoru, ponieważ jej schematy kumulują w strukturze kultury wytworzonej przez oświeceniowy rozum i stają się dla niego kolejnym instrumentem, sprzyjającym jednemu zadaniu, jakim jest reprodukcja systemu społeczno-ekonomicznego. Zawłaszczający mit-ideologia podtrzymuje formy swojej dominacji właśnie dzięki środkom masowego przekazu, które wykorzystują mechanizmy manipulacji,

11 „Kiedy budzone i obrazowo reprezentowane jest w nich to, co drzemie w nich przedpojęciowo, zarazem pokazuje się im, jak mają się zachowywać; skoro obrazy chcą wywołać te, które spoczywają pogrzebane w widzu i które są podobne do tych wywołujących, rozbłyskujące i umykające obrazy filmu i telewizji zbliżają się jednocześnie do pisma” [Adorno 1990, 63–64].

roszcząc sobie prawo do neutralności prezentowanego obrazu świata. Kryzys kultury pierwotnej oralności, powodowany rozdarciem wnoszonym przez *logos*, okazuje się w pracy Havelocka destabilizacją jednostronnego — mitycznego — obrazu świata. Dwudziestowieczna krytyka kultury, podejmując problem mitu w związku z funkcjonowaniem mechanizmów społeczeństwa masowego, ukazuje wysoce sformalizowany rozum jedynie jako nową odsłonę mitu, który zostaje jednak poddany kalkulującemu działaniu anonimowego aparatu władzy, wpisanemu w urzeczywistniającą ideę postępu reprodukcję systemowych struktur. Czym jednak władza, którą zdobywa on nad jednostką, różni się od panowania starożytnego poety nad światem umysłowości oralnej? Różnica ta polega na tym, że mit w kulturze wtórnej oralności staje się pożywką dla mechanizmów reprodukcji właściwych wysoko rozwiniętej cywilizacji, w której proces uprzedmiotowienia świata podporządkowuje sobie w końcu także jednostkę, karmiąc ją mityczną mową znaków, sankcjonujących ideologię społeczeństwa późnokapitalistycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Teodor, 1990, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. Krzemiń-Ojak, Warszawa: PIW.
- Baczko, Bronisław, 1965, *Człowiek i światopogląd*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Barthes, Roland, 2000, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Barthes, Roland, 2009, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Colli, Giorgio, 2005, *Filozofia ekspresji*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- Eliade, Mircea, 1998, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Havelock, Eric, 2007, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: WUW.
- Horkheimer, Max, 2007, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa: WN SCHOLAR.
- Horkheimer, Max, Adorno, Teodor, 2010, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- McLuhan, Marshall, 1975, *Wybór pism*, przeł. K. Jakubowicz, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Mieletinski, Eleazar, 1981, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa: PIW.
- Nietzsche, Fryderyk, 2004, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków: inter esse.
- Nietzsche, Fryderyk, 2003, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche, Fryderyk, 2004, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche, Fryderyk, 2005, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Olson, David, 2010, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, przeł. M. Rakoczy, WUW.
- Ong, Walter Jackson, 2009, *Osoba — świadomość — komunikacja. Antologia*, przeł. J. Japola, Warszawa: WUW.
- Ong, Walter Jackson, 2011, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane*

- technologii*, przeł. J. Japoła, Warszawa: WUW.
- Ortega y Gasset, José, 2004, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, przeł. E. Burska, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Spengler, Oswald, 2001, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wagner, Ryszard, 1904, *Sztuka i rewolucja*, przeł. J. Mesnil, Lwów: PTN.
- Weber, Max, 1984, *Szkice z socjologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Vandendorpe, Christian, 2008, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i kultury*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: WUW.

ABSTRACT

A category of secondary orality appeared in debate over the condition of contemporary culture by dint of Walter Jackson Ong's research on influence of technology of word over an awareness of western man. Its concept designates a specific type of communicational situation, which is created by a twentieth-century ways of transmission of informations, like radio, television, telephone and another electronic voice-devices. In Ong's works the perspective of secondary orality functions in context of the model of Greek culture, which preceded a beginning of the characteristic type of mentality, connected with the interiorization of script. The original oral awareness was dipped in world of mythical stories, which was created a cultural identity by dint of the acts of memorization and oral transmission of poetic experience. Analogies and differences between secondary and primary orality tease to ask about function and understanding the category of myth in perspective the first of them, which didn't appear in Ong's works. A response to this question must connect with consideration of understanding the myth in contemporary reflection about the culture and with a search of symptoms of its presence in middle-class and consumerist societies, in which have appeared the technology of secondary orality. In my paper I'd like to try to recreate this elements of cultural background of contemporariness, which relate the age of twentieth-century orality to its ancient mythical grounding but equally indulge in transformations by dint of evolution of human condition in western culture.

KEYWORDS: myth, primary orality, secondary orality, script, ideology, culture

SŁOWA KLUCZOWE: mit, oralność pierwotna, oralność wtórna, pismo, ideologia, kultura