

This document is an historical remnant. It belongs to the collection Skeptron Web Archive (included in Donald Broady's archive) that mirrors parts of the public Skeptron web site as it appeared on 31 December 2019, containing material from the research group Sociology of Education and Culture (SEC) and the research programme Digital Literature (DL). The contents and file names are unchanged while character and layout encoding of older pages has been updated for technical reasons. Most links are dead. A number of documents of negligible historical interest as well as the collaborators' personal pages are omitted.

The site's internet address was since Summer 1993 www.nada.kth.se/~broady/ and since 2006 www.skeptron.uu.se/broady/sec/.

Skeptronhäften / Skeptron Occasional Papers

Nr 12

Vägra läsa, vägra skriva
Attityder till det skrivna ordet i antikens Grekland

Jesper Svenbro

Lärarhögskolan i Stockholm
Institutionen för pedagogik
Augusti 1997

Redaktör: Donald Broady
Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi
Postadress Lärarhögskolan, Institutionen för pedagogik
Box 34103, S-100 26 Stockholm
Telefon vx 08-737 55 00, int. +46 8 737 55 00
Telefax 08-737 56 10, int. +46 8 737 56 10
URL <http://www.lhs.se/~broady/sec/>

Jesper Svenbro

Vägra läsa, vägra skriva. Attityder till det skrivna ordet i antikens Grekland
Skeptronhäften / Skeptron Occasional Papers, nr 12
ISSN 0284-0731

Distr. HLS Förlag, Box 34103, S-100 26 Stockholm

© Jesper Svenbro och SEC, 1997

Förord

I Sverige är Jesper Svenbro mest bekant som poet. I Frankrike, där han sedan länge är bosatt, är han känd som antikforskare. Han är Directeur de recherche vid Centre Louis Gernet de recherches comparées sur les sociétés anciennes i Paris och leder även tillsammans med John Scheid ett seminarium vid den femte religionsvetenskapliga sektionen av École pratique des hautes études.

I detta häfte återges den festföreläsning som Jesper Svenbro höll vid Lärarhögskolan i Stockholm den 22 maj 1996 med anledning av att Lärarhögskolans pedagogiska pris delades ut till förtjänta lärarutbildare. Jesper Svenbro utgår från sin bok *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Éditions la Découverte, Paris 1988, men presenterar även en del nya tolkningar som berör pedagogiska frågor. Föreläsningen skrevs för detta särskilda tillfälle och är inte tidigare publicerad.

Donald Broady

Vägra läsa, vägra skriva

Attityder till det skrivna ordet i antikens Grekland

Jesper Svenbro

Folk som får höra att jag ägnat mig åt att studera läsandet i det gamla Grekland frågar mig ibland: Hur i all världen kan man ta reda på hur grekerna läste? Är inte läsandet — till skillnad från skrivandet — i en så avlägsen epok helt enkelt spårlöst förlorat? Vad har du för källor? Det är motiverade frågor. Jag minns att jag själv kunde ställa dem när jag för så där 15 år sedan började intressera mig för läsandet i antiken.

Om man med källor menar beskrivningar eller iscensättningar av de gamla grekernas läsande, av själva läsakten, så saknas det nu inte material för den klassiska perioden: i ett avsnitt av en Euripides-tragedi från 428 f.Kr. praktiserar t.ex. Theseus tyst innanläsning; hos komediförfattaren Aristofanes läser guden Dionysos en teaterpjäs för sig själv under en sjöresa; några väl tummade ställen i en handfull dialoger av Platon visar oss hur det kunde gå till när en författare läste högt ur sitt eget verk eller när en slav läste högt för sin ägare; och i den Platon-dialog som mer än någon annan är ägnad det skrivna ordets problematik, nämligen Faidros, läser Sokrates' samtalspartner Faidros en hel liten "bok" av talaren Lysias. Dessa passager utgör givetvis viktiga vittnesbörd. Tillsammans med ett stort antal andra dokument — jag tänker bl.a. på vasmåleriets framställningar av läsande människor — tillåter de oss att skaffa oss en bild av hur det gick till när den klassiska epokens greker läste.

Går man lite längre tillbaka i tiden, till perioden före slaget vid Marathon 490 f.Kr., alltså till vad man kallar den arkaiska perioden, är det sämre ställt: här tycks det vid en första prospektering knappt finnas några källor alls. Och detta är speciellt beklagligt, eftersom det är under denna period som grekerna övertar och modifierar det semitiska alfabetet, en epokgörande händelse som man kan datera till ca 800 f.Kr.

Det hade självfallet varit utomordentligt intressant att ha vittnesbörd från just den här epoken, eftersom vi då skulle kunna bilda oss en uppfattning om hur grekernas relation till

skriftmediet tog form. Grekerna uppfinner alltså inte alfabetet, men vad de gör med det skriftsystem som de övertar är ändå av stor betydelse: de omdefinierar vissa tecken i det semitiska alfabetet, som ju är konsonantiskt, och låter dem beteckna vokaler. Därmed skapar de ett alfabet som för första gången är fullt jämförbart med vårt eget.

När de utbildar sina föreställningar om detta nya alfabet, sker detta alltså ”utan facit”. De står inför något kvalitativt nytt, ett skriftsystem med 24 tecken som gör det möjligt att utan större tvetydighet notera mänskligt tal; avsaknaden av vokaltecken på semitiskt område gör där läsningen till en mycket mera öppen affär. Den grekiska skriften ter sig i detta perspektiv mera entydig och tvingande.

Vi kan alltså förutsätta att en betydande innovation ägt rum, och det var detta som för mig gjorde bristen på källor så beklaglig. Ett par århundraden senare är situationen nämligen mycket mer mångfacetterad, och det blir därför mycket svårare att identifiera kraftlinjerna i fältet. Hur förhåller sig t.ex. högläsningen till den tysta innanläsningen i det antika Grekland? Parallellt med den traditionella högläsningen existerar den tysta innanläsningen redan under 400-talet f.Kr., men för att förstå under vilka betingelser grekerna slutligen uppfann den och därmed förändrade dynamiken i hela fältet är det nödvändigt att ha en bild av hur man läste dessförinnan: i annat fall riskerar man att missa poängen.

Inför bristen på källor till det allra äldsta, arkaiska läsandet tvingades jag att välja en något speciell infallsvinkel, som så småningom skulle uppvisa klara fördelar. Min infallsvinkel blev helt enkelt vokabulärundersökningen. Det förhåller sig nämligen på det viset att grekiskan tidigt förfogar över ett tiotal olika verb som betyder ”läsa”. Det var denna oväntat rika vokabulär som hamnade i centrum för mitt intresse. Om vi kan dra några slutsatser med dess hjälp, borde vi kunna vara ganska säkra på att det rör sig om sociologiskt giltig information om det äldsta läsandet och inte bara om individuella eller tillfälliga attityder, så som de kan komma till uttryck t.ex. i litterära texter från klassisk tid. En vokabulär är inte någons privategendom. Om man studerar läsandet så som det kommer till synes i språket, borde man alltså kunna få grepp om det typiska snarare än det tillfälliga och individuella. Dessutom kan man anta att ett verb som i betydelsen ”läsa” möter oss i en inskrift från brytningsskedet mellan arkaisk och klassisk tid redan länge använts i denna betydelse.

Men man kan fråga sig varför man i den förklassiska och tidigklassiska grekiskan finner så många verb med betydelsen ”läsa”. En anledning är säkert att grekiskan ju sönderfaller i olika dialekter — t.ex. den attiska, den doriska och den joniska — och att var och en av dessa dialekter relativt oberoende av de andra har försökt utveckla sin egen vokabulär. En annan anledning är att den ”försöksperiod” då dessa verb börjar komma i omlopp ännu inte är över när

vi först börjar påträffa dem vid den arkaiska periodens slut. Detta gör att vart och ett av dem kommer att omvittna ett specifikt sätt att uppfatta läsakten, mer eller mindre skilt från de andra men samtidigt komplementärt i förhållande till dem.

De grekiska verb som betyder ”läsa” har en etablerad betydelse redan innan de ges en mer specialiserad eller teknisk innebörd: det är detta förhållande som ger oss tillträde till sättet att föreställa sig läsandet. För även om den ursprungliga betydelsen i de här verben så småningom glöms bort så att de rätt och slätt kommer att betyda ”läsa”, är de inte valda på måfå. Jag ska ge ett exempel. Ett relativt sent och för mitt vidkommande ganska ointressant verb i den här samlingen betyder helt enkelt ”rulla upp”. Alla som vet att grekerna läste *bokrullar* förstår omedelbart vad man haft i tankarna när man låtit det här verbet få betydelsen ”läsa”. På samma sätt är det med de andra verben, även om de kräver en helt annan, mera subtil uppmärksamhet, om man vill avvinna dem de föreställningar de är bärare av.

Det verb som jag först skulle vilja ta upp har grundbetydelsen ”distribuera”. För dem av er som har läst grekiska kan jag nämna att det rör sig om verbet *némein*, men jag ska här inte insistera på det grekiska ordet. I ett instruktivt, arkaiserande fragment av tragediförfattaren Sofokles läser vi: ”Du som sitter i högsätet och som håller skrivtavlor i handen, distribuera listan så att vi får veta om någon av de edsvurna är frånvarande!” Nej, det är inte fotokopior som mannen i högsätet ska ”distribuera”. Han håller i handen listan på alla dem som med ed lovat kung Menelaos att försvara dennes rätt till Helena, och han uppmanas nu att ”distribuera” namnen — alltså muntligt. Högläsningen av listan ska avslöja vem som är frånvarande. Det rör sig alltså om en högläsning inför en skara församlade krigare, som på detta sätt kan ta del av listans innehåll.

Situationen med en läsare som inför en skara åhörare muntligt distribuerar det skrivna ordet är *typisk*: den förutsätts uttryckligen i en arkaisk inskrift där läsaren uppmanas ”distribuera” det skrivna till de förbipasserande, och tillvägagångssättet beskrivs hos historikern Herodotos, som f.ö. själv framförde sitt historieverk i föreläsningsform.

Verbet som betyder ”distribuera” återfinns på dorisk dialekt med ett prefix vars innebörd inte behöver bekymra oss här. (Inom parentes sagt rör det sig om *ana-némein*.) I själva verket är det denna sammansatta form av verbet som normalt används på doriskt språkområde, alltså t.ex. i Sparta och på Sicilien. På joniskt språkområde, i en inskrift från ön Eubea — en plats av central betydelse i det grekiska alfabetets äldsta historia —, hittar man samma verb, men med en skillnad som är mycket mera betydelsefull än man först kanske tror. Om man i Sparta med orden ”jag distribuerar” menade ”jag läser”, så sade man på Eubea ungefär ”jag distribuerar åt mig”. I Sparta använder man verbets aktiva form, medan man på Eubea använder vad som i den grekiska grammatiken kallas medium. Det här innebär konkret att läsaren i Sparta ”distribuerar”

det skrivna ordet åt sina åhörare utan att man frågar sig om han själv uppfattar det, medan man på ön Eubea ”distribuerar” det skrivna ordet såväl till sina egna öron som till de eventuella åhörarnas. I det ena fallet är läsaren helt och hållet instrumental; det är helt enkelt inte han utan i stället hans åhörare som utgör det skrivna ordets mottagare. I det andra fallet är också läsaren inräknad bland mottagarna. I princip kan han ”distribuera” det skrivna ordet utan att ha andra åhörare än sig själv och blir då en läsare med vilken vi själva hjälpligt kan identifiera oss. Men om han läser i ensamhet, läser han till skillnad från oss *högt för sig själv*, — som om det vore nödvändigt för honom att uttala det skrivna ordet för att uppfatta dess innebörd. För en sådan läsare blir rösten det instrument som tillåter ”örat” att dechiffrera en given bokstavsföljd.

Om man ett ögonblick tänker på läsaren som åt sig själv ”distribuerar” det skrivna och som enligt vårt sätt att se saken tycks behöva ta omvägen om rösten och örat för att komma fram till innebörden i det skrivna, grips man av misstanken att han läser långsamt och endast med svårighet. Trögt. Han tycks inte kunna identifiera innebörden i det han läser enbart med ögonens hjälp. Misstanken att han har vissa lässvårigheter bekräftas av det faktum att man t.ex. i Sparta var noga med att läsundervisningen begränsades till ett absolut minimum; situationen var säkert inte mycket annorlunda på ön Eubea.

Allmänt sett uppmuntrar alltså inte grekerna en mera utvecklad läsfärdighet. Men trögheten i läsandet bör inte bara sättas i relation till den avsiktligt begränsade läsfärdigheten utan också till det skrivna ordets rent materiella presentation. De grekiska inskrifterna saknar länge intervalltecknet och är alltså skrivna med versaler i oavbruten följd. Skiljetecken lyser också praktiskt taget med sin frånvaro. Om man gör experimentet att skriva en sida svensk prosa på detta sätt kan man själv konstatera att uttydandet av texten blir långsam och tvekan och att man får en benägenhet att uttala orden högt för att låta deras ljudgestalt bli vägledande för textförståelsen. Rör det sig dessutom om en text på dialekt, t.ex. på skånska, blir analogin ännu bättre, eftersom vi då — i likhet med de arkaiska grekerna — inte får någon hjälp av den normaliserade stavningen, som ju är en av förutsättningarna för vår egen snabba innanläsning.

Det grekiska verbet som ur betydelsen ”distribuera” utvecklat betydelsen ”läsa” är i själva verket centrum i en hel familj av verb som med olika nyanser alla bibehåller samma grundbetydelse. Jag har redan pekat på några av dessa nyanser. En i det närmaste helt parallell familj har ett verb som egentligen betyder ”säga” i centrum. Det rör sig om verbet *légein*, och jag ska här av praktiska skäl använda mig av två sena belägg. När någon av parterna i en rättegång vill höra lagens ordalydelse, uttrycker han det ordagrant så här: ”Säg lagen!” Det vill säga: ”Läs lagen!” Och när slaven i Platons dialog Theaitetos ska börja sin högläsning av sin herres manuskript, står det ordagrant: ”Tag boken, slav, och säg den!” Vilket måste betyda: ”Tag boken, slav, och läs!” Grundbetydelsen i den här gruppen av verb är alltså ”säga”. Det kan

alltså inte råda något tvivel om att den läsakt som åsyftas är av det muntliga slaget, och detta faktum styrker samtidigt hypotesen om läsandet som en ”muntlig distribution”.

Ett speciellt intressant verb i denna familj är *epi-légesthai*, besläktat med vårt ord ”epilog”. Detta verb används av historieskrivaren Herodotos och betyder ungefär ”läsa åt sig” eller ”utsäga åt sig”. Den läsare om vilken detta verb används är alltså inte bara ett instrument i tjänst hos en eller flera åhörare; han ingår själv bland det skrivna ordets mottagare och kan rentav utgöra dess enda adressat, nämligen om han läser högt för sig själv.

Vad är det för något i detta verb som är speciellt intressant? Jo, det betyder strängt taget ”lägga en utsaga till någonting”, ”tillfoga en utsaga”, precis som i vårt lånord ”epi-log”, som just betecknar ett slags ”utsaga” (*logos*) som läggs ”till” (*epi*). En epilog är en utsaga som tillfogas eller läggs till, när det väsentliga redan är sagt eller skrivet. Om grundbetydelsen i det grekiska verbet är ”tillfoga en utsaga” eller mera ordagrant ”tillfoga ett sägande”, innebär det att det skrivna ordet ur läsningens synvinkel betraktas som ofullständigt och att det blir fullständigt först genom att det ges den akustiska dimension som högläsningen kan förläna det. Det skrivna ordet *behöver* helt enkelt högläsningen för att kunna förverkligas. Verbet framhäver med andra ord att det är rösten som ger de stumma skrivtecknen liv och mening. Högläsningen fogar sig till det skrivna som ett slags meningsskapande epi-log.

Det är nu hög tid att lämna denna alltför språkinriktade genomgång för att gå vidare. Men jag vill dessförinnan säga några ord om det verb som i Athen är det normala verbet för ”läsa” och som ordagrant betyder ”känna igen”. Enligt min uppfattning gäller det ”igenkännande” som åsyftas inte rimligtvis den enskilda bokstaven, som man vanligen hävdar, utan i stället *bokstavssekvensen* vars språkliga natur läsaren ”igenkänner” när han uttalar den högt och efter en stund kanske låter höra ett ”Aha!”. Detta verb bekräftar alltså på sitt sätt den tolkning jag föreslagit av läsandet som ett ”distribuerande”, där den ensamme läsaren tar sin röst till hjälp för att ”åt sig själv distribuera” det skrivna.

I min genomgång av verben för ”läsa” kan vi nu ta fasta på tre särdrag som karakteriserar det äldsta grekiska läsandet — bortsett från det ”särdrag” som består i att läsarna i mitt material nästan utan undantag är manspersoner (förhållandet är annorlunda i vasnmåleriet). Det första särdraget är att (1) läsaren är *instrumental* i förhållande till det skrivna. Det betyder inte bara att han innehar den nödvändiga kompetensen att ”distribuera” det skrivna meddelandets innehåll till åhörare som själva kan vara analfabeter. Det betyder också att han betjänar det skrivna ordet, som för att kunna förverkligas måste ges akustisk form i högläsningen. Det betyder också att läsaren i sista instans betjänar det skrivna ordets upphovsman, som när han skriver räknar

med att en läsare i en mer eller mindre avlägsen framtid kommer att ge akustisk gestalt åt det ”program” som en inskrift eller bok kan sägas utgöra.

Det andra särdraget är (2) det skrivna ordets *ofullständiga* karaktär: läsaren måste komplettera det skrivna genom att ställa sin röst till dess förfogande. Att det skrivna skulle kunna vara meningsbärande *i sig självt* är en illusion som helt enkelt inte tycks möjlig på detta stadium av den alfabetiska skriftens historia, då det skrivna ännu inte representerar det talade ordet utan i stället utgör ett speciellt slags produktionsmedel för det. I den traditionella, muntliga kulturens perspektiv är alltså skriften ett sätt att producera mera tal, inte att avbilda det.

Det tredje särdraget skulle kunna sägas vara en följd av de båda tidigare. Om läsaren är det instrument genom vilket det — i sig självt ofullständiga — skrivna ordet förverkligas till en begriplig ljudsekvens, innebär detta att (3) det skrivna ordets mottagare strängt taget inte är dess läsare utan dess *åhörare*, och det är f.ö. den ordagranna innebörden av två ord som i våra grekiska lexikon felaktigt översätts med ”läsare”. Textens ”åhörare” är inte dess läsare, även om de utgör dess adressater. Om vi bortser från läsaren som läser högt för sig själv och som alltså på visst sätt är sin egen åhörare, läser textens ”åhörare” ingenting. De lyssnar helt enkelt till en högläsning, som är speciellt riktad till dem.

Om det skrivna ordet i sin stumhet är ofullständigt, betyder detta alltså att det måste hitta en röst som kan ge det akustisk form. Den skrivande räknar med att det ska komma en läsare som är villig att ställa sin röst till det skrivna ordets förfogande. Som är villig att uppge sin egen identitet och låna sin röst åt ett språkligt meddelande, med vilket vederbörande kanske inte är överens. Som är villig att under läsakten följa det tvingande program som det skrivna ordet utgör. *Att läsa* blir under dessa omständigheter att underkasta sig det skrivna ordet, vilket i sista hand är liktydigt med att underkasta sig den skrivande. Det blir att avstå den egna rösten under den tidrymd läsningen varar: det skrivna ordet gör läsarens röst till sin.

Det skrivna ordet kommer på detta vis att äga läsarens röst. Läsarens röst tillhör under läsningen det skrivna ordet, den blir under en längre eller kortare tidrymd det skrivna ordets egendom. *Att bli läst* är under dessa omständigheter att utöva makt över läsarens tunga, över hans talapparat, över hans kropp, också på stort avstånd i tid och rum. Och detta in i minsta fonetiska detalj. Skrivaren som lyckas bli läst utnyttjar och styr en annan människas talapparat, han betjänar sig av den, också efter sin egen död, så som man utnyttjar och betjänar sig av en lydig slav.

I en kultur där frånvaron av yttre tvång anses karakterisera den ”frie medborgaren” är en sådan uppfattning av läsandet givetvis förutbestämd att bli problematisk. För att delta i

stadsstatens liv måste medborgaren vara *eleútheros*, ”fri från tvång”. Som Michel Foucault har visat, får detta synsätt konsekvenser inte minst för den grekiska homosexualiteten. Man får ett begrepp om hur allvarlig saken är när man t.ex. konstaterar att en athensk medborgare som prostituerar sig — och alltså för pengar avyttrar sin kroppsliga autonomi — inte får ta till orda i Folkförsamlingen eller Rådet; om han gör det, föreskriver lagen dödsstraff.

Kravet på medborgarens autonomi, på hans kroppsliga integritet, utgör i själva verket ett centralt problem för pederastin, eftersom denna hos grekerna alltid tycks grundad på en hierarkisering i dominans och underordning. Den athenske ynglingen, som i den sexuella relationen underkastar sig en vuxen man, ska ju själv en dag bli medborgare. Han är nu ett instrument för sin vuxne partners sexuella njutning. Han tenderar att bli vad man med ett anakronistiskt uttryck skulle kunna kalla ett ”sexobjekt”. Som Foucault understryker, riskerar detta förhållande att diskvalificera honom på det moraliska planet, — om han inte ger prov på återhållsamhet och klart visar att han inte identifierar sig med sin roll. Om pojken ger efter för sin vuxne älskare, ska han alltså inte göra det för sin egen skull. Han ska inte identifiera sig med sin roll som instrument för den andres njutning, med sin roll som ”sexobjekt”.

I förhållande till sin älskare är han nämligen lika instrumental som läsaren i förhållande till skrivaren. Att här se en analogi skulle väl vara extravagant, rentav otillåtligt, om det inte vore för det faktum att det är grekerna själva som sätter de två företeelserna i samband. För grekerna blir nämligen den pederastiska relationen uttryckligen en metafor för förhållandet mellan skrivare och läsare. Och detta på ett mycket tidigt stadium. Metaforen utgör faktiskt en av de allra äldsta definitionerna av skriftkommunikationens natur, eftersom vi möter den i en arkaisk dorisk inskrift från Sicilien: ”Den som skriver dessa ord rövknullar den som läser dem.” Att läsa är i denna inskrift att befinna sig i den passiva rollen, på en gång nödvändig och föraktad, medan mannen som skriver identifierar sig med den aktive partnern i den pederastiska relationen, dominerande och säker på sitt värde.

Metaforen är inte isolerad och kan på grekiska följas fram i romersk kejsartid, då den också dyker upp på latin. Gunnar Ekelöf citerar i sin Mølne-elegi en latinsk inskrift som i översättning lyder: ”Den som skriver är älskaren, den som läser rövknullas.” Kontinuiteten i den här föreställningen sträcker sig med andra ord över ett halvt årtusende. Det förakt för läsaren som den ger uttryck åt förklarar sannolikt varför man i antiken gärna överlät läsandet åt en slav: slavens funktion är ju just att tjäna och underkasta sig. Slaven är ett instrument, ett *instrumentum vocale*, som man sade på latin, dvs. ett ”instrument utrustat med röst”. När Platon iscensätter sin dialog Theaitetos låter han Euklides’ slav läsa det samtal som hans herre satt på pränt. Euklides själv och hans vän Terpsion ska lyssna till slavens högläsning. Denna tendens att nedvärdera läsarens roll förklarar samtidigt den ovilja mot läsningen som kommer till synes

exempelvis i Sparta, där man — som jag redan påpekat — vinnlade sig om att läsfärdigheten begränsades till ett minimum.

Läsningen är med andra ord inte oförenlig med medborgarrollen, men man har intrycket att den liksom den passiva rollen i den pederastiska relationen bör praktiseras med återhållsamhet för att inte bli en moralisk belastning. Den som läser bör alltså inte alltför mycket identifiera sig med sin roll som läsare om han vill förbli ”fri” i grekisk mening, dvs. fri från ett tvång som någon annan ålagt honom. Under dessa omständigheter är det bättre att förbli ”svag i läsning”, för att använda Sokrates’ formulering i Staten, dvs. läskunnig, men bara nätt och jämt.

Låt mig försöka konkretisera problemet. Från Homeros och Hesiodos fram till Platon var grekerna normalt av den uppfattningen att endast den som inte är underkastad tvång kan säga sanningen; för att tala sanning måste man helt enkelt tala ”med sina egna ord”, som Sokrates uttrycker det i en annan Platon-dialog, alltså utan att ha ”programmerats” av någon annan. Låt oss nu föreställa oss en arkaisk läsare som omkring 600 f.Kr. inför en skara åhörare uttyder en inskrift av exempelvis följande lydelse: ”Jag är Glaukos’ gravsten.” Några århundraden senare kommer komediförfattarna att intressera sig för den här sortens tvetydiga situationer, där ett påstående som blivit föremål för högläsning tas för ett yttrande av läsaren själv; och denna sorts tvetydighet måste ha dykt upp mycket tidigt — i synnerhet vid läsningen av de talrika inskrifter där det inskriftsförsedda föremålet har beteckningen ”jag”.

Läsaren som uttalar orden: ”Jag är Glaukos’ gravsten”, tar under alla omständigheter ett ”jag” i sin mun som inte betecknar honom själv. Det är ett främmande, oböjligt ”jag”, som han inte kan modifiera genom att säga: ”Det står skrivet, att detta är Glaukos’ gravsten.” En sådan omgestaltung av inskriften skulle inte vara en läsning. Den som läser inskriften måste läsa den som den är, bokstav för bokstav, stavelse för stavelse, ord för ord — i exakt den ordning som föreskrivs. Om läsaren gör detta, är det därför att han som läsare accepterat att underkasta sig det skrivna ordet. Han lånar sin egen röst, sitt talorgan, sin kropp åt den inskriftsförsedda stenen. Under läsningen blir det alltså stenen som blir röstens ägare. Det ligger därför egentligen ingen logisk motsägelse i att läsaren högt och ljudligt säger: ”Jag är Glaukos’ gravsten.” Problemet är inte logiskt utan *sociologiskt*. Läsakten har formen av ett övergrepp, den utgör ett ”symboliskt våld”, gentemot vilket det bara existerar ett enda vapen: att vägra läsa.

För de gamla grekerna är det alltså bättre att skriva än att läsa — i stort sett av samma skäl som det är bättre att penetrera än att penetreras i den pederastiska relationen. Det går för sig att skriva, medan läsandet är fullt av risker. Skrivaren sätter inte sin kroppsliga integritet på spel, han äventyrar inte — i sin egenskap av skrivare — sin kroppsliga autonomi. Han gör vad en

grekisk fri man bör göra: styra, äga, kontrollera. Hans skrift syftar till att behärska läsarens talorgan, att tillägna sig det, att kontrollera det. Och det existerar faktiskt texter som talar om skrivarens njutningsfyllda föregripande av den framtida läsning hans text ska bli föremål för, hur hans bokrulle ska komma i kontakt med den läsandes kropp och igångsätta en in i minsta detalj programmerad talakt.

Mot den bakgrunden avtecknar sig figurer som Pythagoras och Sokrates med så mycket större skärpa: som bekant avstår båda två från att använda sig av det skrivna ordet. Pythagoras skriver inte. Sokrates skriver inte. Det rör sig om två giganter i den västerländska filosofins historia, upphovsmän till teorier av oöverskådliga konsekvenser — men de har inte lämnat efter sig en enda skriven rad. I båda fallen har vi att göra med ett avståndstagande av sammansatt innebörd, och deras respektive skäl att inte skriva är f.ö. inte identiska.

Vad Pythagoras angår är vi tyvärr inte så väl underrättade som i Sokrates' fall. Pythagoras, verksam i slutet av den arkaiska perioden, fick inte någon Platon som utförligt skrev upp vad mästaren hade sagt. Källorna till pythagorismen är sena och problematiska. Men jag ska ändå hypotetiskt försöka förklara varför Pythagoras vägrade att använda sig av det skrivna ordet i sin undervisning. Jag kan se två olika skäl till hans vägran.

För grekerna är det skrivna ordet inte som i vissa andra kulturer en gudagåva: de grekiska gudarna skriver inte, och i de olika traditionerna som berättar om skriftens ursprung är uppfinnarna av skriften egentligen aldrig gudomliga: Prometheus, den mest kände av dessa uppfinnare, är inte en gud utan en gestalt som befinner sig mellan gudarna och de dödliga människorna; en annan av skriftens uppfinnare heter Palamedes och är en homerisk hjälte; en tredje är Kadmos, kung i Thebe; en fjärde heter Aktaion och är kung i Athen. Och så vidare. Skriften är en utpräglad mänsklig angelägenhet.

Gudarna är odödliga. I grekernas perspektiv behöver de därför inte skriften. De behöver inte som människorna oroa sig för att de en gång ska lämna ett tomrum efter sig. De kommer alltid att finnas. Alltid och överallt. Människorna är däremot förr eller senare dömda att försvinna, och skriften syftar just till att i någon mån fylla tomrummet efter den som försvinner. Att skriva är med andra ord att vidgå sin förestående frånvaro, att vidgå sin dödlighet. Om Pythagoras inte skriver, motsvarar hans gest alltså rimligen en strävan att höja sig över människans villkor, att bli som en gud.

För att ge trovärdighet åt det här resonemanget ska jag kort ge mig in på en annan domän, där Pythagoras betar sig på ett i princip identiskt sätt.

Köttätandet är för grekerna av central betydelse, inte minst på det politiska planet, där t.ex. fördelningen av de jämlika köttbitarna vid offret symboliskt uttrycker jämlikheten mellan de offerande medborgarna. På det teologiska planet iscensätter slaktoffret däremot skillnaden

mellan djur, människor och gudar. De vilda djuren äter köttet rått och utan att egentligen respektera något bordsskick. Människorna äter köttet grillat eller kokt, och detta under civiliserade former. Gudarna äter däremot inget kött alls; de inandas bara dofterna som uppstiger från människornas offeraltare.

Och på samma sätt som Pythagoras avstår från att skriva, avstår han från att äta kött. När han vägrar att äta kött, ska det förstås just som en ambition att överskrida människans villkor och leva som gudarna. På det politiska planet får självfallet gesten en annan innebörd: bara en medborgare som deltagit i stadsstatens offer och äter sin del av det slaktade offerdjuret har t.ex. rätt att ta till orda i folkförsamlingen, och en vegetarian hamnar därmed utanför den etablerade politiska gemenskapen. Detta var f.ö. exakt vad pythagoreerna ville.

Att avstå från att skriva är alltså en gest, som rimligen uttrycker den pythagoreiska ambitionen att närma sig det gudomliga. Men jag tror att Pythagoras' attityd till skriften har ytterligare en aspekt, som jag åtminstone kort ska försöka redogöra för.

För grekerna framstår orden i det talade språket som levande och besjälade. Samma greker understryker ofta att det skrivna ordet är livlöst och obesjälade: det är bl.a. därför som det behöver läsarens livgivande röst. Att skriva ned ett levande ord blir därmed att beröva det dess liv, rentav att döda det. Och för pythagoreerna är det förbjudet att döda, eftersom allt levande ingår i samma stora familj. Jag har redan nämnt att de vägrar att delta i slaktoffret, som i deras ögon framstår som ett mördande, som mord. På språkets plan blir attityden densamma. Bokstaven dödar. Alltså skriver Pythagoras inte.

Av dessa hypotetiska förklaringar till Pythagoras' vägran att skriva är det förstås bara den förra som är relevant för studiet av Sokrates. En central punkt i Sokrates' förkunnelse är nämligen läran om själens odödlighet. I sin övertygelse att själen är odödlig inväntar Sokrates döden med fattning. Och om nu själen är odödlig, kan skriften inte rimligtvis bli ett sätt att utsträcka den mänskliga existensen i tiden. Det finns därför ingen speciell anledning för Sokrates att fixera sina tankar i skrift. Skriften är förgänglig, själen beständig.

Är därmed det väsentliga sagt om Sokrates' vägran att skriva? Möjligen ur teologisk synpunkt. Men som ni kanske misstänker är det inte för att hålla föreläsning i teologi som jag kommit hit. Och nu förhåller det sig faktiskt på det viset att Sokrates' attityd till skriften har en annan, inte mindre väsentlig aspekt, en aspekt som är uttalat *pedagogisk*. Och det är den attityden som jag nu tänker ta upp till behandling.

Att den homoerotiska modellen är av fundamental betydelse för den sokratiska filosofin är ingenting nytt. Den som läst Platons dialoger *Gästabudet* eller *Faidros* vet vilken central roll det erotiska förhållandet mellan män där spelar. Men mellan den pederastiska praktik som existerar

i samhället där Sokrates och Platon lever och den homoerotiska modell som utarbetas i de två citerade dialogerna ligger en närmast revolutionerande brytning, som Michel Foucault framgångsrikt analyserat i slutet av andra delen i *Sexualitetens historia*.

När jag en gång i tiden gick i gymnasiet, minns jag att mina skolkamrater och jag brukade skämta om ”platonsk kärlek” som om det gällt ett garanterat komiskt fenomen. Det låg något löjeväckande i den förälskelse som nöjde sig med att kyskt och på avstånd kontempera den älskade. Karl Erik Lagerlöf var i DN för en del år sedan inne på samma linje när han apropå Sokrates’ kyskhetskrav kom att tänka på gammaldags skrifter om onanins skadlighet. Den ”platonska kärleken” tedde sig som ett uttryck för en närmast puritansk sexualfientlighet, och därmed behövde man inte ägna saken mera intresse.

Ni gissar kanske redan att en sådan syn inte håller för en närmare granskning. Sokrates’ kyskhet, så som den beskrivs i *Gästabudet*, har en inre logik som inte har något gemensamt med den puritanska kultur som föresvävade Lagerlöf. Jag har redan talat om den pederastiska relationens specifika polaritet i Grekland: den penetrerande är en positiv figur, penetrationen är oupplösligt förknippad med dominans, seger, ägande; den penetrerade blir i samma mån en figur med negativa förtecken: passiv, underkastad, besegrad. Och det är just mot denna polaritet som den sokratiske revolutionen är riktad, mot hierarkiseringen i dominans och underordning.

På vilket sätt skulle nu motsatsparet dominans/underordning och dess varianter vara främmande för Sokrates eller Platon? Själv läste jag Karl Poppers berömda *The Open Society and Its Enemies* 1968 eller 1969 och lät mig övertygas av författarens hårda dom över Platon; jag var däremot inte alls beredd att följa Popper när också Marx placerades bland det ”öppna samhällets” fiender. Därmed må det nu vara hur som helst. Faktum kvarstår att Platon för mig var ett exempel på en i alla avseenden auktoritär tänkare. Kanske inte ”fascist” i strikt bemärkelse, men alldeles säkert djupt reaktionär. En djupt pessimistisk reaktionär. Och det var därför med en känsla av häpnad och upprymdhet som jag 1984 läste slutet på den andra delen i Foucaults *Sexualitetens historia*, där det blir fullständigt klart att Platon inte alls var en så ensidigt auktoritär tänkare som jag trott.

I själva verket rör det sig om en ganska enkel iakttagelse från Foucaults sida. Till följd av sin ålder borde ju Sokrates i en homoerotisk relation inta den aktiva, penetrerande rollen. Men som framgår av slutet på dialogen *Gästabudet*, återfinns han i stället i den passiva partens roll, och därmed ställs de traditionella begreppen på huvudet. Det är unga män i stil med Alkibiades som förälskar sig i honom och inte tvärt om. Och hur gestaltar sig relationen mellan Alkibiades och Sokrates? Jo, det är under iakttagande av absolut kyskhet som Sokrates tillbringar natten bredvid sin unge älskare, vilande under en och samma mantel.

Vad är innebörden i denna berömda scen? Jag tror att den nu bör ge sig nästan av sig själv. Om penetrationen för grekerna nödvändigtvis utgör ett slags övergrepp, kan älskaren bara undgå dess logik på ett sätt: genom att vägra penetrera. Sokrates' vägran är rentav tvåfaldig: han intar den passiva partens roll, han iakttar kyskhet. Avhållsamheten är med andra ord det enda tillgängliga vapnet mot en relation som degraderar den ena parten. Och i Sokrates' ögon därmed också den andra: det är inte bättre att penetrera än att penetreras. När han kyskt vilar under manteln med Alkibiades är det pederastins traditionella logik som sätts ur spel.

Det är en ny relation mellan de älskande som därmed tar form, en relation av betydande filosofiska och pedagogiska implikationer. Mot en relation där t.ex. en sofist utan att bekymra sig om sanningen söker triumfera över sin samtalspartner sätter Sokrates en relation där båda parter är inbegripna i ett gemensamt sanningssökande: i ett verkligt sanningssökande kan det inte finnas någon plats för sofistens triumf på sin samtalspartners bekostnad.

Mer generellt uttryckt är sanningssökandet oförenligt med hierarkisering i dominans och underordning. Den som älskar kan inte förmedla någon verklig kunskap till sin älskade så länge denne utgör ett instrument, ett objekt. Också den älskade måste bli ett subjekt, som Foucault med en minnesvärd formulering uttrycker det. Den som betar sig som en herre i förhållande till en slav kan inte förmedla någon verklig kunskap utan på sin höjd en skenkunskap som den älskade mekaniskt upprepar. I den hierarkiska relationens ställe sätter därför Sokrates en *symmetrisk* relation, grunden för vad man kanske skulle kunna våga kalla en antiauktoritär pedagogik.

Denna symmetriska relation borde nu också kunna karakterisera förhållandet mellan skrivare och läsare, tycker man. Sokrates' vägran att skriva förefaller därför vid första eftertanke extrem, som om det skrivna ordet principiellt skulle omöjliggöra en sådan relation. Det menar nu inte Sokrates, och han visar själv att han som läsare inte är ett instrument, ett objekt, utan tvärtom ett subjekt. Men Sokrates kan helt enkelt inte ta risken att skriva. Vi ska om ett ögonblick se under vilka förutsättningar det blir möjligt att ta den risken.

Sokrates' vägran att skriva ska helt enkelt ses som en strävan att sätta ett visst slags läsande ur spel. Inte allt slags läsande, men t.ex. det slags läsande som Faidros ger prov på när han på en gång hänförd och undergiven läser talaren Lysias' lilla bok för den lyssnande Sokrates. Faidros är bondfångad. Den lilla boken har fyllt honom med djupaste beundran, men han är oförmögen att komma till dess undsättning när Sokrates påtalar dess svagheter. Det blir klart att den kunskap som Faidros trodde sig besitta när han egentligen bara var ytligt förförd av bokens formuleringar inte är någon kunskap utan bara skenkunskap.

Det skrivna ordet har alltså i Sokrates' perspektiv en tendens att skapa läsare som tror sig vara i besittning av kunskap utan att egentligen vara det. I sitt läsande upprepar de ord vars

innebörd de inte är klara över. De utgör därmed instrument i tjänst hos en skrivare, vars ”program” de realiserar, precis som den passiva parten i den traditionella pederastiska relationen är ett instrument för den aktiva partners njutning. Och faktum är att Lysias, som skrivit boken, i verkligheten var den läsande Faidros’ älskare! I den pederastiska relationen mellan Lysias och Faidros intar skrivaren alltså den aktiva partens roll, läsaren den passiva. Det är exakt denna relation som Sokrates med sin dubbla avhållsamhet vill sätta ur spel: att vägra skriva betyder här detsamma som att vägra penetrera.

Därmed kunde det vara dags att sätta punkt, om det inte vore för det faktum att Sokrates’ attityd till det skrivna ordet så enfatiskt kontrasterar mot Platons. Jag kan helt enkelt inte gå härifrån utan att ha försökt förklara denna kontrast! Hur i all världen kan Sokrates’ lärjunge Platon med sådan kraft ägna sig åt skrivandet? Vad är det som tillåter Platon att skriva, trots att hans lärare gjort det rakt motsatta valet? Först kan man tycka att det hela liknar en gigantisk lapsus, eftersom ingenting tyder på att Platon på den här punkten brutit med sin lärare: det är ju just genom Platon som vi är underrättade om Sokrates’ attityd till det skrivna ordet. Men någon lapsus är det nu inte fråga om. Platon förblir sin lärare trogen, också när han skriver.

Platon grundar nämligen Akademin.

Och vad är Akademin om inte den institution som under nästan ett årtusende i sitt bibliotek bevarat Platons skrifter? Platons dialoger har nämligen inte tillkommit för att bli publicerade. Platon har inget förtroende för offentligheten, och Sokrates vänder sig mot det skrivna ordet just därför att det kan skiljas från sin upphovsman och hamna i en offentlighet där föga nogräknade läsare kan lägga in nästan vilken innebörd som helst i det. Offentligheten vimlar av inkompetenta och illvilliga läsare.

Akademins medlemmar genomgår däremot en utbildning vars mål bl.a. är att sätta dem i stånd att rätt läsa Platons dialoger. Detta var alldeles säkert en av Platons avsikter med Akademin. Filosofen överger inte sitt skrivna ord i offentligheten utan skapar i stället en institution som kan bevara det och övervaka dess rätta läsning. Han kan därmed ta risken att göra det som Sokrates var tvungen att avstå från. Platon skriver i förvisningen att han skaffat sig framtida läsare som är engagerade i samma sanningssökande som han själv och som efter utbildning kan göra det som den ytlige Faidros inte klarade av när han läst Lysias’ tal: bli läsande subjekt i stället för läsande instrument, försvara det skrivna mot de invändningar det självt inte kan besvara och göra bruk av det skrivna ordet i fullt medvetande om dess begränsningar.

Skeptronhäften

(Skeptron Occasional Papers)

ISSN 0284-0731

1. Anna Lena Lindberg, *"Men Gud förbarme sig, hvilket Publikum!" Om konstpedagogikens rötter i Sverige*, 1987
2. Francine Muel-Dreyfus, *Folkskollärare och socialarbetare. Metodologiska kommentarer till den historiska sociologin*, 1987
3. Theresa Martinet, *En provensalsk bondkvinna och hennes män. Ett exempel på småborgerlig ackumulation*, 1987
4. Anna-Maja Johannesson, *Lärarnas villkor i de första decenniernas folkskola (1850—1880)*, 1989
5. Ronny Ambjörnsson, *The Honest and Diligent Worker*, 1991
6. Collège de France, *Förslag till framtidens utbildning*, 1992
7. Ulf P. Lundgrens skrifter 1966—1991. *En bibliografi*, utg. D.Broady/Boel Englund, 1992
8. Eva Trotzig, *"qvinnan bär hemmets trefnad på spetsen af sin synål."* *Kvinnlig skolslöjd i Stockholms folkskolor decennierna runt 1900*, 1992
9. Gisèle Sapiro, *Collective biographies and the theory of "literary field"*, 1996
10. Monique Pinçon-Charlot/Michel Pinçon, *Considérations sur l'enquête sociologique dans les beaux quartiers*, 1996
11. Andersson, Barbro/Englund, Boel/Heyman, Ingrid/Peterson, Bo/Peurell, Erik, *Recherches sur les champs de production culturelle. Travaux récent ou en cours*, 1996
12. Jesper Svenbro, *Vägra läsa, vägra skriva. Attityder till det skrivna ordet i antikens Grekland*, 1997
13. Ann-Catherine Wagner, *Les stratégies transnationales en France*, 1997
14. Sandro Campana Wadman, *Det biologiska och det sociala. Marc Augé om sjukdom och andra olyckor*, 1997

Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi

(Sociology of Education and Culture Research Reports)

ISSN 1103-1115

1. Donald Broady/Mikael Palme, *Högskolan som fält och studenternas livsbanor*, 1992
2. Mikael Palme, *En "trygg" uppväxtmiljö*, 1992
3. Stig Elofsson, *Vad blev barnen? Rekryteringsstudier*, 1992
4. Annika Ullman, *De plåtslagarna! De plåtslagarna!*, 1992
5. Annika Ullman, *Humaniora som personlighetsfördjupning?*, 1992
6. Donald Broady, *Läsestycken för samhällsvetare*, 1994
7. Boel Englund, *Språk, argumentation och vetenskaplig verksamhet*, 1994
8. Kerstin Skog Östlin, *Fädernas kyrka i Sveriges television*, 1994
9. Mikael Palme, *Valet till gymnasiet*, 1994
10. Mikael Palme, *Gymnasieskolans sociala struktur i Stockholmsregionen före 1991 års skolreform*, 1994
11. Mikael Börjesson, *Det naturliga valet. En studie i studenters utbildningsval och livsstilar*, 1996
12. Richard Palmer, *Socio-Economic Spaces of Transnationally Connected Business Professionals*, 1996
13. Ingrid Heyman, *"...det är utbildningen som gjort att vi kommit någonstans". Studier av tre elitgymnasier med internationalisering på programmet*, 1997

