

Sofistični učinek

Uvod^{1*}

Sofizem, zgodovinsko dejstvo, strukturni učinek: Platonski artefakt

»Pariz je najlepše mesto na svetu; moja ulica je najlepša ulica Pariza; moja hiša je najlepša hiša na tej ulici; moja soba je najlepša soba v hiši; jaz sem najlepši človek v sobi; torej, sem najlepši človek na svetu.«

Pa še tole: »Ko uporabim neko besedo,« pravi mali škrat precej zaničljivo, »ima ta natančno takšen pomen, kot ji ga želim dati. Ne pomeni nič več niti nič manj.« »Vprašanje je,« odgovori Alica, »ali je možno eni besedi pripisati kup različnih pomenov.« »Vprašanje je,« odvrne Humpty Dumpty, »kdo bo glavni. In pika.«

Cyrano de Bergeracov polisilogizem [*sorite*] o stavkih in dialog o besedah, ki poteka med Alico in Humpty Dumptyjem za ogledalom, sta tarči Andreja Lalanda v Predgovoru k peti izdaji njegovega še vedno živega dela *Tehnični in kritični slovar filozofije*.² V primerjavi s »Sokratovo izvirstnostjo«, ki se v imenu konstituirajočega razuma [*raison constituante*] dviguje nad konstituiranim razumom [*raison constitué*], Lalande prikaže negativno izvirstnost tistih, ki se spustijo »pod pridobljene norme«, in se od njih oddaljijo iz »perverzности ali snobizma«. Takšni izvirstnosti pripisuje večplastne poteze (navajam z izpuščanjem) Erostrata in Kaligule, ki sta »slavna zmagovalca ali ... znana kriminalca«, poteze gongorizma, »doktrine Gorgija ali naukov Bratovščine svobodnega duha«, skratka vseh tistih, ki so, kot ta »nadvse zaslužni pariški učenjak«, ki je pred kakšnimi štiridesetimi leti povedal: »Ko kje zagledam napis *Vstop prepovedan*, vstopim ravno tja«.

Sofistika je gibanje, ki je v času zore predsokratske filozofije zapeljevalo in pohujševalo celotno Grčijo. Hegel označi prve sofiste v času Periklejevih Aten kot »mojstre Grčije«: namesto da bi razmišljali o bivanju kakor eleati, ali o naravi kot jonski fiziki, so se odločili, da bodo profesionalni učitelji, potujoči tujci, ki tržijo svoje znanje, svojo kulturo in sposobnosti, kot kurtizane, ki razkazujejo svoje čare. Hkrati so to vplivni ljudje, ki znajo postaviti sodnike na svojo stran,

^{1*} Pričujoči prevod je *Uvod* (*Introduction*) iz knjige *Sofistični učinek* avtorice Barbare Cassin (prevedeno po: B. Cassin, 1995: *L'effet sophistique*. Paris: Éditions Gallimard). Prevajalčeve opombe so označene z asteriskom *, avtoričine s številkami – prevajalčevi oklepaji so oglati [], avtoričini pa okrogli ().

² A. Lalande, 1947: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.

³ M. Untersteiner, *I Sofisti*, fr. prev. A. Tordesillas, *Les Sophistes*, 2. vol., Paris, 1993; J. de Romilly, *Les Grandes Sophistes dans l'Athenes de Péricles*, Paris, 1988.

⁴ Tudi J. de Romilly priznava, da »v rešnici ni mogoče razumeti tega, kar je bilo Periklejevo stoletje ali 'grški čudež', če ni neke jasne predstave o naravi in dometu vpliva sofistov. Zato je ta podvig tako drzen kot tudi nujen« (op. cit., str. 10). Ta nujen del sence, ki ga potrebuje svetloba, pomeni prenos v bolj subtilen neokantovski binarni jezik (identiteta–razlika/kritika), ki ga promovira Zeller, urejen s strani Nestleja in citiran z odobravanjem Guthrieja: »Tako kot bi mi, Nemci, težko imeli Kanta brez stoletja razsvetljenec, tako bi tudi Grki težko imeli Sokrata in sokratsko filozofijo brez sofistike.« Ti evalvacijski alibiji – v pravem pomenu besede *alibi* –, zaradi katerih študirati sofistiko, se artikulirajo v perspektivi nekega višjega cilja, *ad majorem traditionis gloriam*, in se predstavljajo z enim in edinim interesom – narediti pravico, *bon gré mal gré*, nekemu določenemu razumevanju zapletenosti (E. Zeller, *Die philosophie der Griechen*, I, 1, 1923 in 2, 1920; Nestle, Leipzig, str. 432; W.K.C. Guthrie, *Les Sophistes*, prev. J.P. Cottureau, Paris, Payot, 1976, str. 56).

prepričati skupščino, da spremeni mnenje, izpeljati poslanstvo, uveljaviti svoje zakone novemu mestu, vzgajati za demokracijo, na kratko, znajo voditi politiko. Tako sofistika ni le kocka v tlakovani poti, ki razbije vitrine filozofske ureditve jezika; in v tem primeru je treba ponovno oceniti pomen in učinek razbitja.

Lalandova poštenost lahko zelo dobro služi kot odskočna deska. »Sofistika (sam.) 1. skupek naukov ali natančneje intelektualna drža glavnih grških sofistov (Protagora, Gorgija, Prodik, Hipija itd.). 2. (skupno ime) filozofija verbalnega načina mišljenja brez trdne osnove in brez resnosti«. Pomen 1 / pomen 2. To je sofistika razpeta med dve definiciji.

Prva definicija predstavlja sofistiko oziroma grške sofiste iz petega stoletja pred našim štetjem kot dejstvo intelektualne zgodovine; so močne osebnosti, ki tvorijo nekaj podobnega gibanju, za katerega je značilna miselnost, ki jo danes vsi od Maria Untersteinerja pa do Jacqueline de Romilly³ ocenjujejo vedno bolj pozitivno, kot relativistično, progresistično, v koraku s pojavi in svetom človeka, celo kot humanistično. Je ena izmed lepih antičnih umetnin za poznavalce: skupaj z milečani, pitagorejci, abderiti, tudi sokratiki, megariki, ciniki, skeptiki je sofistika postranski grški element, ki ga je potrebno bolje integrirati v tradicijo, ki iz nas navsezadnje dela to, kar smo.

Izbira sofistike kot predmeta raziskave ne izvira, nikakor ne prvenstveno niti ne edinstveno, iz navdušenja nad antičnimi umetninami oz. slabo poznanimi besedili, ki jih je s filološkega in zgodovinskega vidika treba še močno raziskati. Hkrati tudi ne iz zanimanja za obrobne zadeve, kakršna so ta že skoraj izbrisana

besedila, ampak iz zanimanja, da bi iz postranske zadeve ustvarili strelno lino in dali podporo militantskemu patosu, ki se zavzema za preklete mislece, nasproti ekskluzivcem [*exclusives*] in ekskluzivnosti [*exclusion*]. Moj namen ni »rehabilitacija«, predvsem ne ena tistih rehabilitacij, ki krožno temeljijo na izboljšavah in dopolnitvah, ki jih je mogoče vpeljati v ustaljeni okvir najbolj tradicionalne zgodovine.⁴

Nenavadnost sofistike je pravzaprav ta, da ima že kot zgodovinsko dejstvo [*fait d'histoire*] strukturni učinek [*effet de structure*]: po dejanski praksi teh, ki so se imenovali »sofisti«, se v filozofiji označuje kot ena izmed možnih načinov ne-filozofiranja [*l'une des modalités possibles du non-philosopher*]. Druga definicija [definicija B po Lalandovem slovarju], ki bo naš stalni predmet obravnave, je tako mojstrska kot skrivnostna, saj za sofistiko podaja brezčasno opredelitev, s čimer ji daje lastno ime kot »filozofija verbalnega načina mišljenja brez trdne osnove in resnosti«.

Zgodovinsko dejstvo, strukturni učinek: vezni člen, ki konstituira objekt sofistiko, je platonski artefakt, produkt dialogov. Bistvo artefakta je preprosto v tem, da iz sofista naredi negativni *alter ego* filozofa: njegov drugi slabi jaz [*son mauvais autre*]. Med njima obstaja podobnost, kot pripominja Tujec v *Sofistu* (231a), »tako kot je volk podoben psu, najbolj divji v primerjavi z najbolj udomačenim«. Samo z igro sklonov razumemo, da je podobnost [*ressemblance*] »najbolj nestanovitna zvrst« [*le plus glissant des genres*], kajti v izmenjavi replik med Teajtetom

⁵ H. Diels, her. von W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und deutsch, Berlin, 1951, vol. III, str. 252–416 (vol. III, index, 1952); fr. prev. J.P. Dumont, *Les Sophistes, fragment set témoignages*, Paris, 1969; več o tem J.-L. Portier v *Les Présocratiques*, Paris, 1988, str. 981–1178. Celoviteje v: M. Untersteiner (ur.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, I–IV, Firenze, 1949–1962.

in Sokratom lahko vidimo, da uporaba dativa postavi sofista v položaj psa in filozofa v položaj volka, čeprav navadno tega ne dojamemo. Podobna sta si do te mere, da vsakič, ko stegnemo roke, vsakič, ko mislimo, da smo ujeli enega, pravzaprav držimo drugega: Sokratova katarzična majevtika in njegova praksa spodbijanja izhajata iz *genei gennaia sophistikê* (231 b: »avtentične in nadvse plemenite sofistike«, tako se prevaja, ne da bi se upoštevalo poudarek o skupnem izhodišču); in narobe, ko se pri koncu dialoga začne povzetelek vseh dihotomij, se na zadnji veji demagogu nasproti postavi dvojico »moder ali sofist?« (268 b10), odločitev pa določi teza: »Saj smo postavili trditev,« pravi Teajtet, »da nič ne ve.« Razume se, da je beseda »sofist«, »posnemovalec modreca«, paronim, nič več in nič manj kot sam »filozof«.

Iz celote Platonovih dialogov dobimo danes že tradicionalno podobo sofistike. Z vseh vidikov je na slabem glasu; z ontološkega: sofist se ne ukvarja z bitjo, ampak se zateka k ne-bitu in logičnemu naključju, ne išče resnice niti dialektične rigoroznosti, ampak samo mnenje, očitno koherenco, prepričevanje in zmago v govorniškem spopadu; z etičnega, pedagoškega in političnega vidika: njegov cilj ni ne modrost ne krepost, ne za posameznika ne za mestno skupnost, ampak stremi k osebni moči in denarju; in celo z literarnega vidika, kajti njegove stilistične figure so le oteklina enciklopedične praznine. Če sofistiko merimo z merilom biti in resnice, ga moramo obsoditi kot lažno filozofijo: filozofijo videzov in videz filozofije [*pseudo-philosophie: philosophie des apparences et apparence de la philosophie*].

Po drugi strani pa je sam artefakt hkrati tudi producent filozofije, in ravno to pride na dan v *Sofistu* in zamaje njegovo rigidno organiziranost. Če je sofist filozofov drugi [*le sophiste est l'autre du philosophe*], ki ga filozofija ne preneha izključevati iz svojega polja, je očitno, da se tudi sama filozofija ne opredeljuje drugače kot da je sofistov drugi, ki ga sofistika nenehno pritiska znotraj svojega lastnega polja. Filozofija je hči čudenja in »vsi ljudje si po naravi želijo vedeti«. Vendar pa »tisti, ki si zastavijo vprašanje, ali je treba spoštovati bogove in ljubiti svoje starše, potrebujejo samo dober popravek, in za te, ki se sprašujejo, ali je sneg bel ali ne, zadočuje, naj le pogledajo.« (Aristotel, *Topike*, I, 105 a5–7). Sofist (Protagora glede bogov, Antifon glede družine, Gorgija glede tega, kar obstaja, in tega, kar zaznavamo) pretirava: vedno zastavi odvečno vprašanje, vedno pride do odvečnega zaključka. S to predrznostjo sofistiki uspe spraviti filozofijo čisto iz sebe, primora ljubezen do modrosti v prestopanje meja, ki si jih zastavi, in izvede nekaj potez, ki naj bi bile tuje njenemu umu. Sofistika je omejitveni operator [*opérateur de délimitation*] filozofije.

To filozofsko-sofistično percepcijo (»filozofisticirati«, predlaga Novalis v *Fragments logologiques*) lahko morda povzame izraz učinek [*l'effet*]. Učinek zato, ker je sofistika artefakt, učinek filozofije. Hkrati pa tudi učinek, ker sofistika, fikcija filozofije, povzroči povratni udarec filozofiji in nanjo nenehno izvaja učinek.

Konstitucija–ekskluzivnost: od prve k drugi sofistiki

Kar se nas tiče, je vprašanje zgodovinskih sofistov očitno povezano z vprašanjem prenosa. Diels in Kranz, potem še Untersteiner,⁵ so zbrali fragmente prvih sofistov. Iz teh velikih zbirk je le malo avtentičnega korpusa, torej takšnega, ki ga lahko *expressis verbis* pripišemo enemu izmed

sofistov. Tako smo metodično izbrali, če lahko tako rečemo, frontalni pristop: najprej se bo treba spopasti z edinima dvema korpusoma, ki imata nekaj teže (v fizičnem pomenu) in sta prišla do nas iz časa predsokratskih sofistov, Gorgija in Antifona, hkrati pa prihraniti še druge izhodiščne točke. Interes imeti ta besedila v rokah, interes imeti besedila v vsej njihovi konsistenci je v tem, da pred njimi noben predsodek ne more dolgo zdržati.

Ker je večina izvornih fragmentov vpeta v pričevanja ali razlage, ki imajo namen spodbijati, je kakršen koli poskus ponovne vzpostavitve tez in naukov pravzaprav nekakšna paleontologija sprevrženosti tako za filologijo kot za eksegezo. Na primer: od Protagore, ki je bil, kot pravijo, prvi sofist, ni ostalo nič drugega kot dva stavka. Najbolj znan od obeh, ki ga ponavadi prevajamo kot: »Človek je merilo vseh stvari, bivajočih, kako so, nebivajočih, kako niso«⁶ (80 B1 D.K), je paradigmatični za kontekst prenosa in za interpretacijo nič manj pomemben kot Platonov *Teajtet* in Aristotelova knjiga *Gama* [Γ] iz *Metafizike*. Dialog med Sokratom in Teajtetom tako za vedno potrdi relativističen in subjektivni pomen Protagorove propozicije: če je resnica za vsakega posameznika zožena na mnenje, ki sloni na lastnem občutku, bi Protagori lahko pripisali tudi izrek, da je »mera vseh stvari prašič ali pavijan« (161 c4 s.).

Toda Aristotel zavrača te, ki s Protagorom zatrjujejo, da so »vsi pojavi resnični«, in mislijo, da se na ta način lahko izognejo podrejanju načela neprotislovnosti: preprosto zamenjujejo, tako kot Heraklit, misel z občutkom ter občutek z alteracijo [*altération*] (5,1009 b12s.) Zato se Aristotel ne zadovolji več z redukcijo sofistike na škodljivo senco, ki jo filozofija meče za seboj, ampak izdelava čisto pravo strategijo izključevanja. Kajti sofist, kadar vztraja v svoji namišljeni fenomenologiji, samega sebe obsodi na mutizem; in če ima pretenzijo po tem, da govori, govori *logou kharin*, »ne da bi kaj povedal« ali »govori samo zato, da govori«, in vse, kar s svojimi usti počne, je hrup. Aristotel, ki izenači zahtevo po neprotislovnosti in zahtevo po pomenu, izrine na rob vse prestopnike in tem »govorečim rastlinam« dodeli mesto na obrobju ne le same filozofije, ampak tudi človeštva.

Sofistični *logos* je tako ali drugače vedno pripeljan do tega, da je postavljen v odnos s tem, čemur se skuša izogniti ali kar poskuša uničiti: bit in besedo »biti« [*l'être et la parole de l'être*], identično ali adekvatno. Če hočemo razumeti sofistiko, moramo privoliti vsaj v to, da preko nasprotij med filozofijo in retoriko, smislom in ne-smislom, njene diskurzivne zmožnosti [*prestations discursives*] jemljemo kot zavzetje nekega bistrumnega stališča proti ontologiji: sofizem kot izogibanje metafiziki in alternativa, začevši s predsokratiki, klasični liniji filozofije.

Vprašanje *logosa* torej. Za določeno generacijo francoskih filozofov, kateri tudi sama pripadam, ta beseda ni vzeta prvotno iz grškega jezika, ampak iz heideggerjanskega idioma: sofizem sili v eksplikacijo s Heideggerjevim konceptom *logosa*, in morda tudi jezika.

Najprej, kar zadeva preprosto dejstvo, da se zanimamo za sofiste pred Platonom kot za predsokratike, kar navsezadnje tudi so. Kajti to ne prinese spremembe v zgodovini, ampak v historičnosti naše percepcije stare Grčije. Heidegger razume predsokratike, vključno z Anaksimandrom in Heraklitom, pa tudi Protagoro, vedno in odločno kot parmenidejce. In s Heideggerjevim Parmenidom v samem osrčju *alêtheie* medsebojno pripadnost med bitjo, govorom in mislijo, kar sestavlja prostor tega, kar se že stoletja imenuje »ontologija«.

Toda z njihovimi besedili v rokah je bil moj prvi filozofski šok v tem, da je sofistika v vseh pogledih *nepokorna* tej grandiozni percepciji. V Gorgijevem delu *Razprava o nebivajočem*, ki je nastala nekaj desetletij po [Parmenidovem] *Poemu*, gre za povsem drugačen odnos med bitjo in govorom. Gorgija pokaže, kako je Poem – pa najsi hoče ali ne, bodisi zavestno ali ne – diskurzivni performans

[*performance discursive*]: daleč od tega, da bi morala izraziti kakršno koli izvorno donacijo, kakšen »je« ali »obstoje«. Poem minuciozno producira svoj lasten objekt že s samo sintakso stavkov. Bit, tu radikalno kritično vzeta v primerjavi z ontologijo, ni to, kar beseda odkriva [*ce que la parole dévoile*], ampak to, kar diskurz ustvarja [*ce que le discours crée*] – je »učinek« poema, tako kot je literarni junak Ulikses učinek *Odiseje*. Če hoče filozofija utišati sofistike, je razlog zagotovo v tem, da obratno, sofistika producira filozofijo kot dejstvo jezika [*la philosophie comme un fait de langage*]. Predlagam uporabo besede *logologija* [*logologie*], izraz, ki ga je skoval Novalis za označevanje takšne percepcije ontologije kot diskurza, ki vztraja na performativni avtonomiji jezika [*autonomie performative du langage*] in učinek-svet [*effet-monde*], ki ga povzroča. Predsokratik je bilo torej možno biti tudi na drugačen način.

In tu vstopi v igro Antifon: po delih tega sofista-govornika lahko razumemo, kakšne vrste sveta ustvarja *logos*. Prva ugotovitev njegovega dela *O resnici* ni v nekem »je«, ampak v »je državljan«. Narava (ki je v papirusih imenovana »tisto, čemur se ne da pobegniti«, ravno *alêtheia* torej) ni odtlej nič več kot pojav zasebnega sredi javnega, ki se razume kot diskurzivni sporazum, prav kakor je *resnično* [*le vrai*] za govornika *Tetralogij* vedno samo eden od obratov verjetnega. Grčija, kjer retorična vez, od performansa do performansa, konstituira političnost, je neka povsem drugačna Grčija od tiste, kjer je političnost podvržena Biti (*polis* kot pol od *pelein*, stare besede za *einai*, nedvoumno pravi Heidegger), Resničnosti ali Dobremu. Grško političnost, morda političnost samo, je torej treba raziskovati kot učinek logologizma in ne več v sklopu ontologije.

Še več, aristotelska poteza ima bolj daljnosežne in vznemirjujoče posledice kot je videti na prvi pogled. Ustvari namreč dve vrsti izključitve, dva druga različna načina govorjenja, možnega in nemožnega. Nemogoč način (»govoreča rastlina«, pravi Aristotel), resda povsem realen, pomeni, da govorimo brez pomena, izrekamo zvoke, ne da bi pazili na pomen, zvoke, ki nimajo enega samega pomena in ki so torej zaradi tega brez pomena. Označevalec brez pomena ima ime: *homonimija*, in s čimer Aristotel (kar velja tudi za Humpty Dumptyja in za Lalanda) pravzaprav opredeli sofistično rabo *logosa*. Treba bo torej ponovno začeti pri *homonimiji* in premisliti odnos med sofistiko in označevalcem – kar nas pripelje do neizogibnega soočenja s koncepti lingvistike in psihoanalize, današnjimi načini »govorjenja zaradi govorjenja samega«.

Pomembna je tudi druga izključitev. Ker je odločitev o pomenu sprejeta zato, da onemogoči tranzitivnost med bitjo in govorom, se z njo odpre in regularizira možnost izražanja stvari, ki imajo pomen, ne da bi pri tem govorili o stvareh, ki bi dejansko obstajale: »jeleno-kozel«, tokrat kot paradigma, ni več označevalec brez pomena, ampak pomen brez reference. V trenutku lahko ocenimo nasilnost možne redukcije: ti, ki niso fenomenologi-ontologi, lahko še vedno pripovedujejo zgodbe, pišejo romane. Sofistika pade v nekaj zunaj-filozofije *par excellence*, v literaturo. Samo s stališča prelitja logologije v leposlovje lahko razumemo odnos med tem, kar Filostrat, in učena skupnost za njim, imenuje prva in druga sofistika. Prva (samo to se običajno pozna) je tista predsokratska, Gorgijeva in Antifonova, o kateri govorijo filozofi. »Druga« je iz časa rimskega cesarstva 2. in 3. stoletja, obsežen grško-latinski korpus, nastal skozi triumf učene retorike in z bujno rastjo novih zvrsti (vključno z najnovejšo, najbolj neopredeljivo od vseh novosti: z romanom); to so avtorji in besedila, ki ne sodijo v svet filozofov in ki jih nekateri današnji literati, večinoma anglosaškega porekla, prevajajo in postavljajo v neko čisto aristotelsko perspektivo.

Da bi v te neobdelane razdelitve vnesli red in jih strnili, sem izbrala dve vodilni niti. Prvič, najprej raziskati nekaj ključnih momentov, ko so se uveljavljali ali pa spreminjali stališča in

⁷ Intervju v *Concordia* 10, 1986, str. 3.

⁸ K.O. Apel, *La question d'une fondation ultime de la raison*, prev. S Foisy in J. Poulain, v *Critique*, oktober 1981, str. 899, št. 15.

razmerja med filozofijo, retoriko in sofistiko: kdo posnema koga, kdo komu krade, beseda katerega obvelja, kdo postavlja zakon – za Platona in Aristotla, za Cicera in Kvintiljana, za Elija Aristida, za Filostrata? Recimo mesto, kjer Filostrat začrta vrhunec sofistike, ko podredi tako retoriko kot filozofijo »jeleno-kozel« in ju torej usmeri stran od dejanskosti. In drugič, zastavila sem si nalogo raziskati in spremljati razvoj pojma »fikcije« v primerjavi z »mitom« in »zgodovino«. *Fikcija* – različna od poezije, vsekakor različna od *Dichtung* – višek postaristotelske logologije, odpre pogled na neko ne-aristotelsko estetiko, ki jo je treba izslediti v nekaj besedilih, tipičnih za Lukijana, Filostrata, Longusa. V *Opisih* slik te neapeljske galerije, za katero nihče ne more zatrditi, ali je obstajala in ali se je Filostrat dejansko sprehodil po njej, ali pa v *ekphrasis*, ki je uvodna matrica *Dafnis in Hloa*, opazimo, da ne gre več za opisovanje narave in prikazovanje pojava v njegovi biti z uporabo metafor ter v skladu z Aristotelovo *Poetiko*. Opisane stvari obstajajo samo kot geometrični konstrukt besed in pripovedi, kot imitacija drugega reda, imitacija del, ki imitirajo, in imitacija same kulture: nič več dati v videnje bit skozi diskurz [*non plus faire voir de l'être par un discours*], temveč dati v razumevanje diskurz skozi palimpsest [*mais faire entendre du discours pa un palimpseste*].

Etika, estetika in regulacija jezika

Od Parmenida do Gorgija in od Gorgija do Aristotela: denimo, da je dobil sofist šah-mat. Toda igra je danes še vedno polna naukov. Središčni problem zgodovine filozofije, ponovno napisane pod vplivom sofistike kot zgodovine omejevanja filozofije, je regulacija jezika [*la régulation du langage*]. Vsota sil vsakdanje filozofije (o tej govorim z enakim spoštovanjem kot o vsakdanjem jeziku) dandanes na vseh stopnjah in z vsemi sredstvi – platonskimi, neoaristotelskimi, kantovskimi, heideggerjevskimi, levinasovskimi, analitskimi, habermasovskimi, foucaultovskimi, celo perelmanovskimi – stremi k ponovni etični prisvojitvi te regulacije. K(j)er ni ideologije, se pridiga. Zato se sofistika, v konsenzu velike amplitude pod tem ali onim imenom, banalno znajde pod udarom, tudi politično. Filozofija sofistiki nenehno odstira masko [*démasquer*] tako, da stavi na koncept namena, sofistika pa nenehno poudarja razliko [*se démarquer*] s filozofijo, ko vzame nase učinek diskurza. Če razmišljanje o učinku lahko nasprotuje razmišljanju o namenu, je to zaradi tega, ker učinek ni nič bolj dovteten od dihotomije dobro–slabo ali prav–narobe: nasproti polarizirani dualnosti namena učinek nasprotno *de facto* je ali pa ga ni.

Zato napetost med filozofijo in sofistiko doseže svoj vrhunec v boju za pomen, za etično zakonodajo pomena, tako kot v tisti, ki jo razglaša Aristotel, ko se bije proti estetski konstituciji pomena [*une constitution esthétique du sens*] kot pomenskega učinka [*effet de sens*], ki jo prakticira sofistika. Na nas je, da dojamemo, kako se gesta v *Metafiziki* odvija pred našimi očmi: pomen, konsenz, ekskluzivnost; takšna je struktura tega, kar Karl-Otto Apel imenuje »*a priori* komunikacijske skupnosti«. Temeljno vprašanje za tistega, ki meni, da prihaja po Wittgensteinu in Pierceu, prihaja pa predvsem po Aristotelu, je »pogoj možnosti smiselnega diskurza ali smiselne argumentacije«. ⁷ Ista problematizacija pojma dokončnega temelja, enaka rešitev aporije s korakom nazaj, ki prispeva k regresiji v transcendentalne pogoje človeškega jezika, ista strategija dokazovanja (potreben je nasprotnik, Popper ali Protagora, ki ga zavračamo in mu dokazujemo, da so »pravila igre transcendentalnega jezika« takšna, da v njih »vedno prepozna implicirano veljavo«), ⁸ in na koncu še zlasti ista izključitev slabega radikalnega drugega, ki mora,

⁹ Ibid., str. 926

¹⁰ F. Nietzsche, *Fragment poshumes 1887–1888*, fragment 343s [v francoski izdaji].

¹¹ Protagora, 323 a–c (cfr. 317 b).

¹² *Tou biou tēi proairesei*, Γ, 2, 1004 b24.

¹³ Kvintilijan, *De institutuine oratoria*, XII, 3, 12.

v primeru da vztrajno zavrača to »meta-institucijo vseh možnih človeških institucij«, bodisi da jo imenujemo igra jezika ali odločanje pomena, plačati z »izgubo svoje identitete kot pomenskega dejavnika v samomoru«⁹ ali z »avtistično paranojo«. Na kratko, Aristotelove »govoreče rastline« danes gredo ali v mrtvašnico ali v norišnico. Vendar pa sporna točka te izključitve ostaja: ko filozofsko ali etično utišamo neko celo plast govora, zamešamo drugačnost [*altérité*] in ničnost [*néant*].

Se zadnjič se vrnimo k recipročni razmejivni med filozofijo in njenim slabim drugim. Najbolj občuten učinek te razmejivne je uvrstitev razlike med dobrim in zlim, temelj etike v izmuzljivo zvrst podobnosti (»meja med dobrim in zlim se izbriše, to je sofistika,« je dejal Nietzsche).¹⁰ Dejansko sta obe veliki temi, ki ju filozofija izoblikuje v poskusu, da bi podobnosti pripisala slabo in dobro stran, izničeni v sofistiki, s čimer se etika zdi, kot da bi bila delokalizirana.

Prva tema je tema maske. Znana je obtožba laskanja in zvijačnosti, ki se odvija v dialogu *Gorgija*: retorika in sofistika sta *eidôle*, ki se skrivata pod pravico in zakonodajo kot pod masko, da bi ju ponaredile. Toda običajno ne opazimo, da Protagora, ki se ima za obraz brez maske, ne brez sramu, toda brez strahu pred ljubosumjem, dobesedno raztrga to obtožbo, ko na koncu svojega mita pokaže, zakaj je edino ena maska tista, pod katero se je naredilo obvezo, da se je treba skrivati, pravzaprav maska pravice: »Kar zadeva druge odličnost ..., če nekdo na primer trdi, da je dober v igranju flavte ali v kateri koli drugi umetnosti, vendar v resnici ni, se ljudje iz njega norčujejo ali pa se nanj jezijo, njegovi bližnji pa mu očitajo nespamet. Kar pa se po drugi strani tiče pravice in politične kreposti na splošno, če človek, poznan kot nepravichen, javno pove resnico na svoj račun, ta odkritost, ki je bila v poprejšnjem primeru opisana kot modrost, je v tem primeru neumnost, hkrati s tem pa se zatrjuje, da morajo vsi govoriti, da so pravični, najsi so res ali pa tudi ne, in da je tisti, ki se ne pokrije z masko pravičnosti, nor.«¹¹ Pretvarjati se, da družbena vez obstaja, pomeni ustvarjati jo, in hinavščina, ki jo filozofija očita sofistiki, ni nič drugega kot samo bistvo politične kreposti. Tako je ta sofistični *alter ego* tisti, ki etiko privede na področje politike.

Druga diskriminatorna elaboracija je, rečeno v aristotelovski govorici, elaboracija namena, *proairesis*. Sofisti se, ponovno v knjigi Gama *Metafizike*, prikraejo »pod enako podobo kot filozofi«, toda tokrat je razlika med obema v »izbiri načina življenja«. ¹² Z intimnostjo namena je razliko še težje opredeliti in preveriti – »sofistika se samo kaže«, »se kaže, toda v resnici je ni« –; prav tega se oprimeta latinska retorika in druga sofistika, namreč da moralno problematiko pripeljeta do druge ostre regresije: *Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*.¹³ z *drugim delom stavka nas Kvintilij prisili da dokončno premislimo prvi del; filozofiji prepušča skrb za namen, ki je sporen, kar zadeva kriterije, in resnično neopredeljiv – prav zaradi tega »nenehno predstavlja ponaredke« –; za retoriko, ki je še vedno v igri in stoji na mestu sofistike, pa zahteva, ponovno in še vedno, [diskurzivni] učinek, ki je nespremenljiva index sui*. Odzvati se na namen z učinkom zares pomeni premakniti etično problematiko, ki je definicijski ščit filozofije, na področje estetike.

Ta dvojna destabilizacija etike očitno sproži preplah pred nevarnostjo. Najbolj pogosto ime za to nevarnost se danes glasi »relativizem«: to pomeni poudariti na zelo filozofski način – platonsko, da je etična destabilizacija posledica zavračanja podreditve diskurza instanci resnice. Antiplatonstvo – kako zastarele ideje! Antisofistika – kako zastarele ideje! Ali nismo že zdavnaj prerasli vseh teh povratnih udarcev? Menim, da niti neka heideggerjanska problematizacija niti

neka vrnitev h Kantu ne zadostujeta. Vsekakor ne preprečita, da ne bi etični dispozitiv včasih mejil na nevarno neumnost.

Sofistična zgodovina filozofije

Tukaj torej ne bomo govorili o historični zgodovini filozofije. Tu ne boste našli vedrih in izčrpnih informacij, ki bi enkrat za vselej razjasnile, kaj je sofistika in kaj so bili posamezni sofisti: čeravno je tak način obravnave najbrž primeren malodane za katerikoli predmet raziskovanja, zaradi razlogov, ki so lastni sami sofistiki, se mi vseeno zdi, da ne bi bil ravno najbolj primeren pristop v našem primeru. To je bolj nekakšen filozofski in literarni pregled, ki zbuja pozornost s pogledom na stvari, ki so izven naših navad (toda takoj, ko se z njim seznanimo, ob njem lahko otopimo, kakor pri navadah), pregled, med katerim si vzamemo pravico, da se ustavimo ob poti časa, da proučimo besedila, včasih stavke, ki ne sodijo v isti red kot Parmenid, Platon, Aristotel, Heidegger, Perelman ali Habermas, ki se zlivajo v sozvočje. In sicer zato, da bi lahko opazili umetno postavljene meje med racionalnim in iracionalnim, in morda da bi prerazporedili filozofski kozmos z nekega celovitejšega stališča, bolj sodobnega ali preprosto pozornega na druge stvari.

Ime »sofistična zgodovina filozofije« predlagam za tisto zgodovino, ki pripelje stališča ne toliko k neki enotnosti resnice, bodisi da je večna ali da se postopoma ustvarja po heglovem načinu (resnica kot *telos*, v usmerjenem času ali času, »kot da bi bil« usmerjen), ampak k neki zdajšnjosti *kairos* [*instantané du kairos*], priložnosti, možnosti, s pomočjo *mêkhanai*, postopkom, zvižanjem, napravam, ki omogočijo, da ulovimo *kairos*. Dva stavka komentarja, da s to spremembo perspektive opozorimo na povsem drugo banalnost sofistične zgodovine (povsem drugo, vendar še vedno banalno). Prva, ki jo je nedavno zapisal Gilles Deleuze v *Pogajanjih* [*Pour parler*]: »Kar se imenuje pomen predloga [*le sens d'une proposition*] (dodajam: ali interpretacije), to je interes, ki ga sam predstavlja. Nobene druge definicije pomena ni, kar sovpada z novostjo, ki jo ponuja nek predlog«. In v nadaljevanju: »Pojmi pomena, potrebe, interesa so tisočkrat bolj odločilni kot pojem resnice. *Nikakor ne zato, ker bi jo nadomeščali, temveč zato, ker merijo resničnost tega, kar govorim*«. Druga, na drugem koncu časovne verige, je Protagorov oziroma Sokratov stavek, ki v apologiji *Teajteta* govori v Protagorovem imenu, da bi razložil nauk o *homo mensura*. Ne gre za premik iz napačnega k resničnemu, kajti tega niti ni treba izvajati niti ni izvedljivo, toda kot pravi Protagora: »Tisti, ki pod vplivom mučnega stanja svoje duše razmišlja o prav tako mučnih stvareh, mu damo v premišljevanje druge stvari, misli, ki bi jih nekateri iz pomanjkanja izkušeni imenovali prave, toda za katere jaz rečem *ene boljše kot druge, toda v ničemer bolj resnične*« (167 b). Na kratko, v sofistični zgodovini filozofije naj bi bilo eksplicitno, da je boljše – *performans* – mera resničnega. Tovrstna primerjalna serija je za razliko od zaprtja superlativa, celo reflektivnega, prvenstveno zanimiva zato, ker ni nikoli končna. »Kot pravi Lindon,« govori Deleuze, »odsotnosti neznanca ne opazimo.« Izziv »vedno boljšega« se umakne možnosti »boljšega na drugačen način«. Tako kot tudi, če sledimo Deleuzu in Lindonu, je *boljše na drugačen način* preprosto boljše ravno zato, ker je drugačno.

Prevod Simona Šumrada

Strokovni pregled Mirt Komel