

184 Sofistično gibanje se v pozitivnem smislu običajno označuje kot obrat, ki – v nasprotju s starimi “fiziki” – postavlja v središče človeka. Po drugi strani pa kot najbolj prepoznavna poteza sofistike velja prav relativiranje izročila, norm, zakonov – skratka vsega, kar bistveno tvori človekov svet za razliko od “narave”. Kaj je sploh sofistika? Ali jo je treba zaradi nerešenih in nerešljivih dilem, v katere se je ujela z zoperstavitvijo “zakona” in “narave”, preprosto črtati iz zgodovine filozofije, ali pa se je poslej mogoče samo še s sofizmi reševati iz nastalih zadreg. Zdi se, da soobstoj sofistike in filozofije doseže svojo največjo zaostritev prav ob problemu retorike, namreč ob vprašanju, kaj je govor – ustvarjanje prepričanja ali posredovanje resnice. Če prepričanje, ki se ne zmore in ne zna razložiti in upravičiti, ni resnično, pa tudi resnica, ki ne deluje prepričljivo, ne nagovarja nikogar in ni tako nikogaršnja resnica.

Antiteza nomos (thesis) – physis leži v osnovi vseh duhovnih bojov 5. stoletja.¹ V vsej zapletenosti in nedorečenosti vprašanj, ki jih odpira, prihaja morda najbolj do izraza pri Gorgiu. Gorgias ne pristaja na eleatski ekstremizem, ki se pri Melisu iz Samosa² izraža v izenačitvi parmenidovske

physis in einai. Taka izenačitev, iz katere sledi, da je "bit" dana "po naravi", je nevzdržna. V svojem protispisu "O nebivajočem ali o naravi"³ Gorgias ne dokazuje, da je "narava" preprosto nebivajoče, pač pa trdi, da sploh nič ni, namreč niti nič bivajočega niti nič nebivajočega, nastalega ali nenastalega, enega ali mnoge. Kot taka je nespoznatna in neposredljiva.

To, kar se nahaja v "čutih",⁴ bi bilo kvečjemu lahko bivajoče, saj nebivajočega ni in ga potemtakem tudi v dojetanju ne more biti (MXG 17); toda, če bi bilo vse, kar ima kdo v čutih in mislih in kar mu v tem smislu "pade na pamet", res bivajoče, potem bi bila zmota izključena – vse, kar bi se komu kazalo in zdelo, bi pač bilo (MXG 18). Kakor mnogi lahko isto vidijo, si namreč mnogi lahko tudi isto domišljajo (MXG 20). Pa četudi zanemarimo, kaj npr. sploh vidimo, ko gledamo, ostaja še vedno problem, kako je mogoče to, kar je videti, posredovati nekemu z govorom, torej mu dopovedati nekaj, kar sam ni videl. Kakor namreč z gledanjem ni mogoče videti zvoka, tudi poslušanje ne more slišati barv. Kdor pa govori, ne govori ne barv ne stvari (MXG 21) in tudi ne zvokov, ampak prav govor. Če torej niti isti človek, v istem trenutku in na istem mestu ne dojema s samim seboj enako, ampak različno, čeprav vse hkrati – prek poslušanja, gledanja, tipanja, razumevanja -, kako naj potem to uspe dvema, ki sta poleg tega še v različnem položaju. Tudi če bi to, kar nas "po naravi" pri-zadeva karkoli bilo in tudi če bi bilo kakorkoli spoznatno, bi tega torej ne bilo mogoče nikomur posredovati.

Tisto, kar prihaja v "čute", bodisi kot vidno, slišno, izmišljeno ali govorjeno, ni bivajoče, prav tako pa tudi ne more biti nebivajoče, ni eno, torej tudi mnogo ne more biti, ni nastalo in ne ostaja. Kar prihaja v čute, nas doleti na način nerazločnega mnoštva. In vendar dojamemo to, kar vidimo, slišimo, tipamo kot taisto, čeprav vidnega ni mogoče slišati, slišnega pa ne videti ali otipati ... To isto se očitno ne kaže nobenemu čutu. Kar nas prek čutov pri-zadeva, je physei tu. To pa, da to raznolikost razločimo kot enotnost, izhaja očitno že od začetka iz nečesa drugega, kot je narava, namreč ravno iz našega lastnega odnosa do tega, čemur smo "po naravi" podvrženi. "Po naravi" nam torej ni dano nič, kar bi lahko prepoznali kot tako, marveč zbere vse pomen šele v govoru ter ga tudi zadrži in ohranja le znotraj govora.

Bivajoče, nebivajoče, eno, mnogo, nastajanje, ostajanje ni človeku dano "po naravi", ampak izhaja v svoji razločenosti in določenosti iz človekovega lastnega do-jemanja in splošnega do-govora, od katerega je odvisna človeška skupnost in z njo njegovo preživetje. Tisto brezmejno in brezmer-no, ki mu je človek physei podložen, in mu v njegovih razpoloženjih, nagih-bih in vzgibih vlada, ne da bi samo po sebi sploh kaj bilo, namreč kaj razločnega in določnega, postane nekaj šele s tem, ko se človek meri z njim, se mu zoperstavlja ter se tako vzpostavlja kot človek.

To, kar se kaže, vidi, sliši, zdi, dozdeva, ne da bi se tudi za hip prekinilo, razločilo ali poenotilo, nastalo, ostalo, minilo, bilo ali ne, nenehno preplavlja in vznemirja človekovo dušo, vzbujajoč čudenje in strah, ugodje, bolečino, navdušenje. V tej vzgibanosti, prevzetosti, prizadetosti duše se šele ustvarja, stopnjuje in oblikuje njena dojemljivost. To, kar se kaže, izgleda namreč v strahu drugače kot v navdušenju, bolečina pa kaže stvari drugače kot užitek. Toda v teh neurejenih vzgibih in gibanjih duše, ki neobvladljivo in nerazložljivo prehajajo eno v drugo, razpada najtrdnješa podlaga vsakega prepričanja, tj. možnost prepričati se na lastne oči ali ušesa. Ne le, da ne obstaja enotnost in posredovanje med različnimi načini dojetanja, ampak tudi znotraj istega načina, kot kaže, ne dojemamo nikoli enako, pač pa vselej drugače.

186 Ta temeljna nezanesljivost vsakega prepričanja in s tem tudi nemoč govor-nega prepričevanja, na katero tu naletimo, ni le v vsaj na videz oči-tnem nasprotju s poglobitno zahtevo sofistične retorike — moči govoriti o vsem — ampak nasprotuje, tako se vsaj sprva zdi, tudi kasnejši Gorgiovi Hvali Helene, ki je pravzaprav hvalnica božanski moči govora (Gorgiou Helenes Enkomion, fr. 11).⁵

Hvala Helene je bleščeč primer sofistične retorike. Gorgias skuša z govo-rom rešiti Helene slabega glasu (dokse), namreč da je kriva za trojansko vojno. S kakšnim govorom? Začne takole (Hel, 1): Kosmos (kras, red) — to je za polis dobro moštvo, za telo lepota, za dušo modrost, za stvar vrlina, za govor resnica; nasprotje tega je akosmia (nered). Pri možu in ženi in govoru in dejanju in državi in stvari je treba hvaliti, kar je vredno hvale, in

grajati nevedno. V isti meri je namreč zmotno in nevedno sramotiti, kar je hvalevredno, in hvaliti, kar zasluži grajo. V nasprotju s tistimi, ki slabo govorijo in sledijo govoricam o Heleni, hoče zato Gorgias (Hel. 2) – tako da s svojim govorom “da razlog”, ponudi preudarek: *logismon tina to logos* – oprati njeno ime krivde, izkazati zmoto sramotilcev, pokazati resnico ter narediti konec nevednosti. Helena, tako jo potem zagovarja Gorgias, nikakor ne more biti odgovorna za to, kar se je zgodilo. Neodgovorna ni le v primeru, da jo je zadela usoda po volitvi bogov ali nujnosti, ali da je bila ugrabljena s silo, pač pa tudi, če je podlegla Erosu ali če je bila k temu *pregovorjena*. Moč govora ni namreč nič manjša in nič drugačna kot sila ali celo božja moč. Logos je dynastes megas (Hel. 8): umirja grozo, blaži bolečino, navdaja z veseljem, spravlja v ginjenost. Z zmožnostjo vplivanja na “gibanja” duše, pathemata, govor lahko pripravi ali odvrne človeka od dejanj, četudi jih sploh ni nameraval storiti ali opustiti. Kot primer in dokaz za to navaja Gorgias pesniški govor (Hel. 9), ki poslušalca navda s strahom in grozo, ga gane do solz, ki torej zgolj z govorom razpoloži poslušalca tako, da izkuša tujo srečo in nesrečo kot svojo lastno.

187

Moč govora je v sovisnosti z odprtostjo, dojemljivostjo duše za to, kar se kaže in prikazuje (dokso). Samo kot tako dovzetno (kot doksično) jo lahko očara, ureče, prepriča, (s)preobrne. Edino tako lahko govor v poslušalcu ustvari prepričanje (dokso), ki mu je običajno povsem tuje, ga torej oddalji od običajnega mnenja, navad, rab, zakonov in napelje ali zapelje človeka k dejanjem, ki se jih navadno ne loteva. Govori vplivajo na dušo kot droge, pharmaka (Hel. 14) na telo: enkrat kot zdravilo, drugič kot strup in tako – glede na odmerek – prekinejo bodisi bolezen bodisi življenje.

Odnos med “psihičnim” in “fizičnim”, ki se tu vzpostavlja prek analogije, stopi v ospredje v nadaljevanju, kjer je govora o vplivu opis na dušo kot svojevrstnem prenosu ali pretvorbi. Tako kot govorniška peitho gane dušo in jo vodi kamor hoče (Hel. 13), tudi opis preoblikuje značaj (tropos) duše (Hel. 15). Fizični stimulans, ki ga posreduje vid, vznemiri dušo. To, kar je videti, namreč ni “neškodljivi videz”, pač pa doleti, (pri)zadene dušo, vzbujajoč strah ali kakšno drugo emocijo; ta duševna vzgibanost pa se potem zopet manifestira v instinktivnem odzivu: trepetanju, begu ipd. Če

nam prek opis prihajajo skrb vzbujajoči znaki kot npr. približevanje vojске (Hel. 16), to vznemiri dušo (etarachthe kai etaraxetin psychen). Nemir, razburjenje (tarache), ki ga sproži to, kar physei prizadeva vid, je posredovan v dušo in v njej povzroči ekplexis, jo "vrže iz tira" in izzove nenadni emocionalni odgovor. Delovanje je krožno. "Fizična" senzacija ustvarja impresijo, ki vzgiba dušo, gibanje duše pa se zopet odrazi v instinktivnem "fizičnem" odzivu. Ta ciklični proces je osnova Gorgiovega koncepta peitho.

Zveza med opis oz. aisthesis in prepričanjem (doksičnim položajem duše) prihaja najbolj določno do izraza v zadnjem delu "Helene", kjer govori Gorgias o vplivu Erosa na dušo. Prav v tem primeru se namreč še posebej pokaže, da zaznava ni nikoli zaznava stvari in ljudi takih, kakršni so, ampak vedno kot privlačnih ali odvratnih, željenih ali ne, kot vira bolečine ali užitka. Opis ni nikoli neprizadeto gledanje vidnega. Nasprotno. To, kar gledamo, zadene, vznemiri dušo, jo spravlja v blaznost (manijo), ali pa jo pušča ravnodušno in s tem v nekem smislu tudi slepo. Gledanje torej vselej nekaj dodaja in nekaj odvzema tako, da pravzaprav vidimo to, kar je nevidno in ne vidimo tega, kar je vidno. Z gledanjem se spremeni značaj duše (dia de tes opseos he psyche kan tois tropos typoutai, Hel. 15).

Ne vidimo torej stvari "po naravi", ampak šele v odnosu, v odzivu na to, kar nas tako doleti. Stvari se nam kažejo ali skrivajo v naklonjenosti in odklonilnosti, v strahu, lepoti, bolečini ..., ki preko gledanja vznemiri dušo, jo spravi iz običajnega ravnotežja. Ta izguba duševnega ravnotežja lahko pomeni nezdravo obsedenost, izgubo razsodnosti in sposobnosti razločevanja, lahko pa tudi, kakor dokazuje umetniška prevara, prav nasprotno: povečanje zmožnosti uvida in celo dojemljivost za sicer nevidno in neverjetno (Hel. 18). Kot dokaz, da moč gledanja (in sprevidevnosti sploh) ni v ravnodušni zadržanosti, v kateri se sicer drži običajnost kot taka, navaja Gorgias primer slikarja in kiparja, ki očem ne ponujata golih slik, zgolj posnetih podob stvari in ljudi, temveč užitek in bolečino.

Kar s človekom razpolaga po naravi, ga prav prek teh razpoloženj prestavi v fleksibilen položaj doksične odprtosti. Prav zaradi te gibljive doksične

drže, tj. doveznosti za vzgibe, gibanja, prepričanja, je mogoče z govorom zbrati pred očmi dokse, kar je običajno nevidno in neverjetno. Ta gibljivost, odprtost duše za tisto, kar se ji – ne po naravi, ampak v prizadetosti, vznemirjenosti – kaže ali prikriva, je torej osnova prepričevanja, (s)preobračanja z govori in hkrati najtrdnejša podlaga vsakega prepričanja. Prav zaradi zakoreninjenosti v prizadetosti pa prepričanja tudi ni mogoče spremeniti zgolj s “treznimi” razlogi.

Logos lahko povsem preračunljivo impresionira dušo in jo pripravi do dejanj, ki so v nasprotju s splošnim običajem, zakonom (nomos) (Hel. 16). Njegova moč se zato primerja s silo, ki se ji ni mogoče upreti: s “fizično” silo (bia) ali nujo (ananke) božanske premoči. Preračunljivost retoričnega logosa je v tem, da ne skuša zmanjševati moči nepreračunljivega v človeški duši, prav nasprotno: z razvnanjem čustev in strasti hoče dobiti oblast nad poslušalcem. Govor izhaja in meri na občutljivost in dovzetnost duše za gibanja in vzgibe. Čeprav kot tak pripada doksični dojemljivosti in ne seže nikoli onkraj nje, pa je njegova moč vplivanja na človeka primerljiva in se skuša meriti z naravno ali božansko močjo. S tem primerjanjem in merjenjem si govor ne skuša prisvojiti narave (ali se približati božanskemu); cilj govorniškega prepričevanja je (pre)oblikovanje človeške narave – dokse, torej tistega, kar edino zares pripada človeku, za razliko in v nasprotju z naravnim (ali z božanskim) in preko katerega tudi edino lahko vstopa v razmerje z naravo (ali bogovi).

189

Physis je v neprestanem gibanju, prikazovanju in odtegovanju ter je zaradi tega za dokso dojemljiva le kot nekaj, kar enkrat je in drugič ni, torej ne v svoji nerazločljivosti, pač pa šele z ločevanjem kazanja in skrivanja in v tej neizvorni, heteronomni razločenosti. “Narava” ni prisotnost, ki se ne neha kazati, ampak prikazuje, ki se ne neha skrivati. Zato je mogoče samo s prevaro (apate) doseči, da se to skrivno, “neverjetno in nevidno prikaže pred očmi dokse” (Hel. 13).

Človek podlega naravnim razpoloženjem tako, da prek teh razpoloženj vstopa v razmerje razkritosti s tem, kar z njim razpolaga. Človek žene naravo v bivanje, težeč k prisotnosti, k biti tega, kar ga na način odmikanja

mika in priteguje. Pri čemer to, kar se očem dokse odmika in skriva, razume kot manjkanje biti, kot odsotnost, kot to, da "sploh nič ni". Priganjanje narave v bit je težnja po zavarovanju vznikanja pred nenehnim izginjanjem, trošenjem, možnostjo, da ni. Brez tega stalnega navora, da se spravi pred oči dokse tisto neverjetno in nevidno, ni človeškega sveta. Človek brez tega razmerja izgublja svojo mero ter z njo umerjeno področje za življenje (nomos) in tone v brezmejnem. — "Bit (einai)", trdi tako Gorgias (fr. B 26), "je aphanes, ako se ne kaže, dozdeva (dokein), to, kar se zdi (dokein), pa je nemočno brez biti (einai)."

Človek sam je nekaj mejnega, nekaj, kar se nahaja na sredi; doksični položaj človeka označuje po eni strani dovzetnost duše za vzgibe, po drugi zmožnost za gibanje, ki motivira delovanje. Tisto, kar prihaja, doleti človeka po naravi, je samo po sebi neposredljivo. Posredovanje pripada šele in prav človeku kot tistemu, ki je na sredi, določen z mejo. Ta meja pa je nestabilna, spremenljiva, zavezana in primerna temu, kar se pač brez stalnosti, vendar neprestano, kot tisto, kar je in zopet ni, pojavlja pred očmi dokse. "Doksa pa — goljufiva in nestanovitna, kakršna je — prinaša temu, ki se je drži, goljufivo in nestanovitno srečo." (Hel. 11)

Prav ta splošna dovzetnost duše, ki pa ni zgolj pasivno podleganje dražljajem, ampak prepričanje ustvarjajoče razpoloženje, je zato tisto, kar mora v prvi vrsti obdelati govorniško prepričevanje, če hoče spraviti pred oči dokse to, kar je bilo dotlej in je sicer nevidno in neverjetno, tj. "brez vere", apista.

Doksa je prepričanje, ki temelji na dovzetnosti za to, kar se v skrivanju in odtegotanju kaže in daje oz. zdi. Zdeti pomeni zdeti skupaj in na ta prav poseben način ustvariti vtis, občutek, prepričanje, ki ne izključuje spremenljivosti, ampak je samo podvrženo spreminjanju tega, kar se tako kaže in zdi. To fenomenalno je tisti medij, ki izvorno pripada človeku in ki ga človek ne more prestopiti. Človek je namreč sam zbran v tem mediju, v tem posrednem, komunikativnem, variabilnem fenomenalnem kot področju govora.

Govor izhaja iz dokse, iz dojemljivosti za prepričanje in prepričevanje in tudi ne seže nikoli onkraj nje, saj lahko s prepričevanjem (peitho) vpliva le nanjo, uničujoč slab in ustvarjajoč boljši glas ali ugled, večjo verjetnost ali prepričljivost. Govor se ne upravičuje in ne uresničuje drugače kot le z boljšim, tj. prepričljivejšim govorom. Prevara (apate) tu ni in ne more biti razumljena kot prikrivanje, zastiranje resničnega ali kot napačno posredovanje le-tega. Apate ni prevara glede na resnico, torej na neko odkritost, ki bi obstajala po naravi, ampak prav glede na skrivanje narave. Apate prepričevanja z govorom je način vizualizacije in komunikacije tega prikazujočega neprikazovanja. Da bi se pred očmi dokse prikazalo tisto "neverjetno in nevidno", mora govor dušo najprej pripraviti v primerno razpoloženje. V njej mora vzbuditi užitek (hedone) in bolečino (lype) (Hel. 10), jo ganiti ter prisiliti, da v strahu in sočutju zapusti svoje običajno zadržanje. Prav zato ima v tragediji, kakor trdi Gorgias (fr. 23), ta, ki vara, bolj prav kot ta, ki ne vara; prevarani pa je po drugi strani modrejši kot ta, ki ni prevaran. Pustiti se prevarati pomeni tu toliko kot pustiti se prepričati, verjeti besedam in se strinjati z dejanji (Hel. 12), to pa zopet pomeni: videti bolje in celo nevidno. Govor namreč s prepričevanjem-spreobračanjem naredi neverjetno in nevidno verjetno in vidno očem dokse (Hel. 13).

191

Govor nima spoznavne in tudi ne sporočilne, ampak tvorno moč. Ne ustvarja ali uničuje le dobrega "glasu" ali "ugleda", marveč dejanja sama. Dejanja so dejanja le, če gre glas o njih; vse, kar od storjenih del ostane, je glas (doksa), bodisi dober ali slab. Toda govor ne ustvarja ali uničuje velikih dejanj samo tako, da jih slavi ali sramoti, pač pa kot moč pre- in prigovarjanja dejanja tudi neposredno izzove. Prav ta moč "sugestije", vplivanja na najbolj neobvladljive nagibe in vzgibe človeške duše je — tako se zdi — tista največja in hkrati najbolj skrivnostna moč govora.

Tisto, s čimer govor vpliva na poslušalca, ni povedano, ampak način govorjenja. Govor je sestavljen po pravilih umetnosti (techne), ne govorjen z ozirom na resnico (Hel. 13). To ne pomeni, da resnica ne more biti učinkovita in da ne more biti pravilo umetnosti. Lahko je celo vrhovno pravilo. Vendar pa govor nikoli ni posredovanje resnice. Resnice zato ni mogoče razbrati in odbrati iz govora, zbrana in izkusljiva je le v njem, v dojem-

ljivosti za govor, njegovo pregovarjanje, prepričevanje, preobračanje, prevaro. Prevara je na isti način pravilo umetnosti kot resnica, torej ni nikoli prevara glede na resnico. Ne prikriva ničesar, kar bi bilo samo po sebi očitno in nevarljivo resnično, ne potvarja resnice, ampak s prepričevanjem obrača običajno prepričanje, odkrivajoč tako očem dokse tisto, kar jim je bilo dotlej prikrito.

Govor tako izhaja iz splošnega prepričanja in ga s prepričevanjem hkrati ustvarja. Iz tega kroga ne more izstopiti. Vse, kar je, je bolj ali manj varljivo mnenje, bolj ali manj lažen glas, na katerega je mogoče in treba odgovoriti z ustvarjanjem novega. Nezanestljivo in spremenljivo področje doksične veljavnosti je treba obdelovati z govorom – hvaliti, kar zasluži hvalo, grajati, kar zasluži grajo (Hel. 1) – v skladu z zakonom primernosti kairoso (fr. 13). Zakon primernosti primernemu trenutku ali situaciji nalaga poslušnost temu, kar se primeri. Pomeni zadeti pravi čas, ne zamuditi pravega trenutka, vedeti, kdaj "je čas", da se nekaj reče ali molči ali stori (fr. 6, 2). Od tega je odvisna učinkovitost govora. Kaj je to "pravi trenutek", je mogoče dognati samo z dokso, z vstopom v to, kar se vsakokrat kaže. Doksa je tu posebna vrsta vednosti, namreč izvedenost, vajenost v dojemljivosti, občutljivosti za pravi čas, pravo izbiro.

192

Umetnost, kako zadeti ugodni trenutek, kako učinkovito izrabiti priložnost, je skrivnost novega znanja, ki se uveljavi s sofistiko, in pomeni: znati obvladati situacijo, ne neko posebno situacijo, npr. neko obrt, ampak splošno – znati se znajti v vsakem trenutku, v vsaki situaciji. Spoznati se na vse.

Sofistična retorika je večina prepričevanja z govorom; tisto, za kar ji edino gre, je prepričljivo vplivanje na poslušalca, ne resnično znanje. Retorični govor je in ostaja človeški, tj. doksični govor. Njegova prepričljivost ne izhaja iz naravnega daru ali božanskega navdiha, ampak sloni na prepoznavanju ugodnega trenutka, tega, kaj je prav v pravem času. Ne prizadeva si za to, da bi v njem prišla do izraza nevarljiva in nezavajajoča resnica, pač pa skuša vplivati in urejati človekov svet v skladu z njemu lastno orthotes. S sladkostjo zvena in harmonijo ritma oblikuje človeku njegovo lastno,

“drugo naravo”, namreč dokso (dokses apatemata, Hel. 10). To pa lahko stori le tako, da dušo očisti “prve narave” (katharsis pathematon), kar je po homeopatskem načelu mogoče samo z vzbujanjem in potenciranjem le-te. Govor mora torej nagovoriti tisto “neodgovorno” v duši. To mu omogoča izbira pravega trenutka. Kairos je nekaj prehodnega, prehajanje, ki daje priložnost spremembi. Kot moment physis je tisto utrinjajoče se, bežeče, neulovljivo, nikoli s samim seboj enako in kot tako nerazločljivo, ki se koordinira v preteklo – sedanje – prihodnje šele, ko pride v zvezo z logosom. Po drugi strani pa je kairos kot ugodni trenutek vedno pravi čas, pravočasnost, na podlagi katere sovпада dogodek kot istočasnost, ki se v zgodbi razklene v zaporedje preteklega, sedanjega in prihodnjega.

Govor mora nenehno iskati pravi trenutek. Le če odgovarja ugodnemu trenuteku, se lahko govor zgodi. Govor mora biti poslušen zakonu kairosa, ker je doksa, doksična dojemljivost, iz katere izhaja in na katero skuša vplivati, v nekem bistvenem delu zavezana trenutku, njegovi nenadni menjavi, ki sili dušo k impulzivnemu odzivanju brez oziranja na posledice, pravzaprav brez možnosti uvida v enotnost časa, v kateri nekaj sploh šele velja kot posledica nečesa. Tega neulovljivega trenutka, vedno drugačnega, nikoli samemu sebi enakega, v vrtincu nenehnega izginjanja in ponovnega vračanja, ki doleti, “iznenadi” dušo v osuplosti in zaprepadenosti, ni mogoče izpostaviti in zadržati kot identičnega “zdaj”, iz katerega nastaja ravnodušni čas. Zaradi podvrženosti dokse temu nenadnemu ni dovolj, da govor preprosto ponudi razloge, preudarnost; če hoče biti dejansko prepričljiv, mora biti katarzičen. Tisto, kar šele vzpostavlja človeški svet kot red, je očiščenje od nestalnega, bežečega, absolutno različnega, a nikoli razločljivega, ki se izgublja v brezkončnost, ne da bi se sploh raztegnilo v čas, in se kaže kot nekomunikativnost med različnimi čuti, kot nekoordiniranost čutnega in končno kot neurejeno gibanje duše. Ta čutni nered je treba najprej spraviti v red, saj je čutno prepričanje (“na lastne oči”) tisto, v čemer korenini vsa trdnost dokse. Kairos je srečanje z brezdanjim stalne menjave, v kateri je vse, ne da bi kot nekaj sploh bilo ali ne bilo, se izkazalo kot eno ali mnogo, nastalo ali nenastalo. Prav kot srečanje pa je kairos hkrati ugoden, usredinjajoči trenutek, v katerem se zaustavi nalet brezkončnega in razgrne situacija. Pri čemer je

razgrnitev situacije vedno že zagrnitev celote. Tako se kaže doksično in skriva physis.

Doksa je tudi v svoji zbranosti samo izraz človeškega govora in je tudi kot dojemljivost in izurjenost za pravi trenutek le nezanesljiv vpogled v to, kar se godi (prim. Hel. 11). Pogled, ki ga premore človek, ni nikoli docela primeren tistemu neznanskemu. Če zadene pravi čas, če ne zamudi ugodnega trenutka, se mu sicer čas deloma razklene v zaporedju dogajanja (v katerem sedanje spominja na preteklo in daje slutiti prihodnje), vendar pa človek nima nikoli ključa do korenin časa; naključje ostaja zanj ključno. Samo za boga je vse sedanje in prihodnje istočasno že vsebovano v preteklem tako, da je čas le še zaporedje, kako to prihaja na dan, se postopno razkriva. Človek pa je v tem dogajanju razkrivanja sam udeležen in se mu čas – kljub primernosti primernemu trenutku – vendarle nenehno izmi-ka. Orakelj, njegova uganka, govori vedno prav o tem preskoku in prestopu med človekom in bogom, ki je za človeka v vsakem primeru smrtno nevaren.

194

Doksično prepričanje ni prepričanje v smislu nazora, ki ga nekdo po lastni presoji ima ali deli, pač pa je, nasprotno, človek sam integralni del tega, kar se mu primeri. Vse, kar se tako kaže in zdí, se torej lahko kaže le v prehajanju in po stopnjah – nikoli v celoti, temveč vedno le deloma in v tej delnosti kot celota. Del pa je vselej deformacija celote. Doksa je zato potrebna stalnega "informiranja", oblikovanja. Brez stalnega obnavljanja, popravljanja, zdravljenja, skratka očiščevanja v najglobljem smislu postane izrabljena raba, prazen običaj ali izročilo, v katerem se sicer ohranjajo stare zgodbe, ne pa tudi integrirajoča intenzivnost dogodka samega.

Obdelovanje dokse z govori je boj za odkritost, ki se stalno skriva, za enotnost, ki se nenehno razsipa, za eno, ki neprestano uhaja iz rok. Da bi se človek obdržal, se je prisiljen meriti s tem neobdržljivim. Najti mora jezik za to, kar stalno beži. Emfaza kairosa, poudarjajoče ponavljanje ni le način, da se obnovijo stare zgodbe, pač pa da senzacija sploh postane dogodek. Identiteta obstaja samo v ponovitvi, je efekt dvakrat rečenega istega. Prvič zgolj nakazujoče, drugič potrjujoče. Pri tem pa ponavljanje ne more

biti zgolj govorjenje vedno istega. Prav tako govorjenje je namreč iztrošeno govorjenje, ki ga nihče več ne sliši. Ponavljanje je prvobitno usredinjanje časa, ki v ritmu vračanja, oddaljevanja in ponovnega približevanja, ustvarja napetost med tistim vedno pravim in vedno uhajajočim trenutkom.

Govor mora tako šele vzbuditi dojemljivost. Identiteto mora doseči s terapevtsko identifikacijo; z utapljanjem v tisto brezmejno mora dušo očistiti napadov groze pred samoizgubo v nenehnem gibanju. Spraviti mora dušo iz sebe, jo prevzeti, pognati v gibanje (pathos), da bi jo tako rešil nemira in vrnil v stanje pomiritve in stalnosti (ethos). Pri takem očiščevanju se retorika poslužuje prav kairosa; izraba pravega trenutka je edini način, kako lahko govor zadene in vzbudi izvorno dojemljivost duše za prepričevanje. Vrhovni zakon govorništva je: kar je primerno v primernem času (fr. 6, 2). To je mera (metron) logosa. Daje mu ritem in harmonijo. Brez tega ne more "odpreti oči dokse".

Da se prav v tem srečevanju z brezmerim, alogičnim skuša prisvojiti mera logosa in njegove prepričljivosti, izhaja v retoriki iz preproste izkušnje, da ogorčenje ne računa, da v trenutku ogorčenja (strahu, sočutja, navdušenosti pa tudi ravnodušnosti) pač nihče ne posluša razlogov. Zato je treba najprej ustvariti pravo razpoloženje.⁶ Da pa bi govoru sploh priboril tako moč prepričevanja, ki očitno ne more temeljiti zgolj v suhem podajanju razlogov, se Gorgias obrne k pesništvu. Pesniški govor je prevara (apate), vendar pravična (dikajia) (prim. fr. 23), ker z entuziazmom prisili običajno mnenje iz svoje običajnosti ter ga z božansko inspiracijo postavi v novo zbranost.

Toda pesniški govor je po svojem poreklu muzičen, sofistični govor pa je v celoti človeški govor. Ta razlika stopi v ospredje z vprašanjem katarze. Medtem ko muzična katarza temelji (tako npr. v pitagorejskem nauku) na naravnem izvoru gibanja, ritma, se moč retoričnega govora zasnavlja na predpostavki, da človeška narava že od začetka ni nič naravnega, ampak se vzpostavlja ravno na razmerju, na jemanju mere, tj. zakonu in vrednostni normi. Muzični učinek meri na naravne vzgibe in gibanja, ki se v svoji

izvorni silovitosti odražajo prav v ritmi. Ritem, v katerem prihaja po eni strani do izraza titanska moč narave, je po drugi že sam po sebi nekaj ritmičnega, torej urejenega in urejajočega. Kot se gibanja duše odražajo v ritmi, se tudi ritmi zopet odražajo v gibanjih duše. Ta povratni vpliv ritma na dušo je katarzičen, saj dušo ne le vzgiba, ampak jo prav prek vzbujanja teh gibanj (ugodja, bolečine, entuzijazma) hkrati že ritmizira, tj. očisti neurejenega gibanja, neukročenih vzgibov. Retorični efekt pa se, nasprotno, opira na načelno stališče, da vsak instinkt, impulz, afekt že izhaja iz vnaprejšnjega prepričanja in njegove vrednostne postave ter je v tem smislu tudi konstitutivni moment tega prepričanja in ne narave. Samo iz vnaprejšnje doksične odprtosti za to, kar človeka po naravi zadeva, lahko odpira "vidno in verjetno". To, kar se kaže, ta phainomena so vedno ta dokounta — to, kar se kaže na način dokse, doxazein.) Izstop iz tega razmerja odprtosti je korak v popolno zmešnjavo vzgibov, nagibov, gibanj in s tem v kaos.

196 Da bi "običajnemu", doksičnemu govoru sploh priboril katarzično prepričljivost (ki seže do predgovornega, kaotičnega in ga zbere), mora Gorgias narediti nekaj smelih potez. Najprej muzikalnemu entuzijazmu lastno pathe pripiše celotnemu pesništvu, potem pa pesništvo samo določi kot zgolj posebno vrsto govora, namreč kot logos metron echon (Hel. 9). Tako skuša moč, ki jo je imelo pesništvo zaradi svoje muzičnosti, da z vzbujanjem strahu, ugodja, bolečine, vzhičenosti doseže duševno ubranost, prenesti na novo umetnost prepričevanja z govori. Učinek, ki je prvotno pripadal muzični katarzi, naj bi bilo zdaj moč doseči prav in zgolj dia ton logon (Hel. 9). Vendar ne morda z vsebino govora, ne s podanimi razlogi samimi, temveč prav z načinom govorjenja, "obrazložitve" in v njem. Govor ne prepričuje s tem, kar govori, pač pa s tem, ko govori, spreobrača: z zvenečim in ritmičnim govorjenjem ter z izbiro primerne trenutka poskuša zasvojiti poslušalca. Njegova prepričljivost se torej ne zaustavlja pri verjetnosti in njenih razlogih, marveč napotuje nazaj na področje motivov: hedone, lype, phobos, enthousiasmos. Ni istega porekla kot pesništvo, toda ako ne seže do tega, njemu tujega izvora, potem "pada v prazno".

Logos dobi v Gorgiovi retoriki samostojnost in prednost pred muzičnim, čeprav se ne odreka njegovi moči, prav nasprotno — to, verjetnosti in nje-

nim razlogom očitno tujo moč "prepričevanja" si skuša ravno prisvojiti. Samo tako lahko postane logos "veliki vladar", ki prevzame dušo in jo tako (s)preobrne. Kljub tej njegovi bržkone največji "prevari", pa retorični govor ne more zatajiti svojega porekla: je in ostaja prav človeški govor, ki izhaja iz dokse in lahko deluje le nanjo. Njegov izvor je torej povsem nemuzičen. To ni govor, ki bi ga navdahnile Muze, tako kot v pesništvu; tudi ne pripada človeku physei, kakor ritem, na katerega so se opirali pitagorejski poskusi zdravljenja duše s katarzično močjo glasbe.

Govorništvo je torej samo v nečem primerljivo in se primerja s pesništvom – je napad na enotnost duše, kot mu to očita Platon. Da bi bil govor zares prepričljiv, mora poslušalca prevzeti, zasvojiti, ga spraviti v začudenje, vzbuditi v njem naklonjenost ali ogorčenje, ugodje ali odvratnost, ga navdajati s strahom in grozo, itn. Pahniti ga mora torej v popolno zmedo, da bi ga potem znova zbral v tisti ubranosti, ki mu ustreza. Navzlic primerljivim učinkom pa obstaja med tema dvema načinoma govorjenja vendarle nepremostljiva razlika. Govorništvo ne pripada več pesniškemu svetu teogonij, nasprotno, pesniški govor – to, kar je od njega ostalo – skuša le izkoristiti, da bi tako vplivalo na splošno prepričanje. Prav zaradi tega radikalnega premika velja morda tudi Platonovo polemiko s pesništvom v prvi vrsti razumeti kot polemiko s tem retoriziranim pesništvom, s sofistčno prisvojitvijo pesniškega govora.⁷

197

Retorika je umetnost preračunljivega sestavljanja govorov. Ne "polaganje računa", temveč preračunljivo evociranje patosa s patetičnimi govori, retorična patologija, kot temu pravi Platon (Phaidr. 272a), je vogelni kamen govorniške spretnosti. "Enoglasnost in enodušnost" splošnega prepričanja, s katerim govorništvo vseskozi računa, namreč ne temelji na nespornosti ali vsaj verjetnosti, ki jo daje razlog. – Kakor tudi dajanju razlogov, po drugi strani, sploh ni lastna nujnost, ki bi se ji ne bilo mogoče upirati in s katero bi se lahko koga prisililo k dejanjem ali prepričanjem, tudi (in še posebej) če jih ta "po navadi" sploh ne odobrava in se "običajno" z njimi ne strinja. Prepričljivost prepričanja je treba iskati v globlji nujnosti ugodja in neugodja, strahu, sočutja, poželenja (Hel. 9), ki človeka obvladujejo kot naravna sila tako, da je v svoji neizbežnosti primerljiva z božansko

usodo (Hel. 19). Tako ustvarjeno in zakoreninjeno prepričanje, vrednotenje zato ni le prazno mnenje, temveč tvori človekovo drugo naravo. Doksa kot druga, tj. preizkušena in privajena narava ni spremenljiva v smislu dojemljivosti za prepričevanje s principielnimi razlogi, pač pa je gibljiva v podvrženosti motivom, vzgibom. Govor, ki hoče biti prepričljiv, ki hoče vplivati na splošno prepričanje, meri prav na to gibljivost dokse; poslušalstvo skuša motivirati, ganiti, spraviti iz tira in ga šele na podlagi tega pregovoriti. Ko govorec tako z vso vnemo k nečemu nagovarja ali od nečesa odvrta, nekoga obtožuje ali brani, nekaj hvali ali graja, izhaja sicer iz splošnega načela etike, ki ga je uveljavila sofistika, da nihče ne počne ničesar brez razloga, ampak vsak stori to, kar se mu v danih okoliščinah zdi najboljše. Vendar pa se potem ne ozira tudi za razlogom, zakaj je nekaj sploh boljše od drugega, neodvisno od okoliščin. Ne sledi dobremu, zaradi česar se nekaj sploh lahko zdi boljše ali slabše, pač pa se poteguje in bori za zasebno korist, prav, čast; ne nujno, ali celo sploh ne, za svojo osebno, vendar vselej za to, kar je v dani situaciji skozi ugodje in užitek videti tako.

198

Opombe

¹ V tej antitezi se križata neka ne več izrekljiva in tista še nedorečena sopripadnost "izvorne-ga" – ki je zdaj v svojem prastanju izkušeno kot nezmerno, nerazločljivo in nezadržno, kot nekaj, kar s človekom razpolaga na način slepe murnosti naključja in slučajja – ter "smotrne-ga" jemanja mere, tal, utemeljevanja, kakor pripada človeku, tj. nezanesljivosti in spremenljivosti človeške dokse. Človek je s to antitezo prvič postavljen v ospredje kot ta, ki je "po naravi" izpostavljen temu, da si mora "svojo naravo" šele ustvariti, ji sam vzeti mero, jo ukrojiti z zakonom. Človek ni po naravi, ampak tako, da se s tem, kar ga po naravi zadeva, meri in v tem razmerju spravlja do biti, resnice, govora. Izkustvo izpostavljenosti prisili človeka, da z očiščevanjem stihije v naravi sami izkrči nujni začetek, ki potem s svojo teleonomičnostjo nudi nepremakljiva tla identitete.

² "O naravi ali o bivajočem" (Peri physeos e peri ontos)

³ Spis je izgubljen in le posredno dostopen v povzetku Seksta Empirika (Peri me ontos e Peri physeos), ki ga upošteva tudi Diels, ter v psevdoaristoteliskem poročilu O Mclisu, Ksenofanu in Gorgiu (MXG); nav. po izdaji Th. Buchheima, "Reden, Fragmente und Testomonien", Meiner Verlag Hamburg 1989.

⁴ "Čut" je treba tu razumeti v zelo širokem in najširšem, če ne že kar "nategnjenem" smislu, saj stoji namesto grške besede *phronesis*, *phronema*, ki pomeni vse: dovtetnost, čut-občutje, s-misel, namero, stremljenje, pamet, razsodnost, medtem ko naš "čut" le še izjemoma, kot npr. v sintagmi "imeti čut za nekaj", ohranja blede sled nečesa, kar presega sicer običajni pomenski obseg.

⁵ Taka nasprotja so sicer previdne interprete često vodila v precej skrajne predloge. Gom-

prezovi ugotovitvi (Sophistik und Rhetorik, 1913), da bi bilo treba Gorgia kot filozofskega nihilista, ki sploh ni razvil pozitivnega nauka, ampak mu je šlo le za retorično virtuoznost, črtati iz zgodovine filozofije, sledijo predlogi, da bi bilo treba Gorgiova ohranjena govora in njegovo delo v celoti razumeti kot "šalo" ali celo farso (K. Reinhard, Parmenides, 1916), kot ironično "reductio ad absurdum" eleatske filozofije (G. Calogero, Studi sull'Eleatismo, 1932), kot "jeux d'esprit" (Dupreel, Les Sophistes, 1949), C.M.J. Sicking (Gorgias und die Philosophen, Sophistik, 1976) pa se naposled znova vrača k ugotovitvi, da Gorgiovi miselni nedoslednosti ni mesto v filozofiji. Pri tem se avtor, očitno v želji, da bi se izognil slehernemu tveganju, sklicuje kar na Platona; z vidika Sokratove-Platonove filozofije, ki ji prav v spopadu s sofistami uspe izboriti kriterij "pravega" (spo)znanja, se seveda sofistika sploh, ne le Gorgiova retorika, kaže kot skepticizem, tj. kot principielna nedoslednost.

⁶ Najlepši primer za to, da še tako dobri razlogi nič ne koristijo, če poslušalstvo ni naklonjeno temu, ki so mu taki razlogi v prid, je prav Platonova Apologija. Med številnimi interpreti, ki se razhajajo tudi glede tega, ali je Sokratova apologija sofistični govor (na kar naj bi kazala podobnost z Gorgiovim "Palamedom") ali zgolj ironična diskvalifikacija le-teh, zastopa Meyer (Platons Apologie, Stuttgart 1962) stališče, da je Sokratov zagovor brez primere prav zato, ker ukinja agonalni moment. Sokrat se na razpoloženje sodnega zbora namreč sploh ne ozira; namesto da bi se spopadel z njegovo nenaklonjenostjo in ogorčenjem, se sklicuje zgolj na resnico in pravico samo, obsojajoč običajno zavzemanje za svoj prav in splošno ravnanje v lastni prid, s čimer avditorij samo še bolj in dokončno obrne proti sebi. Učinek takega "zagovora" je sicer popoln sodni poraz, a ravno s to žrvnjo tudi prva prava moralna zmaga.

⁷ Pesništvo ni stvar "umetnosti" (techné), ampak entuzijazma, ugotavlja Platon sam v Ionu (533d sl.) in ponavlja v Fajdru (244a sl.). Pesniki ne govorijo iz razsodnosti, ampak iz navdihljenosti in prevzetosti in so samo taki (entheoi kai katechomenoi, Ion 533e, 6-7) pravi pesniki. Pesnijo lahko le, dokler so v stanju navdihljenosti, nerazsodnosti in brez uma. Ko pridejo zopet k sebi, se jim izvori Muz zaprejo. Torej ne umetno, ampak z božansko močjo (theia dynamis, 534c, 6), le od Muz gnani lahko povedo toliko lepega o stvareh. Ne iz sebe, s tem, kar sami obvladajo, temveč s tistim, kar njih same obvladuje – z božanskim poslanstvom (theia moira, 534c, 1), tako da pravzaprav bog sam, potem ko jim je vzel prištevnost, govori skozi njega. Pesniki so tako primerljivi z vidci ter niso nič drugega kot poslanci ali glasniki (hermenes, 534e, 4) bogov, božji posredniki. Toda, čeprav bog tako preko pesnikov vleče duše ljudi, kamor hoče (536a), manija, ki prihaja od boga, vendarle ne more biti nekaj slabega (Phaidr. 244a, 7).

Tisto, kar Platon tu presoja in obsoja ni nepreračunljivost pesniškega govora, ampak prav preračunljivost govorne umetnosti, govorništva. Izpostavljanje nujnosti navajanja razlogov sploh ne more biti pravi odgovor na pesniški način govorjenja, saj je imelo pesništvo povsem druge izvore in – dokler niso presahnili – česa takega kot je razlog sploh ni potrebovalo. Pesništva ni brez muzične manije, obsedenosti z Muzami; zgolj umetelno, preudarno sestavljeni govor ni pesništvo in se ne more meriti z njim (Phaidr. 245a). Retorika je torej neka posebna vrsta manije, manija prepričevanja (260a). Toda ta manija očitno ni božansko ukinjanje običajnosti, običajno urejenega stanja (265a, 9-11), ampak preračunljivo človeško zavajanje duše v samopozabo (prim. Apologija A 1). Edina namera takega govornika je spraviti poslušalca iz sebe (234d) tako, da bo lahko vplival nanj, ga prepričal v to, kar hoče. Za to se poslužuje verjetnosti, primernosti, skratka, govori to, kar se dobro sliši in ljudje radi poslušajo.