

O statusu filozofije in retorike v politiki

1. Resnica in laž v politiki.

Če upoštevamo, da se danes politika ponavadi razume predvsem v kontekstu parlamentarne demokracije, potem se ne smemo čuditi, če so današnji politiki videni predvsem kot tisti, ki nastopajo na volitvah, govorijo na govorniških odrih v parlamentu in zunaj njega in katerih posel je potemtakem predvsem v njihovem govorniškem nastopu, ki naj prepriča volivce (kategorija, na katero je reduciran političen subjekt v našem času), naj ga izvolijo in morebiti povrh vsega še *volijo* (v slovenskem in hkrati srbo-hrvaško-bósanskem pomenu besede). Ker je potemtakem primarno delo politika, vsaj kolikor se kaže javnosti, v tem, da *govori* (daje izjave, diskutira, ima govore itd.), se nam s tega vidika zdi legitimno odpreti *vprašanje retorike v politiki* in s tem povezano *vprašanje resnice in laži v politiki*, kakor ga je odprla Hanna Arendt v enem svojih spisov, *Truth and Politics*, zbranih pod skupnim naslovom *Between Past and Future*; ne zato, da bi obnavljali, kar je že bilo povedano, ampak da bi z že povedanim polemizirali.

Namreč, za Arendtovo je politika predvsem stvar delovanja, *praxis*, ki je neločljivo od govorjenja, neločljivo vse do te mere, da delovanja ne bi bilo, če ne bi bilo govorjenja, ki ga spremlja, in nasprotno, samega govorjenja ne bi bilo, če ne bi bilo delovanja, na katero se govorjenje nanaša: »Nobenega človeškega opravila ni, ki bi tako potreboval besedo, kot jo potrebuje delovanje. Pri vseh drugih dejavnostih igrajo besede podrejeno vlogo; služijo zgolj informaciji ali spremljajo delovni postopek, ki bi lahko potekal tudi molče.« (Arendt, 1996: 185) Za Arendtovo je torej politika, kateri poskuša povrniti vse dostojanstvo, ki ga je uživala v stari Grčiji, predvsem stvar diskurza v širšem pomenu besede, se pravi dialoga, diskusije, polemike, argumentiranja in vsega tega, kar pravzaprav pomeni področje, s katerim se danes (tako kot v antiki) ukvarja retorika.

Če si postavimo naivno, malodane retorično vprašanje, ali politika zadeva resnico ali kaj drugega, potem se odgovor nemara zdi samoumeven: resnica je tisto, kar je najbolj daleč od politike. Še več, politika se ukvarja, če že kaj, z njenim nasprotjem, z lažjo: »No one has ever doubted that truth and politics are on rather bad terms with each other, and no one, as far as I know, has ever counted truthfulness among the political virtues. Lies have always been regarded as necessary and

¹ Najbolj znane primere lahko seveda vzamemo iz časa, ko je oblast pripadala Rimskokatoliški cerkvi: Kopernik, Galileo, Bruno, če naj navedemo nekaj tistih, ki so zašli v največje spore zaradi svojih znanstvenih odkritij. Ali pa pozneje Kant, ko se je znašel v težavah zaradi svojega poučevanja, ali takoj za njim spor o ateizmu, ki je Fichteja stal stolico na Univerzi, ali če gremo dlje, do današnjega časa in prostora, nenehni konflikti med novinarsko stroko, »poročevalci faktičnih resnic«, kakor jih imenuje Arendtova, in oblastjo.

² Novembra leta 1784 je *Berlinische Monatschrift* objavil apel morebitnim piscem, ki jih je želel povprašati in skupaj z njimi poiskati odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje? – *Was ist Aufklärung?* Avtor odgovora, ki ga je berlinski časopis izbral za objavo, je bil kakopak takrat najvidnejši predstavnik razsvetljeskega gibanja, Immanuel Kant.

³ Originalni tekst je Foucault spisal v angleščini, šele pozneje je bilo besedilo prevedeno v francoščino. *Magazine littéraire* je objavil francosko predavanje na isto temo pod naslovom *Un cours inédit* maja meseca 1984, torej natanko dve stoletji pozneje, ko je Kant podal odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenje.

justifiable tools not only of the politician's or the demagogue's but also of the statesman's trade. Why is that so?» (Arendt, 2006: 223)

In Arendtova nadaljuje, da so bile laži pogosto uporabljene kot »nadomestek za bolj nasilna sredstva«, in da se s tega vidika kažejo kot »relativno neškodljivi pripomočki v širokem naboru političnega delovanja« (ibid.: 224). Tako se zdi, pravi Arendtova, da je vprašanje resnice v politiki povsem neumestno, saj navsezadnje v politiki ne gre za resnico, ampak za nekaj drugega – za »svet«, zato se »izplača« žrtvovati marsikaj, tudi nadvse spoštovanja vredne stvari, kot so resnica, pravica itd. Geslo *Fiat iustitia, et pereat mundus* je tu obrnjeno na glavo: *Fiat mundus, et pereat iustitia*, pri čemer lahko *iustitia* nadomestimo z *veritas* ali s katero koli drugo vrlino, ki je vseskozi na udaru, ko pride politika do dejanja in besede.

Zato pa imamo, tako danes kot nekoč, poleg politike in političnih institucij tudi druge institucije, ki naj ohranijo in se ukvarjajo s tem, kar politika vse prepogosto dojema kot realpolitiko, kot zgolj *collateral damage*: sodstvo in druge pravne institucije naj bi se ukvarjali s pravom in pravico, akademija z resnico v širšem pomenu besede (od objektivne, subjektivne, do faktične pa vse tja do fiktivne), medtem ko naj se politika ukvarja z *mundus*, s svetom, »kakršnim dejansko je«.

Toda, kot opominja Arendtova, med resnico in politiko, med »resnicoljubi in resnicogovorniki« (*truthseekers and truth-tellers*) na eni strani in politiki na drugi« je vedno obstajala napetost in konflikti med enimi in drugimi nikakor niso nova stvar: dokler so

filozofi, znanstveniki in drugi svoja spoznanja in odkritja držali znotraj štirih sten svojega domovanja, delovne sobe, ali štirih ušes skupnosti, kateri so pripadali, ni bilo nikakršnih drastičnih posledic, ko pa so svoje resnice začeli razglašati naokrog bodisi svojim študentom bodisi drugim članom skupnosti, so, če se te resnice niso skladale z uradno verzijo oblasti, praviloma trčili ob nasprotovanje uradne politike (prim. Arendt, 2006: 225).

Če pomislimo na vse primere iz zgodovine,¹ kjer so filozofi ali znanstveniki trčili ob nasilje oblasti, vidimo, da je resnica, če ostane stvar razprave znotraj neke posamezne stroke, za politiko »neškodljiva«, če pa pride na dan kot nekaj, kar nasprotuje uradni verziji oblasti, je takoj v nevarnosti, da izgine. Še več, lahko ogrozi tistega, ki jo izreka – dokler je resnica stvar stroke, stvar zaprte znanstvene ali katere druge skupnosti, ki svojih dognanj ne prenese v javnost, nima nikakršne politične teže; ko pa pride na dan, na oči javnosti, potem sta političen učinek in reakcija kot predvidljivi protiučinek oblasti malodane neizogibna.

2. Kaj je razsvetljenje?

Tega vprašanja se je na javen način lotil že Kant v svojem času, ko je podal svoj odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenje² in s tem poskušal pokazati na vlogo, ki naj jo zavzamejo filozofi, intelektualci tistega časa *par excellence*, v razmerju do avtoritete. Tega vprašanja se je veliko pozneje lotil tudi Foucault v spisu *Kaj je razsvetljenje*,³ kjer je poskušal ponoviti Kantovo

potezo tako, da se je po eni strani lotil Kantovega načina odgovarjanja, po drugi strani pa tudi sam zavzel stališče in poskusil odgovoriti na vprašanje, kaj je z vlogo filozofov, torej intelektualcev, v njegovem času, in ker je njegov čas vsekakor še vedno tudi naš čas, se bomo osredotočili predvsem na slednjega.

Iz Foucaultovega branja tega minornega – a hkrati za nas še kako relevantnega – Kantovega teksta izhaja, da Kant definira *Aufklärung* na docela negativen način, se pravi: izogiba se pozitivnim definicijam, ki bi dejansko odgovarjale na vprašanje njegovega časa, tako da je za Kanta razsvetljenstvo prej proces kot doseženo stanje, prej porajanje kot dovršitev, prej izhod in pot ven, *Ausgang* (prim. Foucault, 1991: 146) kot pa vhod v neko stanje, kjer bi bile nejasnosti razjasnjene in vprašanja odgovorjena.

Razsvetljenstvo je torej izhod – toda izhod iz česa? Iz stanja nezrelosti uma, kjer je nezrelost mišljena kot nekritično sprejemanje avtoritete uma nekoga drugega: »Kant takoj nakaže, da je 'pot ven', ki označuje razsvetljenstvo, proces, ki nas odvezuje statusa 'nezrelosti'. In z 'nezrelostjo' misli določeno stanje naše volje, ki povzroči, da sprejmemo avtoriteto nekoga drugega, da bi nas vodila na področjih, ki zahtevajo rabo uma«. (Foucault, 1991: 147)

Kant poda tri primere: ko knjiga zavzame mesto našega razumevanja, ko tak ali drugačen duhovni voditelj zavzame mesto naše vesti, ko zdravnik namesto nas določa, kaj bomo jedli, v vseh teh primerih imamo opravka z »nezrelim stanjem duha«, kjer je naša volja podrejena takšni ali drugačni avtoriteti. Da pa bi lahko »izstopili iz stanja nezrelosti«, moramo po Kantu zadostiti predvsem enemu bistvenemu pogoju: raba uma mora biti jasno ločena od podrejenosti, svoboda mišljenja nikakor ne sme biti omejena s strani uma zunanje avtoritete, pri čemer Foucaultov premislek meri na neki drugi Kantov poudarek, namreč, da naj bo svobodna raba uma omejena na javno razmišljanje, medtem ko naj bo zasebna raba uma podrejena (Foucault, 1991: 148). Ali še drugače: pogoj za svobodno javno rabo uma je zasebna podrejenost nujnosti uboganja. Po Foucaultu je problem v tem, da Kant zahteva, naj človek v »zrelem stanju« razmišlja svobodno, toda le, če je njegovo zasebno delovanje podrejeno.⁴ Za Foucaulta je ključno, da Kant artikulira zadeve tako, da mora biti *javna* raba uma svobodna, *zasebna* raba (uma) pa podrejena. Zasebna raba uma je nekaj, kar spada na področje družbenega. Zasebno potrebuje človek um takrat, ko je »zobnik v stroju«, ko opravlja svojo družbeno vlogo, skratka, ko dela. Javna raba uma pa zahteva od človeka, da »ne uboga slepo, temveč naj svoj um uporabi svobodno – naj »razmišlja zaradi razmišljanja samega«, torej nasprotno od poprejšnje, zasebne rabe uma. Zadeve bi lahko postavili tudi takole: ko gre za zasebne zadeve (ko gre torej za delo), naj bo človek kar se da pokoren – ko pa gre za javne zadeve (ko gre torej za nekaj, kar je delu kar najbolj nasprotnega), potem naj bo um svoboden.

Toda Kantov odgovor nikakor ni zadovoljiv za Foucaulta, saj se zanj pravi problem odpre šele tam, kjer Kant svoj odgovor že konča: ne gre namreč zgolj za nasprotje med delom in delovanjem (če z *delom* mislimo zasebno, z *delovanjem* pa javno rabo uma), ampak kako uskladiti javno delovanje z zasebnim delom, če se ravno javno delovanje zoperstavlja zasebnemu delu? Rečeno s filozofskimi kategorijami: Kako je mogoče uskladiti svobodo in nujnost? Ali še drugače, rečeno v arendtovski govorici, ki nas bo vodila naprej pri obravnavi naslednjega vprašanja: Kako je mogoče, če sploh, uskladiti »zasebno rabo uma«, ki izreka »racionalne resnice«, z »javno rabo uma«, ki naj izreka take ali drugačne »resnice« (racionalne ali faktične), ki vselej že trči ob dejstvo oblasti?

⁴ Kantovi primeri so vzeti iz vsakdanjega življenja, ki pa so še vedno aktualni: v »zrelem stanju« naj bi ljudje brezpogojno plačevali davke, hkrati pa bi lahko o napakah in krivicah davčnega sistema svobodno razpravljali, kolikor bi hoteli. Primer lahko razširimo do skrajnosti: tretji in podrejeni bi se morali recimo policijskemu nasilju, hkrati pa bi lahko svobodno razpravljali, kako je policijsko nasilje arbitrarno in nenadzorovano. Ali še drugače: morali bi hoditi na volitve, hkrati pa bi lahko razpravljali, da je demokratičen sistem zastopništva nedemokratičen.

⁵ Dojemanje politike v stari Grčiji je bilo vezano na takratno organiziranje političnih skupnosti v *polis*. Specifika grškega *polis*, grške mestne državnice, je natanko v tem, da ni bila »država« v sedanjem pomenu besede, ampak kar ravno izraža izraz: mesto država, mestna država, ali rečeno iz današnjega vidika: »država v malem« (tipa Luksemburg, Andora ali San Marino, če vzamemo najbolj priročne sodobne primere). Številni evropski jeziki, med drugim tudi srbsčina, hrvaščina in bósanščina, lepo izražajo to starogrško zvezo med državljanstvom in pripadnostjo mestni državi *polis*: biti »građan« pomeni biti »državljan« in »meščan«, kar odlično izpričuje, kar so stari Grki imenovali politična skupnost *polis*: politika, *ta politika*, ni bila stvar »nacionalne države«, ampak mesta, točneje mestnih državic in njihovih meščanov-državljanov (*opolisčanov*); pri njih je »biti meščan« pomenilo in bilo isto, kar nam danes pomeni »biti državljan«.

⁶ Da je »bit učinek govornice«, je tudi Lacanova gesta, ki je v *Rimskem govoru* vzel stavo nase in se je raje kot za filozofa (status, ki se ga je vedno otepal) »deklariral« za sofist. Stavo, ki jo je pozneje izpolnil v seminarju iz leta 71/72, posvečenem tezi »Je Eno« (*Il Y a de l'Un*), kjer je ravno iz lacanovskega branja *Parmenida* mogoče videti, da se je moral tudi sam Platon poslužiti »sofističnih« sredstev, da bi rešil »očeta Parmenida«. Zaradi trditve iz omenjenega seminarja in onih, ki jih Lacan povzema naslednje leto v seminarju *Še, ga Cassin* »zame za svojega« in pravi: »Nasproti ontologiji sta sofistčna in Lacanova teza ena sama stvar: bit je 'učinek govornice', 'dejstvo govornice'.« (Cassin, 1995: 400)

3. Spor med filozofijo in sofistiko.

Konflikt med politiko in resnico ima po H. Arendt korenine nič manj kot v Platonovi izkušnji smrti svojega učitelja Sokrata, smrti, ki je posledica konflikta med »diametralno nasprotnima načinoma življenja – življenja filozofa in življenja državljana [*citizen*]« (Arendt, 2006: 228). Iz razlike med življenjem filozofa in življenjem državljana⁵ izhaja tudi razlika med resnico, kakor jo dojema filozof, »racionalno resnico«, ki temelji (vsaj od Aristotela naprej) predvsem na načelu neprotislovnosti, in »faktično resnico«, ki temelji na nečem ravno nasprotnem, na »mnenju«. Razlika je, po Arendtovi, predvsem v tem, da se za prvo filozof podaja v samoti, ali če že, v dialogu, za drugo pa ni mogoče, da bi obstajala v samoti, temveč lahko obstaja samo kot pluralnost, kot dejstvo pluralnosti človeških skupnosti. Se pravi kot pluralnost mnenj – stari heraklitovski »truzem«, da je »resnično to, kar se zdi večini ljudem resnično«, tu najde svoje mesto, čeravno ravno kot »truzem« ne pove cele zgodbe.

Da bi se lahko dokopali do srčike tega spora, se moramo spomniti na spor, ki ga je inavguriral Platon, ko je napovedal gonjo zoper sofiste: vsaj po mojem znanju je bil Gorgija s Sicilije prvi, ki ga je Platon eksplicitno označil za sofista v pejorativnem pomenu besede, saj se je podal na pot, za katero je Parmenid v svoji pesnitvi *O naravi* dejal, naj se po njej ne hodi, če se išče resnica (Parmenid v Sovré, 2002: 84–85):

»... ena uči, da bivanje je, da ne more ne biti,
to je Prepričanja pot (saj ta sledi le Resnico),
druga, da bivanja ni, da nujno le-to je ne-bitje:
ta pot – rečem ti koj – povsem je temačna in kriva,
kajti kar ni, se spoznati ne dá ne z besedo izreči.«

Gorgija naredi natanko to, kar Parmenid prepové: ne samó, da »izgovori in spozna« nebivajoče, ampak z njim tudi v treh korakih postavi v negotovost ne samo bivajoče, ampak tudi sámó ne-bivajoče (prim. Gorgija v Sovré, 2002: 150–154). Radikalnost Gorgijeve geste je po Barbari Cassin, nemara edini zagovornici sofistike v današnjem času, ne toliko v tem, da je dokazoval, kako »bivajoče ali nebivajoče biva ali ne biva« (ne torej v tem, da bi sebe dokazal kot filozofa), ampak predvsem v tem, da je filozofiji spodmaknil tla in pokazal, da je tudi ona sama pravzaprav sofistika. V tem smislu in skozi takšno branje Gorgija se »bit kaže ne kot tisto, kar odkriva diskurz, ampak kot tisto, kar diskurz proizvede« (Cassin, 1995: 13). Skratka, da je tudi sama bit v končni posledici izdelek, artefakt, učinek govornice.⁶

Ne da bi se podrobneje spuščali v striktno filozofsko izpeljavo, v čem je bila problematika tega, kar je povedal Gorgija, bomo na kratko rekli takole: Gorgija, ki je kot poslanik s Sicilije prišel v Atene predvsem kot diplomat, se pravi kot »politik«, se je v spor s Platonom zapletel,

ker je svoje govorniške sposobnosti začel uporabljati v filozofiji, ki je do tedaj ostajala v domeni filozofov. V trenutku torej, ko govornik stopi na področje politike, se začne spor, ki je postal znan kot spor med filozofijo in sofistiko. Če povemo še bolj na kratko, od tedaj se razmerja med retoriko, politiko, sofistiko in filozofijo obrnejo tako, da velja, da je *retorika v razmerju do politike to, kar je sofistika v razmerju do filozofije*.

Za Platona je sofist tisti filozof, ki namerno zavaja svoje poslušalce in govori o resnici in laži na enak način, tako da je razlika med enim in drugim predvsem vprašanje etike in ne toliko »tehnično-filozofsko« vprašanje; oba, tako sofist kot filozof, navsezadnje ne moreta mimo navidezno preprostega dejstva, da govorita. To nas seveda privede do vprašanja retorike: z vidika filozofije je razlika med filozofom in sofistom predvsem razlika v etični ali neetični rabi neke čisto specifične filozofske retorike – razlika med filozofovim in sofistovim govorom pa je z vidika retorike nič drugega kot vprašanje *stila* in prepričljivosti, ki izhaja iz enega ali drugega stila.

4. Ciceronov govornik.

Problematika etičnega vprašanja glede uporabe te očitno tako izredno nevarne zadeve, ki se imenuje retorika, je torej domala analogno onemu znanemu vprašanju, ki se je zastavilo glede sofistov: sofistika je lahko izredno »dobra« zadeva (s političnega vidika), kolikor je usmerila človekovo spoznanje na človeka samega, na medčloveške odnose, na skupnost kot tako, in posledično tudi pripomogla k problematiziranju ustaljenih predsodkov v antičnem *polisu* (recimo o statusu žensk v družbi ali o odnosu Grkov do barbarov, Negrkov). Lahko pa je izredno »slaba« (s filozofskega vidika), če relativizira vse resnice, dokazuje resničnost lažnih argumentov in sploh vse drugo, kar se je v antičnem *polisu*, predvsem v filozofskih krogih, zdelo za skupnost škodljivo. Kakor se je o tem izrazil Sovrè: »Pravo utegnemo zadeti, ako strnemo svojo sodbo v podobo in rečemo, da je bila sofistika kot oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga pa dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča.« (Sovrè, 2002: 136)

Z retoriko ni bilo in še danes v določeni meri ni prav nič drugače kot s sofistiko tistega časa in tega se je prav dobro zavedal tudi sam Ciceron, najvidnejši predstavnik retorike antičnega Rima, in – če je mogoče verjeti njegovi slavi – nemara največji govornik vseh časov: »Tako se dogaja s to zmožnostjo [retoriko], da če poseduje univerzalno vednost, zmore izraziti skozi besede čustva in misli na ta način, da lahko premakne poslušalce kamor hoče; in kolikor močnejša je ta moč, toliko bolj nujno jo je združiti s poštenostjo in globoko modrostjo; če bi učili retoriko ljudi, ki nimajo teh vrlin, ne bi ustvarjali iz njih govorcev, ampak bi tako rekoč dajali orožje v roke norcem.« (Cicerone, 2002: 609)

Ciceron je v svojem *De Oratore* etično vprašanje nasprotja med dobronamernim in slabonamernim retorikom izrazil skozi usta Krasa (*Crassum*) in Antonija (*Antonius*), ki sta bila sicer dejansko živeči osebi in ki si ju je Ciceron sposodil za ponazoritev svojih stališč glede vprašanja retorike, kjer je Kras model popolnega retorika, tako po široki izobrazbi kot po etičnih prepričanjih, medtem ko igra Antonij v tem edinstvenem spisu vlogo antijunaka, ki zastopa nihilistično-sofistično stališče retorika, ki je s svojo večino zmožen početi tudi etično dvomljiva dejanja, samo da doseže svoj cilj.

V tem izredno platonsko-literarno obarvanem dialogom med Krasom in Antonijem si je Ciceron zastavil nalogo spoznati vsa mogoča stališča glede retorike, njeno rabo in zlorabo v praksi, ne nazadnje najbolj primerno intelektualno-kulturno podlago, ki bi omogočila izobraziti

idealne retorike. Zanimivo je, da Kras, ki si ga je Ciceron nekako izbral za to, da zastopa njegovo stališče, vedno znova kliče filozofijo na pomoč, ko pride do točke, da je retorika zgolj sredstvo nečesa drugega, bodisi prava, bodisi politike. Kot da retorika sama ne zadostuje za osmišljanje delovanja govornika v politični skupnosti, ki ji pripada, tako se filozofija v *De Oratore* vedno znova prikazuje kot vsebina, ki naj dejansko napolni retorikov govor s koherentnimi in resničnimi vsebinami. Tako recimo Ciceron skozi Krasova usta: »Vsak govor je narejen iz vsebine in besed; besede ne najdejo svojega mesta, če manjka vsebina, vsebina pa se ne zmore jasno izraziti, če umanjajo besede.« (Cicerone, 2002: 585) Po Krasovem mnenju je retorika sama nezadostna za podajanje dejanske vsebine tega, kar govori, če se retorik ne obrne na filozofijo, medtem ko stoji Antonij natanko na diametralno nasprotnem stališču: »(Retorik) operira z vsemi človeškimi čustvi, manipulira čustva in misli tako, da ne potrebuje filozofskih definicij, niti ne v svojih govorih raziskovati, ali ima slavno najvišje dobro sedež v duši ali v telesu, ali obstoji iz vrline ali iz užitka, ali se lahko te stvari povezujejo med seboj ali še, kot menijo nekateri, da se ne da vedeti ničesar zagotovo, ničesar spoznati ali jasno zaznavati.« (Cicerone, 2002: 267)

Filozofija je torej za Antonija popolnoma neuporabna veda, vsaj kar se cilja retorike tiče. Se pravi, če je cilj retorike definiran tako, da gre izključno za prepričevanje poslušalca o stvari, ki jo ponuja govor. Tako Antonij recimo na enem izmed v *De Oratore* najbolj eksplicitnih mestih o retoriki: »Vsa umetnost govora temelji na teh treh sredstvih prepričevanja: dokazati resničnost lastne teze, pridobiti si poslušalce na svojo stran in v njihovih dušah povzročiti tista čustva, ki jih zahteva stvar, za katero gre.« (Cicerone, 2002: 383) Retorika naj bi torej po Antoniju bila popolnoma indiferentna ne samo do etičnega smotra svojega početja, ampak celo do resničnosti ali lažnosti svojih argumentov, navidezne ali dejanske resničnosti govorenega; cilj je prepričati poslušalca o neki stvari, vse drugo pa je podrejeno temu cilju, pri čemer so, v merah diskurzivne realnosti, dovoljena prav vsa sredstva.

5. Sinteza filozofije in retorike v politiki?

Problem razmerja med retoriko in filozofijo se nam je ob trčenju z vprašanjem namena podvil: če je retorika tako rekoč stvar videza, filozofija pa stvar vsebine, kako razločiti drugo od drugega, če lahko videz doseže prav takšne učinke, če že ne boljših, kot sama vsebina? Čemu se torej učiti filozofijo, če bi se lahko učili retorike in z videzom vsebine ustvarili v morebitnih poslušalcih ali bralcih vtis, da filozofiramo? Kako vzpostaviti merila, po katerih bi lahko ločili »pravo« filozofijo od »navidezne«? Kako določiti kriterije, po katerih presojeti, ali imamo opravka z »dejansko vsebino« ali zgolj z »videzom vsebine«? Sploh pa, kaj pa je to, prava filozofija, kako je mogoče pravilno filozofirati, kdo je lahko pravi filozof?

In že smo spet pri Sokratu – pri Sokratu, ki je dolgo veljal in še danes velja za zgled, za ideal filozofa, tako po načinu kot po dejanjih. Toda Ciceron nam Sokrata prikaže kot ravno tistega, ki je prvi povzročil, da so se začele težave razločevanja »pravih« od »nepravih« filozofov, dejanske vsebine filozofije in navidezne vsebine filozofije. Sploh pa – in to je za nas ključno – je bil Sokrat po Ciceronu tisti, ki je prvi povzročil ločitev retorike od filozofije, ki sta bili po njegovem mnenju na začetku združeni v eni in isti osebi modreca, eni in isti praksi modrovanja, torej v samem pojmu modrosti (*phronesis*): »Stari Grki so z imenom modrost imenovali to metodo razmišljanja in izražanja, to zmožnost govorenja ... isti ljudje so bili mojstri življenja in govorenja ... bili so torej možje in bilo jih je veliko, ki so zasedali vidna mesta v državi zaradi

njihove modrosti v dejanjih in govorjenju ... toda bili so tudi drugi, obdarjeni s kulturo in inteligentnostjo, ki so zaradi osebne- ga prepričanja čutili odpor do politike in javnih zadev in se borili ter zaničevali tovrstno prakso govorništva. In Sokrat je bil prvi in najpomembnejši med njimi.« (Cicerone, 2002: 609–613)

V antičnih časih so bili seveda najbolj znani modreci tisti, ki so bili poznani pod imenom *Sedem modrecev*,⁷ a zlahka predpostavljamo, da so si ta laskavi naziv pridobili tudi drugi, ki so imeli bolj ali manj isto vlogo, kakor jo opisuje Ciceron: bili so zakonodajalci, politiki, filozofi, predvsem pa – in to najbolj zanima Cicerona – izredni govorniki.⁸ Znali so svoje misli artikulirati tako, da so bili ljudem razumljivi, znali so artikulirati zakone tako, da so bili vsem poznani, navsezadnje pa so to bili tudi izkušeni mojstri življenja: »Politiki torej in državniki, pa socialni preureditelji, npravno močne osebnosti, ki so z obema nogama stale sredi življenja ter s čvrsto roko in modrim svetom posegale v usodo svojih mestnih držav.« (Sovrè, 2002: 24) Ciceron sicer najbolj poudarja njihove retorične spretnosti, toda obenem s tem tudi njihovo etično držo, ki naj bi bila porok za to, da svojih izjemnih govorniških veščin niso zlora- bljali. Modreci, ki so bili filozofi in govorniki, so za Cicerona izvor, ko sta filozofija in retorika še sovpadali v popolni zmesi teorije in prakse, Sokrat pa naj bi bil odgovoren za to, da sta se ta dva vidika modrosti ločila in skozi zgodovino zasovražila: »Namreč, tako kot sem prej dejal, stari filozofi do Sokrata so z retoriko povezovali vsakršno učenje in vsakršno vedenje vsega, kar se tiče človeških običajev, načina življenja, morale in politike. Sokrat pa je ločil, kot sem prej razložil, govornike od učenih, kar so nato storili tudi vsi sokratiki, in od tistega trenutka naprej so filozofi začeli zaničevati govorništvo in govorniki modrost. ... sokratiki so od sebe oddaljili govornike in jih razlastili skupnega imenovalca filozofov, čeprav bi si stari želeli ohraniti tisto čudežno zavezništvo med mislijo in besedo.« (Cicerone, 2002: 623)

Ali je mogoče v tem izhodišču videti tudi razrešitev notranjega nasprotja med retoriko in filozofijo? Ali je mogoče v skupnem izvoru najti paradigmo, kako ponovno združiti retoriko in filozofijo v modrosti? Ali je mogoče iz Ciceronovih besed razbrati zahtevo, naj se ponovno vzpostavi to »čudežno zavezništvo med mislijo in besedo«, besedo in dejanjem, močjo in etiko?

Menimo, da se je treba glede tega vprašanja izraziti negativno, če je naš namen še vedno pokazati, v čem je specifična filozofija in retorika v razmerju do politike. Če bi poskusili slediti Ciceronovi gesti, bi se znašli v isti zagati kot nekdo, ki bi poskušal zgodovino ponovno povezati z mitologijo, s čimer bi se izničila ne samo možnost, da pokažemo, v čem je zgodovina še vedno mitološka, ampak tudi (v našem primeru) možnost, da pokažemo, v čem je filozofija še vedno retorična, in, za kar nam navsezadnje gre, v čem je politika predvsem stvar retorike in ne toliko stvar filozofije ali sofistike. Reči ali bolje obtožiti, da so politiki sofisti, je prav tako absurdno kot slisati, da se nekateri politiki deklarirajo za filozofe.⁹

⁷ Sedem modrih ni bilo natanko sedem, saj je antično zgodovino pisje zabeležilo kar 23 modrecev, ki si je delilo ta laskavi naslov. Med štiri stalna imena, ki so jih na splošno vsi priznali, spadajo: Tales, Bias, Pitakos in kralj Solon. Potem so sledili drugi, najpogostejša pa so bila naslednja imena: Hilon, Kleobulos in Periandros.

⁸ Težko si predstavljamo, da bi to bili kaj zgovorni ljudje, ko pa so njihovi izreki, čeprav izredno jasni, bili znani ravno zaradi neke izjemne »lakonske jedrnatosti«, kot se izrazi Platon v svojem dialogu *Protagora*. Od izrekov, ki jih je ljudem polagalo na srca sedem modrih, so bili recimo slavni »Spoznaj samega sebe!«, ki so ga vrezali celo na Apolonov tempelj v Delfih, pa »Ničesar preveč!«, ki docela povzema njihovo etično stališče, t.i. etiko srednje mere. In ne nazadnje geslo, ki so ga vsi ti modreci najbrž vedno znova ponavljali: »Težko je biti dober.«

⁹ Tako zelo čislani cesar Mark Avrelij, ki je izrekel nekaj takega kot: »Bodisi v verigah bodisi na prestolu, sem svoboden«, je tipičen primer hinavščine nekoga, ki je na oblasti in še vedno vztraja pri tem, da je filozof, pri čemer seveda poudarja svojo etičnost. Dvomimo, da bi takšen stavek lahko zapisal, če bi bil v verigah in ne na prestolu. Model »razsvetljenega vladarja« je neka takšna idealiteta vladarja filozofa, ki je hkrati etično dober in politično sposoben – sodeč po zgodovini je ta ideal ostal to, kar navsezadnje ideal je: neuresničen.

6. Nemoč resnice.

Spomnimo se Protagorove trditve, da je mogoče z retorično večino narediti šibkejše argumente za močnejše (Sovrè, 2002: 139). S to trditvijo Aristotel polemizira na naslednji način: »Zato so se ljudje po pravici zgražali nad Protagorovo trditvijo: gre namreč za laž (*pseudós*) in ne za resnico (*alethès*), ampak zgolj za navidezno verjetnost (*phainómenon eikós*), in tega ni najti v nobeni drugi umetnosti, razen v retoriki ter aristiki.« (Aristoteles, 1996: 273[1402a])

Kaj pa, če zadeve obrnemo na glavo, rekoč, da šibkejša stvar ni laž, ampak resnica, in da je laž močnejša od resnice? Mar s tem ne izrečemo ravno te lastnosti retorike, ki se nam tukaj nakazuje? Namreč, njene moči prikazovanja laži kot resnice? Če se sploh zmore prikazati kot resnica, če ji to uspe, mar ni s tem ravno laž močnejša?

Lacan v svojih *Štirih diskurzih* skupaj s Freudom loči resnico (*Wirklichkeit*) od realnosti (*Realität*) in za slednjo pravi, da je »razmerje do realnega nemogoče« (prim. Lacan, 2003: 100), iz česar bi lahko izpeljali za nas nadvse pomembno trditev, da je ravno zato mogoče laž prikazati kot resnico, ker namreč ni mogoče preveriti resničnosti ali lažnosti izrečenega v razmerju do realnega. Ali kot zadeve postavi Lacan: »Če se realno definira iz nemogočega, se umešča na etapo, kjer se je izkazalo nemogoče dokazati resničnost registra neke simbolne artikulacije. To nam lahko služi kot merilo naše ljubezni do resnice.« (Lacan, 2003: 103–104) Zdaj nam je lahko sicer malce bolj jasno, zakaj ni mogoče vzpostaviti nekega merskega instrumenta, s katerim se da umeriti kriterij resnice, toda s tem se nam je problem razmerja med resnico in navidezno resničnostjo samo podvojil na ravni realnega, ravno kolikor imamo tudi na tej ravni opravka z realnim kot nemogočim in realnim kot takim, kot »mogočim«, lahko bi dejali »imaginarnim realnim«: »Ne bi bilo tako slabo, če bi vam analiza omogočila ugledati, od kod izhaja nemožnost, se pravi, kaj ovira zajetje ali natančno določitev tistega, kar bi na koncu edino lahko vpeljalo neko mutacijo, namreč golo realno, brez resnice. Vendar pa so stvari take, da med nami in realnim obstaja resnica. Nekoč sem vam v pesniškem zanosu že rekel, da je resnica ljuba sestra nemožnosti.« (Lacan, 2003: 105)

Resnica ne samo, da ima veliko obrazov, resničnih in lažnih, ampak je tudi sestra številnih stvari: je sestra užitka recimo, pa tudi, kot smo pravkar menili, sestra nemožnosti zajetja realnosti. Toda zakaj je resnica sestra nemožnosti, če ne ravno zato, da je jo je nemogoče, tako kot samo realno, zajeti v njeni polnosti, v njeni čistosti, v njeni goloti, če že hočete? »Kaj je ljubezen do resnice? Nekaj, kar se roga manku biti resnice.« (Lacan, 2003: 55) In kaj je ta manko biti resnice? »...da lahko o resnici govorimo zgolj tako, kolikor nakažemo, da je dostopna zgolj iz polrekanja, da je ni mogoče reči cele, in sicer zato, ker onstran njene polovice ni več kaj reči. To je vse, kar lahko rečemo. Tu se torej diskurz odpravi. Ne govorimo o neizrekljivem, ki nekaterim tako ugaja.« (Lacan, 2003: 54)

V tem je Lacan precej »arendtovski« in, vsaj kolikor je meni znano, ni še nihče poskusil vzpostaviti te paralele: če se vrnemo na izhodišče, na spis, v katerem Arendtova tretira razmerje resnice do politike: »Since philosophical truth concerns man in his singularity, it is unpolitical by nature. If the philosopher nevertheless wishes his truth to prevail over the opinions of the multitude, he will suffer defeat, and he is likely to conclude from this defeat that truth is impotent.« (Arendt, 2006: 241). Neposredna posledica tega je, nadaljuje Arendtova, da se bo filozof, ko bo ugotovil, da je »resnica nemočna«, tako kot Platon obrnil na nasilna sredstva (tako kot se je Platon obrnil na tirana na Siciliji, da bi tam udejanjil svoj model idealne države), s katerim bo poskusil uveljaviti svojo resnico, s čimer pa bo ravno zapravil razliko, ki teče med njim in politikom, čigar poglavitno delo je navsezadnje nasilje in ne resnica.

Zato pa Hannah Arendt poudari pomen serije institucij, od Sodstva, Akademije pa tja do Novinarstva kot »četrtje veje oblasti«, ki so bile ustanovljene ravno zato, ker realnost, s katero operira politika, nima in ne more imeti nikakršne zveze z resnico, pravico ali faktično resnico, s katerimi imajo opravka omenjene tri institucije (prim. Arendt, 2006: 256). In nasprotno, ker so resnica, pravica in faktična resnica, za katero navsezadnje Arendtovi gre, ne morejo v razmerju do političnih institucij in realnosti, v kateri te institucije operirajo, biti izrečene drugače kot le na pol, kot polrekanje, ki lahko zadene politično realnost, se je dotakne, ne more pa se z njo združiti. Če bi se to zgodilo, bi to pomenilo, da živimo v totalitarnem režimu.

Literatura

- ARENDR, H. (1996): *Vita Activa*. Ljubljana, Založba Krtina.
- ARENDR, H. (2006): *Between Past and Future*. New York, Penguin Books Ltd.
- ARISTOTELE (1996): *Retorica*. Milano, Arnoldo Mondadori Editore.
- CASSIN, B. (1995): *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard.
- CICERONE (2002): *Dell'Oratore*. Milano, RCS Libri.
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost–oblast–subjekt*. Ljubljana, Založba Krtina.
- LACAN, J. (2001): *Il rovescio della psicoanalisi*. Torino, Einaudi editore.
- LACAN, J. (2003): *Narobna plat psihoanalize*. V: Razpol 13, Problemi 6–8/2003. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- PARMENID (1995): *Fragments*. Maribor, Založba obzorja.
- PLATON (2004): *Zbrana dela*. Celje, Mohorjeva družba.
- SOVRÈ, A. (2002): *Predsokratiki*. Ljubljana, Slovenska matica.