

Prijevod s francuskog: Lucija Markljušaj
Lektura: Sarah Duspara

Barbara Cassin

TKO SE BOJI SOFISTIKE? **Protiv *ethical correctness***

„SOFISTIKA, (imenica) A. Skup doktrina, ili preciznije, zajednički intelektualni stav uglavnom grčkih sofista (Protagora, Gorgija, Prodik, Hipija, itd.). B. (zbirna imenica) Filozofija verbalnog zaključivanja, kojoj nedostaje sigurnost i ozbiljnost.“

(Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*)*

SLUČAJ

Zašto se danas baviti sofistikom?

S obzirom na to da su slučajni uzroci daleko značajniji i učinkovitiji, ponajprije bih htjela pojasniti odakle dolazi moje osobno zanimanje za sofistiku. Ono proizlazi iz susreta dvije konkurentne (u svakom smislu riječi) putanje. Prva faza učenja bila je trijumfalna, ali i zbunjujuća – pod znakom Heideggera, preko Michela Deguyja, Jeana Beaufreta, zatim Françoisa Fédiera i ispiranja mozga kod samog Heideggera, kod Renéa Chara, na seminaru u Thoru. Sve je bilo pod njihovim znakom jer su oni ponovno spoznavali sofistiku. Povijest filozofije bila je sama filozofija, i zato se u različitim epohama i misaonim zaokretima, pitanje Bitka iznova postavljalo, ali s nejednakim majstorstvom. Danas je teško oteti se misli da filozofi rade išta drugo, nego li da nasljeđuju hajdegerijansku tradiciju. To se odnosi čak i na antihajdegerijance koji su se htjeli formirati pomoću Kanta, ali drugačijim pristupom Kantovoj filozofiji od Heideggerova “Kantbucha”. Bez sumnje, za provođenje redefinicije filozofije kroz

* Prevl prema *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande, Presses Universitaires de France, 1956, Paris. (op. ur.)

njenu povijest, potrebno je, štoviše, takvo proširenje koje ne bi jednostavno proizvelo analitičku ograničenost ili moralno grčenje, koje iznova možemo pridati tehnicizmu i tehnologiziranoj prirodi naše epohe; zatim vjerojatno i neke nove konceptualne persone u deleuzejanskom smislu, za izlazak iz ograničenog teritorija. Međutim, najčešći pristup, koji je sam Deleuze započeo ili barem istovremeno posudio (stoici, Spinoza, Bergson), jest privući pozornost na čitanja koja Heidegger nije izveo ili nije uspio izvesti, tim više što ih držimo strategijski neizvedivima.

Moje vlastito “grčenje” u tom kontekstu, odnosi se na odredbu izvora i zore. Grčko jutro koje Heidegger uvodi je monomanično i kleptomansko. Krade cijeli jedan dio tekstova i mogućnosti kako bi ih podveo pod parmenidski Spjev, zahvaljujući čemu se, primjerice u Heideggerovom *Parmenidu* (1942. – 1943.) *polis* ne može drugačije čitati nego *pelein* – odnosno stari grčki glagol *einai*. Ako je *polis* u sebi samo “pol *peleina*”, onda su Grci mogli osnovati polis samo zato što su bili “apsolutno nepolitički narod”. Zahvaljujući tezi koju je predložio Pierre Aubenque, u ovom doista velebnom otkrivanju *Parmenida*, prva knjiga koju je bilo nemoguće čitati koristeći isključivo Heideggera, bila je Gorgijina *Rasprava o nebitku*. Gotovo pola stoljeća nakon zore, ova rasprava pokazuje mehanizme ili strategije koje dopuštaju da se *Spjev* slaže s hajdegerijanskim snom. To je ujedno kritički tekst o ontologiji u nastajanju. Dakle, moglo se na drugačiji način biti predsokratski.

Trebalo je stoga proučavati grčki, i to vrlo pomno, ne u cilju iscrpljivanja semantike poradi sebezpotvrđivanja u čistom smislu, nego kako bi se pronašao instrument kojim bi se odgovorilo na problem ambivalentnog korištenja sintakse ili nevjerojatne krutosti Imaginativa gramatikalizacije. Bilo je to stalno nadmetanje, s jedne strane u učenju filologije, a s druge strane u traganju za ravnotežom između prava teksta i prava čitatelja-tumača, što su Jean Bollack i Heinz Wismann neumorno podučavali od Lillea do Pariza. Potom su neki tekstovi uništeni u većoj mjeri od drugih tekstova. Tradicija ih nije željela, a zatim ih nije mogla zadržati. Doksografi i pisari velikih erudita njemačke filologije nisu prihvaćali te tekstove.

Određeni darvinizam tekstualnog odabira te trijumfalne tradicije odredio je smjer filozofije i povijesti filozofije, od Parmenida do Heideggera, i nametnuo da ostatku pristupamo kao paleontologiji perverzije. Ostaju primjerice, Anaksimandar, Heraklit, Demokrite, paradigmatično, Gorgija i njegova *Rasprava* koja, pritišćući na rub ontologiju, ne može s blagošću biti smatrana tek kao retorički primjer – ostaju, ukratko, oni koji su bili predsokratski na dugi način. Iz svega ovoga jasno proizlazi da se i prema kanonskim tekstovima treba odnositi kao da su jednako kontaminirani. Ovo se odnosi na njihove “napadaje” heterodoksije, koji se javljaju kada im se u cijelosti pristupi (npr. velika poteškoća tumačenja Aristotelove *Gamma* knjige *Metafizike* ili Platonovog *Sofista*); i onda, odlučno, u singularnosti, kada se djelo konstituira, razapeto između odbijanja i invencije. Otuda strast za filologijom, zahvaljujući kojoj je poznato da cijela vječnost možda neće biti dovoljna da se rečenica prikladno razumije. Ovo upućuje na važnost svih tekstualnih predmeta, što je iznimno bitno za odgonetanje onoga što je ostalo – sofistike.

To je bio trenutak kada sam ovu temu izabrala kao predmet istraživanja – bio je to hromi, ćelavi *kairos*, pravi filozofsko-filološki kentaur.

Kako bi se ovaj izbor pokazao uspješnim, trebalo je učiniti da nekoliko projekata urodi plodom, jer bi ga bez toga bilo nemogućim za izvesti. Iako je to općenito (ili generički) osobina filozofa, ili onih koji se takvima nazivaju, stav koji ću iznijeti u narednim redcima može se učiniti zaprepašćujućim. Međutim, pretjeranu aroganciju ove tvrdnje možemo smanjiti tako da se poslužimo terminom Francisa Pongea o vlastitome djelu kao o sofistickom *hybrisu*. Smjelost ovoga stava leži u pretpostavci da je odabrani predmet, odnosno sofistika, dobar način, a možda i najbolji da ponovno otkrijemo povijest filozofije - priču novoga jutra, priča koja nas navodi da “prebrojimo prste zore”. Sofistika dovodi do razgraničenja predmeta zvanog filozofija u odnosu na druge predmete koje sofistika sačinjava (sofistika kao retorika, kao književnost).

Radit će se, stoga, o nekoj vrsti filozofske i literarne šetnje koja odgovara određenom aspektu stvari koji ne pripada našim navikama

(ali koji, čim smo ga odredili, zaokuplja naš duh). Šetnja je to koja daje pravo da se zaustavimo u vremenu kako bismo skupili tekstove koji pripadaju drugačijoj liniji od one Parmenida, Platona, Aristotela, sve do Hegela, Heideggera ili Habermasa i koji, jednom sakupljeni, počinju odjekivati jedan od drugoga. To nam zasigurno omogućuje da uvidimo kako je granica između racionalnog i iracionalnog umjetna, te možda da reorganiziramo filozofski kozmos, počevši od bogatijeg, cjelovitijeg, suvremenijeg gledišta, pažljivijeg na jedan drugačiji način.

SOFISTIKA KAO POVIJESNA ČINJENICA I STRUKTURALNI EFEKT

S obzirom na korpus prevedenih, te uporno iznova prevođenih istih antičkih tekstova, donedavno smo još bili (barem u Francuskoj) zarobljenici slike koju nam je antika ostavila o sebi: slike niza trenutaka izvrsnosti. Međutim, moj izbor sofistike doktrine kao predmeta istraživanja nije ispočetka, odnosno nije u cijelosti, proizlazio iz antikvarske revnosti za slabije poznatim tekstovima koji traže puno filološkog i povijesnog rada. Ovaj izbor ne proizlazi ni iz zanimanja za marginalno, u kojemu se nalaze odbačeni tekstovi, a koje bi zanimanje za ono marginalno učinilo poljem istraživanja, pritom ozakonjujući borbeni patos u korist „opakih mislilaca“, protiv isključenja. Zato nećemo predlagati „rehabilitaciju“, a posebice ne jednu od onih rehabilitacija koje se temelje na modificiranju i poboljšavanju koje nam omogućuje ući u čvrsti okvir najtradicionalnije povijesti.

Singularnost sofistike kao povijesna činjenica, zasigurno je i strukturalan učinak: „sofistika“ je filozofski koncept, čiji je model lijepo proveden u praksu od strane onih koji su sebe nazivali sofistima i onih koje tako nazivamo (pojedinačno, Protagora, Gorgija, Antifon) – definicija A. u rječniku Andréa Lalandea, a u filozofiji se upotrebljava i za opis jednoga od mogućih modaliteta nefilozofiranja. B. definicija jednako je bitna koliko i tajnovita: „Filozofija verbalnog zaključivanja, kojoj nedostaje sigurnost i ozbiljnost.“ Često ćemo se koristiti ovom definicijom.

To je platoničko polazište, ali također i sjecište dviju strana: sofistika,

povijesna stvarnost, je istovremeno artefakt koji proizvodi filozofija. Bit je ove umjetne tvorevine definirati sofista kao “negativni alter ego filozofa”: njegova lošeg drugoga. Oni jedan drugome nalikuju, od Strančeve opaske u Sofistu o tome kako sofist nalikuje filozofu “kao što vuk nalikuje psu, kao što divlji nalikuje pitomu”. Toliko nalikuju jedan drugome da kada se posegne s obje ruke za jednime od njih, uhvati se drugoga. Sokratova katartična majeutika, praksa opovrgavanja, pripada *genei gennaia sophistikê* (što prevodimo kao „ono izvorno i istinski plemenito sofistike“, zanemarujući isticanja koje utvrđuju vezu); suprotno tome, na kraju dijaloga, kada se sve dihotomije moraju rekapitulirati, te kada se radi o tome kako opisati demagoga ili stvaratelja govora posljednja grana stabla daje nam isti par: “mudrac ili sofist?” Odlučeno je tek kada Teetet izjavljuje tezu: “Postavili smo ga kao onoga koji ne zna”. U svakome slučaju, sofist je kao “imitator mudroga čovjeka”, paronim mudrome čovjeku u jednakoj mjeri kao i sam filozof.

Ako promotrimo Platonove dijaloge u cjelini, možemo doista razaznati tradicionalnu sliku sofistike. Ona je obezvrijeđena na samim temeljima; ontološki: sofist se ne bavi pitanjem bitka, nego traži izlaz u nebitku i slučajnosti; logički: nije u potrazi za istinom ili dijalektičkom strogoćom, u potrazi je jedino za mnijenjem, tobožnjom koherentnošću, uvjeravanjem i pobjedom u govorničkom nadmetanju; etički, pedagoški i politički: ciljevi nisu mudrost i vrlina pojedinca ili polisa, nego radije osobna moć i dobitak; čak i na polju literarnog; s obzirom na to da su govorne figure stil kakvime se isključivo služi u svrhu praznoga enciklopedijskoga nadimanja. Ako se koristimo kriterijem bitka i istine kako bismo sudili o sofističkom učenju, ono se nužno mora osuditi kao pseudofilozofsko – kao filozofija privida i privid filozofije.

Na ovoj osnovi, međutim, osvjetljuje se još jedna dimenzija *Sofista* koja potresa njenu strogu organizaciju: tvorevina (artefakt) sama postaje proizvođač filozofije. Sofist je drugo od filozofa, filozof ga neprestno tjera iz vlastitoga područja, pa i iz samog čovječanstva. To će se vidjeti kod Aristotela, kod kojega filozof definira sebe isključivo kao drugo od sofista i odgurava ga do krajnjega ruba. Filozofija je

dijete pitanja i, prema prvoj rečenici Aristotelove *Metafizike*: “svi ljudi po prirodi teže znanju”. Pa ipak: “[O]nima koji se pitaju da li treba ili ne treba poštovati bogove i voleti roditelje, potrebna je kazna, a onima koji se pitaju da li je sneg beo ili nije, potrebna su zdrava čula”*. Sofist pretjeruje (Protagora u pogledu bogova, Antifon glede obitelji te Gorgija glede onoga što jest i onoga što opažamo): on uvijek pita jedno pitanje previše, uvijek izvede jednu konkluziju previše. Uslijed takve drskosti, filozofija je doslovce izvan sebe. Ljubav prema mudrosti prinuđena je prekoračiti granice koje je sama odredila i učiniti nekoliko gesta – kao što je kažnjavanje – koje nisu istoga reda kao ostatak njenih procedura, te čija je analiza jedan od ciljeva moga rada. Sofistika doista upravlja i služi za ograničavanje i definiranje opsega filozofije.

Tako se gledište koje sam odabrala služi filozofsko-sofističkom percepcijom („filosofistiranjem“, kako predlaže Novalis u *Fragments logologiques*). Priroda sofistike može se označiti terminom *efekt*. Ponajprije, taj efekt nusproizvod je filozofije, jer sofistika je umjetna tvorevina. Drugo, sofistika je efekt, jer ona kao fikcija filozofije mijenja smjer stvari i šokira filozofiju, ne prestajući tako na nju imati učinka. Ovo je sažeta strukturalna inačica beskrajno duge povijesti ideja koju, čini mi se, povjesničari filozofije s nepravom zanemaruju.

SOFISTIČKI EFEKT

Sav moj rad tijekom ovih deset godina sastojao se u tome da pokažem kako sofistika obvezuje filozofiju na reflektiranje te na reflektiranje o sebi samoj, o tri momenta, tri povlaštena korpusa koji jasno obrazlažu činjenicu sofistike i ponovno uspostavljaju povijest razgraničenja.

Rasprava protiv spjeva

Prvo ćemo se baviti sukobom između Parmenidova spjeva “*O prirodi ili o biću*” i Gorgijina djela “*O prirodi ili o nebiću*”. Kao što je Heidegger rekao, ali ne samo rekao nego i pokazao - sve ovisi o načinu

* Prijevod izmjenjen, izvorno umjesto “se pitaju” stoji “sumnjaju” (Topika, glava 11 u *Organon*, Aristotel, Kultura, 1965, Beograd). (op. ur.)

na koji su povezani bitak i kazivanje. (usp. Lalandeovu definiciju o sofistici kao “filozofiji verbalnog zaključivanja”).

“Ništa nije; ako jest, onda je nespoznatljivo; ako jest i spoznatljivo je, onda je nesaopćivo.” Tri teze Gorgijinog traktata izravno se suprotstavljaju Parmenidovu Spjevu koji kaže da bitak postoji, budući da “bitak jest”, a “nebitak nije”, te da je bitno spoznatljiv jer su “bitak i mišljenje isto”, a od Platona do danas ove teze prihvaćamo kao takve; na taj način filozofija je uspijevala slijediti pravi put: spoznati bitak kao bitak te se komercijalno razlučiti u razne doktrine, škole i učenike. Međutim, ovo ne bismo smjeli smatrati ispraznošću ili kakvom nevažnom igrom: radi o radikalnoj kritici ontologije.

Kao što je pokazao u svojoj prvoj tezi, Gorgijina metoda jest takva da nas uvjeri da Bitak, parmenidski heroj kao Homeru Uliks, nije ništa drugo do li efekt njegova Spjeva. Razmotrimo kako je na početku Spjeva “riječ puta” – *Jest* – dovoljna da izluči, kroz nizove infinitiva i participa, cjeloviti subjekt identificiran milošću člana – to biće.* Sofist uspijeva proniknuti način na koji sintaksa kreira semantiku. Ako “sofizam” postoji, on je nužno prisutan u onome ontologijski tretiranom “jest”, zato jer puki iskaz identiteta bitka, u kojemu se prepleću kopula i egzistencija, svoju cjelovitu vrijednost dobiva iz višeznačnosti i homonimije.

Drugi postulat Spjeva – parataktički prijevod “biti, misliti, isto” koji predlaže Heidegger – ističe usku povezanost pojma istine s otkrivanjem, i nadalje s adekvacijom. Katastrofa je ovdje savršena. Dovoljno je da nešto zamislimo i *a fortiori* izgovorimo da bi ta stvar po sebi bila. Prema ovome dokazu, ako primjerice kažem “bojna se kola bore na otvorenom moru”, onda se bojna kola doista i bore na otvorenom moru. Nema mjesta nebiću, nema više mjesta za pogreške ili laži: Parmenidova ontologija, uzeta doslovno i dovedena do krajnosti, je ta koja nam jamči nepogrešivost i učinkovitost diskursa, samog po sebi sofistickog.

To da je bitak efekt kazivanja ima dvostruko značenje: ne suočavamo se samo s kritikom ontologije – tvoj pretpostavljeni bitak nije drugo do li efekt načina na koji govoriš, jedna je karakteristična

* U izvorniku *l'étant*, ovdje koristimo pokaznu zamjenicu da ukažemo na određenost. (op. ur.)

tvrdnja koju, uzimajući izraz korišten od strane, kako Novalisa, tako i Dubuffeta, odlučujem zvati “logologijom”. Ono što je važno odsada nije bitak koji bi postojao pretpostavljeno, nego diskursom proizvedeni bitak: važno je priznati velebnost promjene krajobraza, od prvoga momenta nadalje. Najsigurniji identitet principa nije više oblikovan kao “Bitak jest” ili kao “Biće je biće”, već, da citiramo frazu iz spisa: “Onaj koji kazuje, kazuje”*. Prisutnost Bitka, neposrednost Prirode i evidentnost govora koji cilja adekvatno ih kazati, nestaju svi u isto vrijeme; fizičko otkriveno govorom stvara prostor politici kakvu kreira diskurs. Doista, zahvaljujući sofistima, nalazimo ovdje dimenziju političkoga, kao *agore za agon*: grad kao kontinuirana tvorevina jezika. Sofistički diskurs za dušu, ono je što je *pharmakon*, otrov/lijek, za tijelo: izaziva promjenu stanja, na bolje ili lošije. Međutim sofist, kao i liječnik, zna kako upotrijebiti *pharmakon* te prenijeti to znanje; on zna i poučava kako se kretati: ne prema bivalenciji principa neproturječja - od greške do istine, ili od neznanja do mudrosti, već prema inherentnoj pluralnosti usporedbi - od manje dobrog prema boljemu stanju. Protagora koji naučava o vrlini, kaže u *Teetetu* ovo kroz Sokratova usta, a zatim to i brani: “Tako i u odgoju iz lošeg stanja treba promijeniti u bolje. Liječnik vrši izmjenu lijekovima, a sofist govorima.”. Dobri i mudri govornici poput njega “rade da državama izgleda pravedno ono što je dobro, a ne ono što je loše”. Cijela je dakle sofistička retorika jedna golema izvedba, koja često veličanjem i savjetima proizvodi sporazum koji je potreban za društvenu povezanost. Ovaj je sporazum minimalan, čak minimalistički, zato što je daleko od toga da zahtijeva uniformirano zajedništvo. Sofistički sporazum ne zahtijeva da svi jednako misle (*homonoia*), već jedino da svi govore (*homologia*) i slušaju (*homophônia*). Ovime se želi natuknuti da je krajnji pokretač političkoga diskursa homonimija (“da rečenice imaju značenje / sens/ za svaki smisao /sens/ svakog izraza”), koja će sama, da se poslužimo Pongeovim riječima, utjecati kako na “metafizičara”, tako i na “kuhara”¹.

* Riječ je o citatu iz pseudo-Aristotelovog spisa *Peri Melíssou, Xenophánous kai Gorgíou*. (op. ur.)

1 Parafraziram Francisa Pongea, na stranici 40 *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*. (Paris, Hermann, 1984). [prev. prema Cassin (op. ur.)]

Ovdje naziremo koji je doseg Heideggerove “zore”: U filozofirajućoj Grčkoj *aletheije*, iznalazimo da je izum grada nepolitički, zato što političko, kao političko nije ni na koji način političko, nego je uvijek podređeno Bitku, Istini i Dobru. Ali u filosofisticirajućeg Grka, kojemu se ontološko neposredno vraća, nazad prema logologijskomu, *logos* nam dopušta da zahvatimo samu imanentnost onoga političkog u uvjetu mogućnosti, više nalik aristotelovsko-arendtijanskom shvaćanju nego platoničko-hajdegerijanskom. “Ljudi žive zajedno ravnajući se prema načinu govora”²: specifičnost političkoga leži u natjecanju logoiija normiranih onime što od Kanta možemo nazivati ukusom, a koji u pluralitetu uvjeta mogu jedino “podilaziti pristanku drugih”. Arendt ističe da je upravo to razlog za bavljenje “političkom filozofijom”, odnosno, “razmatrati politiku iz perspektive istine... znači zauzeti uporište van političke domene”. Ogrativši se prvom tvrdnjom: *politeuetai tis* (neki građani), izrečene od Antifona u djelu “*O istini*”, u kojoj se građanin više ne okreće prirodi, osim kao nekome tajnome skrovištu iz uske pukotine privatnoga u kategoriju javnoga, dolazi veza između autonomije *logosa* koji kreira sferu legalnoga te autonomije političkoga.

Logos biljke

Cijelu Aristotelovu regulaciju pravila jezika u kojoj je izumljen modernitet, opravdano možemo smatrati produžetkom sofistike: kako možemo pripitomiti jezik, učiniti ga etičkim, prije i za vrijeme njegova retoričko-političkoga života?

Odgovor ili povratak na prvotni prizor može se lako locirati: to je demonstracija principa neproturječja koja je predstavljena na početku *Gamma* 4; znanstveno nemoguća demonstracija, pošto je problem sam prvotni princip, ali može biti iznesena dijalektički, u obliku opovrgavanja protivnika koji ga poriču. Naime, opovrgavanje

² Citati prema “Philosophie et politique”, *Les Cahiers du Griph*, 33 (printemps 1986); nadalje “Verite et politique”, dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972. [prev. prema Cassin i “The Crisis in Culture: Its social and its political significance” u *Between past and future: six exercises in political thought*, Faber and Faber, 1961, London (op. ur.)]

je glavno oružje sofista koje Aristotel, slijedeći Sokrata, ovdje prigodno posuđuje. Ako čitamo Gorgijinu raspravu načinom koji smo predložili, ona je u potpunosti opovrgavanje Parmenidova spjeva: ona počinje kazivanjem drugoga, kao iskazna procedura i tematski iskaz, te iznosi na vidjelo svoje katastrofalne posljedice – ontologija shvaćena doslovno znači logologija, ili, ako Parmenid, onda Gorgija. Potpuno simetrično, demonstracija opovrgavanjem počinje kazivanjem onog što kazuje protivnik principa, čak i ako samo izražava svoje neslaganje, te pokazivanjem zaprepašćujućih posljedica iz toga, koje se pokoravaju principu u samom trenutku kad ga preispituju – doslovno shvaćena, sofistika je aristotelijanska; ako Protagora govori (što sofisti uobičajeno čine), on može govoriti samo kao Aristotel.

Stvarna dinamika opovrgavanja leži u nizu ekvivalentnih relacija, koje su, jednom iskazane, jednako samorazumljive kao i ontologija sama: govoriti znači kazati nešto što ima isto značenje za sebe kao i za druge. Zatim doista moram samo izgovoriti (“Dobar dan”) da bi princip neproturječja dokazao i oprimjerio sebe samog: nemoguće je da ona sama (riječ) u isto vrijeme ima i nema ono samo (značenje). Sve što treba učiniti jest izgovoriti, ili drugačije: “samo da što god prozbori onaj tko se prepire”. Aristotel završava proceduru tako što osigurava da ovaj nužan i dovoljan uvjet prisutan u samoj definiciji čovjeka isključuje iz definicije sve one koji se ne podvrgavaju njegovoj demonstraciji jer “takav je nalik na biljku ukoliko je takav“. Zahtjev značenja, jednom povezan sa ciljem univociteta, je izvrsno borbena oružje protiv homonimije. Oni koji se odbiju podvrgnuti ovome zahtjevu, reducirani su na ono što od Aristotela prethodi jeziku, na tišinu ili buku. Slobodni su baviti se onime “što je i u govoru i u riječima”, s blablaba, odnosno označiteljem koji ništa ne označuje. Ovakva sloboda ne proširuje se čak ni do konvencionalne sfere ljudskoga jezika.

Od Parmenida do Gorgije, te od Gorgije do Aristotela: recimo da je sofist u “šah-mat” poziciji. Međutim, mnogo je toga što se mora naučiti iz te igre koja se igra sve do danas.

Na nama je posebice da odgonetnemo dvoznačnost statusa

psihoanalize u svjetlu toga naučavanja – toga govora koji plaćamo, tog *pharmakona* koji je kupovan i prodavan, a zbog kojega se sofistima zamjeralo. Očito je da Sigmund Freud, a zatim i Jacques Lacan, zaposjedaju mjesto koje je Aristotel pripisao nepokornim sofistima, mjesto označitelja. Samo, a to sve mijenja, oni su ovaj stav zauzeli kao aristotelijanci: zahvaljujući psihoanalizi, sâmo blablabla, sâma homonimija, pada u okrilje značenja. Freudova definicija “dosjetke”, (a ne zaboravimo da je jedna od njenih kategorija i “sofizam”), kao “smisla u besmislu” stoji kao dovoljan dokaz da je govor za nečije zadovoljstvo, ili kako Lacan to kaže, “govoriti bezveze” /parler en pure perte/, suvremena sofistička aktivnost u kojoj je prisutan aristotelizam.

Na nama je također da shvatimo na koji se način gesta *Metafizike* upravo ponavlja pred nama samima. Izričita struktura onoga što Karl-Otto Apel naziva “apriorijem jezične zajednice” jesu značenje, sporazum i isključenje. Osnovno pitanje Karla-Otta Apela, koji se smatra izravnim nasljednikom filozofije Ludwiga Wittgensteina i Charlesa Peircea, a zapravo je nasljedovatelj Aristotela, jesu “uvjeti mogućnosti diskursa ili smislene argumentacije”. Ista problematizacija poimanja krajnjega temelja: kao i princip svih principa, moramo utemeljivati i prestati s utemeljivanjem. Isto rješenje aporije, povlačenje korak unatrag prema transcendentnom uvjetu ljudskoga jezika. Ista metoda dokaza: tražimo protivnika, bilo da se radi o Karlu Popperu ili Protagori, kojeg se opovrgava tako da se protivniku pokaže da su “pravila transcendentalne jezične igre” takva da on “uvijek mora implicitno priznati njihovu valjanost”³. Drugim, upravo Aristotelovim, riječima: “jer iako opovrgava *logos*, ipak pristaje uz *logos*.”* Povrh svega, jednako isključujemo radikalnog, zla drugoga, koji ustraje u poricanju “meta-institucije svih mogućih ljudskih institucija”, bilo da se to naziva jezičnom igrom ili utvrđivanjem značenja, i koji mora platiti ovo odbijanje “gubitkom svog identiteta kao značenjskog aktera”, suicidom ili

³ La question d'une fondation ultime de la raison”, prev. S Foisy et J. Poulain, *Critique*, listopad 1981. [prev. prema Cassin (op. ur)]

* Prijevod izmjenjen, u hrv. prijevodu umjesto “logos” stoji “razlog” (1006a 26 u *Metafizika*, Aristotel, Hrvatska sveučilišna naklada, 1992, Zagreb). (op. ur.)

demencijom. Ukratko, Aristotelove biljke danas bi se kretale prema ludnici ili mrtvačnici. Ali, kao što ćete shvatiti, točka isključenja ovoga argumenta ostaje ista: učinivši filozofski i etički nečujnu cijelu dimenziju govora, pomiješali smo pojmove drugosti i ničega.

Od jarac-jelena do romana

Posljedica odlučivanja značenja ima dve posljedice. Prvo, i najradikalnije je, kao što smo vidjeli, isključenje iz zajednice svih onih koji, prema *Gamma* 5, “govore zbog užitka u govoru”*: opirući sofist po Aristotelu ili po Apelu, nije čovjek. Međutim postoji druga posljedica toga, koja je mnogo suptilnija, koja je vezana za topologiju značenja koja je ocrтана aristotelijanskom tvrdnjom o ekvivalenciji. Govoriti znači kazivati bitak; to je bila i parmenidijanska teza, a takav je opet, *mutatis mutandis*, uobičajeni režim aristotelijanskog jezika. Doista, obično kada netko govori, značenje riječi izražava bit stvari; to je u slučaju kada stvar postoji: bit bića je značenje riječi na koje se riječ odnosi – ako “čovjek” znači “dvonožna životinja”, onda, pod uvjetom da čovjek jest, čovjek je dvonožna životinja – baš u ovome, čak i kod Heideggera, ukorijenjena je ontološka nužnost isključenja brbljavaca. Sada suočena sa sofistikom, aristotelijanska manira otvara temeljito novu mogućnost: nismo više prisiljeni govoriti neku stvar koja postoji kako bismo označili neku stvar; možemo vrlo dobro izgovoriti jarac-jelen (poznati primjer iz *De Interpretatione*) a da ne riskiramo ontologiju: možemo kazivati o nebiću jer možemo kazivati o nebiću, zato što s jezikom dolazi mogućnost označivanja nevezanog uz referenciju. To je zapravo razlog zbog kojeg istinosne vrijednosti nisu ništa do li pitanja o *sun*, sintaksi-sintezi, između subjekta koji jest ili nije i predikata koji jest ili nije. Tako možemo izreći istinu kada govorimo o stvarima koje ne postoje (izraz “Jarac-jelen nije krava.” je istinit); o stvarima koje kada o njima govorimo, i dalje ne postoje: aristotelijanska semantika proizvodi paralelne svjetove u kojima istinite rečenice pripisuju nebićima nepostojeće predikate – ne više lažnog koje jest, nego istinitog koje nije. Iz ontologije koju je tako osigurao Aristotel, proizlazi mogućnost jedne pretpostavke

* Prev. prema Cassin, u hrv. prijevodu nalazimo “poučavaju poradi samog nauka” (1009a 21-22 *ibid.*). (op. ur.)

logologije: govorenjem o stvarima koje nemaju egzistenciju, a time, aristotelijanskom terminologijom, ni bit ili definiciju, koje sebe odvajaju od fizičke ili pojavne referencije, otvara se mogućnost da promaknemo značenje samo, značenje po sebi. Upravo kao što je parmenidijanska ontologija uvijek već bila sofistička logologija, ovdje, na aristotelijanskome režimu, sofistička logologija pripisala si je novo prebivalište: književnost, kao ograničeni slučaj legitimiran interpretacijom *legein ti* kao *sêmeainein ti*.

Buđenjem retorike, koja je već otprije izabrala “govoriti kome” radije nego “govoriti o”, potpuno drugačiji korpus dobiva na initelegibilnosti, onaj drugoga naraštaja sofista, još uvijek grčki, a već latinski, što predstavlja i rođenje romana. Ovako razmatrano, roman se pokazuje kao izrazito originalan odgovor filozofskoj zabrani. Razlog je tome taj što je roman *pseudos* te sebe predstavlja kao *pseudos*, diskurs koji odbacuje svaku ontološku adekvaciju i slijedi vlastiti demijurški put: do govora dolazi ne da bi se označila neka stvar, nego uistinu zbog užitka govora i time proizvodnje svijeta-efekta, romaneskne “fikcije”. Popularnost romana u sebi sažima utemeljiteljsku tradiciju homerskoga spjeva, konstituirala kulturološki avatar političkoga dogovora koji se pomoću *pax romana* produžava do granica naseljenoga svijeta: ne vide svi isto nebo, rekao je Dio, ali čak Indijci poznaju Homera.

Stoga se paradigma istine transformirala. Od sada se sofistika više ne mora boriti s filozofskom autentičnošću, nego prije s egzaktnošću povijesne činjenice. Sada je povijesni pogled taj koji sofistici i njezinim literarnim rođacima donosi optužbu *pseudosa*. Lucianovo djelo *Comment écrire l'histoire* posebno svjedoči o postojanju ovoga novog konflikta: historičar-ogledalo potpuno je oprečan pjesniku za kojega kaže da “osvaja Epipolovu tvrđavu zamahom pera”, a sebe definira kao nepisca romana. Međutim, Lucian primjenjuje sofistiku na sofistiku samu: u *Istinitoj pripovjesti** svojom ironijom ugrožava vlastiti zanat: “Jer, ja ću barem u jednome reći istinu – priznat ću da lažem!”. Ovdje, oživljujući paradoks lašca, “istinita” historija

* U izvorniku *L'histoire véritable*, hrvatski prijevod naslova (u *Djela*, Lukijan, Matica Hrvatska, 2002, Zagreb) ne čuva višeznačnost riječi *historia* “istraživanje, znanje, pripovijest, historička znanost”. (op. ur.)

suprotstavlja historiji kronika te vjernim obračunima događaja nenadmašnu silu invencije.

Prvi sofisti, suočeni s filozofijom, preferirali su diskurs koji se konformirao biću, ili bitku bića, koji je stvarao dogovor. Ovaj pomak od adekvacije k političkom i kulturnom sporazumu za posljedicu ima pomak u pertinentnu opoziciju: historija, a ne više filozofija, suočava se drugoj sofistici. Prešli smo s ontologije na humanističke znanosti i sa sofistike na književnost.

Ethical correctness

Kada se pod utjecajem sofistike kao povijesti delimitacije filozofije povijest filozofije ponovno napiše, njen epicentar postaje problem jezičnih pravila. Obična filozofija (a pritom govorim s jednakim poštovanjem kao i prema običnome jeziku) skuplja sve svoje snage na svakoj razini, na sve načine koji joj stoje na raspolaganju: platonički, aristotelijanski, kantovski, hjadegerijanski, levinasovski, analitički, habermasovski, fukoovski, perelmanovski – kako bi se pojačala etička regulacija jezika. Budući da je ideologija propala, dobivamo moralne lekcije. Odjednom, u konsenzusu izvanrednog dosega, uključujući i politički, od Allana Blooma do Vaclava Havela, sofistika se, pod ovim ili onim imenom, našla na nišanu.

Vratimo se još jednom na zajedničku demarkaciju prostora između filozofa i njenog zla drugoga. Najopipljiviji je učinak demarkacije napuštanje distinkcije između dobroga i zloga koja je temelj etike, i upućivanje na najskliskiju vrstu spoznaje, a to je sličnost: “granica između dobra i zla briše se... To je ‘sofist.’” bilježi Nietzsche. Zapravo, sofistika poništava dve velike teme koje filozofija razvija kako bi razlikovala dobru i lošu stranu sličnosti, i to na taj način da je etika time delokalizirana.

Prva tema o koju se spitičemo jest ona maske s kojom se netko pojavljuje, “hipo-krizije”. Upoznati smo s Platonovom optužbom laskanja i zavaravanja koji se provlači kroz cijelo njegovo djelo *Gorgija*: retorika i sofistika su eidôla i podmeću* se kao pravda i

* U izvorniku nalazimo *glissant* “uklizavati”, što je aluzija na prefiks hypo- “ispod” u riječi hypókrisis “licemjerje”, tj. “odlučivanja ispod”, “provlačenja”; prijevod pokušava zadržati tu aluziju. (op. ur.)

zakonodavstvo. Ali najčešće ne primjećujemo da Protagora, koji tvrdi da ide otkrivena lica, raskrinkava ovu optužbu kada na kraju svoga mita pokazuje da je jedina maska koju bismo doista trebali podmetati jest maska pravde: “Kod ostalih naime vrlina, kao što ti veliš, kaže li tko da je dobar frulač ili da je vrstan u bilo kojoj drugoj vještini, a nije, tome se ili smiju ili se na nj srde, a prijatelji pristupaju k njemu i kore ga kao ludu. A kod pravednosti i druge građanske vrline, makar i znali za koga da je nepravedan, opet ako ovaj sam o sebi govori istinu pred mnoštvom, ono što ovdje drže razboritošću, to jest govoriti istinu, ovdje drže mahnitošću i kažu da svi moraju govoriti da su pravedni, bili oni to ili ne bili, a onaj tko se ne pojavljuje s maskom pravednosti je mahnit.”* Društvena veza proizvodi se tako da se hini da postoji, a licemjerje koje filozofija predbacuje sofistici nije ništa drugo, nego li politička vrлина. Stoga je sofistčki “alter ego” onaj koji prenosi ono etičko u polje političkoga.

Druga razlika je, aristotelijanskim jezikom, ona namjere, *proairesis*. Sofisti se ponovno podmeću “u liku filozofa”. Međutim, ovoga puta distinkcija između njih dvojice vezana je za njihov osobni “izbor života”. Intimnost namjere tu distinkciju čini još težom za shvatiti: ovo je jedno od sredstva korištenih u latinskoj retorici, a koristio ga je i drugi naraštaj sofista kako bi se došlo do suprotne točke problematike morala. “*Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*” (*Institution oratoire*): u drugom dijelu ove rečenice, Kvintilijan nas svakako primorava na reevaluaciju prvog dijela rečenice; filozofiji nadaje brigu o namjeri, a istovremeno i o diskutabilnoj kriteriologiji i neodredivoj efektivnosti – upravo zbog koje filozofija “uvijek iznosi protučinjenice” – dok elokvencija s druge strane, kao i inače, proizvodi efekt koji je nepogrešivo *index sui*. Filozofija nikada ne prestaje pretendirati na demaskiranje sofistike oslanjajući se na koncept namjere, sofistika se nikad ne prestaje demarkirati od filozofije tako da naglašava očiglednost efekta. Ako sagledavanje efekata može parirati namjeri, onda efekt više nije

* Prijevod izmjenjen, umjesto “a onaj tko se...” nalazimo “ili da je mahnit onaj koji sebi ne prisvaja pravednost” (323b, *Protagora*; *Sofist*, Platon, Naprijed, 1975, Zagreb). (op. ur.)

podložan dihotomiji: suočeni s polarizirajućom dvojnošću namjere, efekta, *de facto*, ima ili nema. Odgovorimo li namjeri efektom, opet se etička problematika, definicijski štit filozofije, pomiče na drugi teren, onaj estetike.

Ova dvostruka destabilizacija ili “uzrujavanje” etike ono je što očito neke vodi u bezrazložno “zazivanje zbog vuka”. Vuk za većinu današnje zajednice jest “relativizam”: ovo je očiti filozofski način, to jest platonički, u kojem etička destabilizacija ovisi o odbijanju toga da se diskurs podčini instanci istine. Joseph Moreau, možda na nesreću onih koji nasljeđuju njegovo gledište, je jedan od onih koji to zastupaju sa svim svojim posljedicama, kada u vezi s medijima on posebno denuncira “veliku propast sofističke civilizacije” poput ove naše koju određuje “tehnička moć i moć riječi”: “odsutnost jedne funkcije sposobne kontrolirati uporabu tehnike i *logosa*, i bez koje se prva podvrgava nezasićenom profitu, a drugi pristaje na opravdavanje prikrivenih interesa”⁴. Ovo bismo morali shvatiti prilično doslovno, jer je “sofistički um” izričito odgovoran za opadanje vrijednosti zlatnog standarda u ekonomiji: “Zlato je, nesumnjivo, jedan idol, ali neizostavan u nedostatku univerzalne dobre vjere. Može se samo početi nazirati uništenje koje može čak i najjačim ekonomijama prouzročiti sofistički izazov zdravom razumu i poštenju.”

Zanimljivost Moreaua je da je on dovoljno inteligentan da prizna krivnju u pravom trenutku, time opravdavajući dojam, ne samo smetnju, već gušenje, koje njegova pozicija izaziva, a usudila bih se nazvati je *ethical correctness*: “Ne može se izbjeći optužba za nesnošljivost kada se, licem u lice sa zagovarateljima slobode mišljenja, zahtijeva pravo istine. Međutim, ta optužba je neodrživa; jer ako prihvatim da istina mora odgovarati apsolutnom zahtijevu kojeg treba uzeti u obzir, to ne znači da time pretendiram na to da je posjedujem, ili da je želim, pod bilo koju cijenu, nametnuti ostalima.” Ovo reflektiranje omogućuje nam da sagledavanje dva načina bivanja antirelativistom koji proizlaze iz ove rasprave, jedan je “primarniji” ili neodrživiji nego drugi, jer je dogmatičan i nekritičan. Pozicija

⁴ Joseph Moreau, *Platon devant les sophistes*, Paris, Vrin Reprise, 1987 (posebice članak iz 1979. “Qu’est-ce qu’un sophiste?”). [prev. prema Cassin (op. ur.)]

je dogmatska kada se ponaša kao da istina nije samo regulativna ideja, nego sadržaj za poštovati i provoditi. Bez ustručavanja bismo tu mogli svrstati reakciju François Fureta protiv “denuncijacije europske kulture”, karakteristične za *political correctness* koji provodi ova nova politička vulgata na intelektualnom planu, a koji vodi do “relativiziranja svih djela duha i umjetnosti i uništava ideju univerzalnosti istine, bez koje sam pojam obrazovanja gubi svoj smisao”⁵. Ja tu uvrštavam, u svakom slučaju s moje strane s još manje oklijevanja, žestoku optužbu Gorgije i sofističke “perverzije” što ju vodi Patrice Loraux, nastavljajući (ili, može biti, vjerujući da nastavlja) putanju *Različitog* Jean-Francoisa Lyotarda i na kojoj bih se voljela utoliko više zaustaviti budući da me istinski potreslo⁶. Rezimirat ću je ovako: ako Gorgija, onda Roques; dakle: Gorgija, to je zlo. Propustite li ocijeniti vrijednost *Rasprave o nebitku*, ponovno ćete se naći na strani negacionista ne da “ništa nije” nego da plinske komore nisu postojale jer najumješniji negacionisti “se zadovoljavaju da slijede u slučaju *realnih* situacija ono što je pokrenuto u artificijelnom kontekstu jedne grčke *epideixis* (retoričke egzibicije)”. Evo srca argumenta: “[Gorgija] je reprezentativni primjer onih koji pomoću uspješne izvedbe neprestano, iz zadovoljstva, razaraju vještom *argumentativnom agresijom temeljenom na senzaciji izvorno zajedničko pristajanje* bez kojeg nema dokaza na temeljenog zdravom razumu, *otkrivajući čisti bitak* (italik moj)”; Kod sofistike je riječ, za Patricea Lorauxa, o agresiji počinjenoj na senzaciji, senzibilitetu, na izvornom konsenzusu, na biću, na realnom. Nije teško precizirati pomoću tri analize koje određuju sofistički učinak, točku našeg neslaganja: ne radi se, po meni, o tome da se napadne “realno” nego da se napadne ontologija ukoliko ona cilja da bude smatrana za “realno”, ukoliko pretendira biti neki, ili taj, *izvorni* konsenzus. “Ništa nije” ne vrijedi kazati kako bi se reklo da se ništa ne vidi ili se nema što vidjeti, nego kazati da je bivajuće proizvod teze: “Bitak jest”, ukoliko je bitak efekt kazivanja. Ako je, osim toga, netko uistinu sposoban

⁵ “L’utopie démocratique à l’américaine”, *Le Débat*, 69, (ožujak-travanj 1992). [prev. prema Cassin (op. ur.)]

⁶ “Consentir”, *Le Genre humain. Le consensus, nouvel opium?*, 22. studenog 1990. [prev. prema Cassin (op. ur.)]

da “razjedini senzibilnost i *logos*”, to je evidentno Parmenid, on koji razdvaja *doxu*, dan, noć, plinske komore, od *aletheie*, sfere Bitka koji nikada ne bijaše niti će biti. Ukratko, relativizirati ontologiju, odnosno pokazati po čemu je ona samo jedan postupak između ostalih mogućih, izgleda mi zauvijek manje terorizirajuće nego, neka bude kao fenomenolog, etički napasti konfuziju između relativizma i užasa.

Druga vrsta antirelativista oni su koji vode brigu da mjesto istine ostane prazno. Dogmatizam i relativizam postaju simetrične opasnosti. Allan Bloom, ismijavajući rat protiv političke korektnosti, tako precizira: “dviije su prijetnje razumu, stajalište da se zna istina o najbitnijim stvarima, i stajalište da ne postoji istina o njima;... prva tvrdi da je potraga za istinom nepotrebna, druga da je nemoguća”⁷. Stoga je, uz dužno poštovanje klasicizmu, prava pozicija *the socratic knowledge of ignorance*. Modalitet relativizma Alaina Badioua sačinjava radikalno novu perspektivu, utoliko što je njegov cilj demarkacija sebe samoga od sporazumnog diskursa o etici te tvorba mjesta za strukturalnu percepciju sofistike. To da se toliko drugačije perspektive sijeku u toj točki nije bez posljedica. U *Conditions*⁸, Badiou rekonstruira platoničku gestu i suočava je s “modernom sofistikom” (Nietzsche i Wittgenstein) i njezinom suvremenim oblikom (Jean-François Lyotard, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Jacques Derrida): nema filozofije bez sofistike i nema filozofa koji se ne definira kao protivnik sofistu (“svaka definicija filozofije mora je razlikovati od sofistike”). Međutim, nije samo određenje filozofije općenito ovisno o sofistici, već također dobre i loše filozofije: “Filozofija se ne smije nikad predati antisofističkom ekstremizmu. Ona gubi kada hrani mračnu želju da svrši sa sofistom jednom za svagda. Upravo to je ono što, u mojim očima, definira *dogmatizam*: tvrdnja da sofist, samo zato što je filozofov razvratni

⁷ *Giants and Dwarfs*, Touchstone, 1990; citat prema predgovoru, “Western Civ”. [prev. prema *Giants and dwarfs: Essays 1960-1990*, Bloom Allan, Touchstone, 1990, New York (op. ur.)]

⁸ Le Seuil, u tisku. Vidi također *Manifest za filozofiju*, Naklada Jesenski i Turk, 2001, Zagreb. [prev. prema Cassin (op. ur.)]

dvojnici, ne bi trebao postojati. Ne, sofistu *samo treba biti određeno mjesto*. Suočeni smo s “katastrofom”, “dogmatskom greškom”, koju čine izriječ da “sofist ne smije biti” i proglašenje „uništenja drugog”. Suprotno tome “filozofska etika”, zadržava “sofista kao protivnika” i “čuva *polemos*”: “Sofist je uvijek potreban da bi filozofija imala etiku. Sofist je onaj koji nas podsjeća da je kategorija Istine prazna. Zsigurno, on to čini da bi negirao istinu, i zbog toga se treba boriti protiv njega. Ali boriti se na području etičkih normi.” “Za dogmatski platonizam, primarni tip antirelativizma, sofist je takav da je prijetnja za etiku; za “platonizam mnoštva” koji odbija odreći se kategorije istine razumljene zahvaljujući sofistu, te koja tada postaje etička nužnost, kao “operacija”, kao “praznina”, čvrsto održanje filozofije može sačinjavati samo ovo: oduzeti mnoštvo “autoritetu jezika” i ne biti obvezan “prepoznati konstitutivni karakter jezične raznolikosti.”

Moje je mišljenje, da upravo u ovoj točki se izdiže inteligentniji oblik teroriziranja, ako nam je vjerovati ponovnom filozofičnom pisanju povijesti filozofije. Doista, ovo nas uči da su granice, onaj stupanj slobode koji razlučuje čin zahtijevanja od čina istrijebljenja, smrtonosno tanke. Kako nam je moguće razlučiti prvotnu gestu koja je dobra od onoga lošeg što se veže uz nju kad je, od Platona do Habermasa, problem uvijek X knjiga Zakona, u kojoj je mjesto koje je predviđeno za one koji govore kao ateisti zatvor, a zatim smrtna kazna bez sahrane, te *Gamma* knjiga *Metafizike*, u kojoj je onaj koji poriče princip neproturječja biljka, a njegovo je mjesto izvan čovječanstva? Zbog ovakvoga je gledišta tek potrebno razlučiti distinkciju između morala i moralizma, ili etike i morala, ostatak koji je, s ove točke gledišta, usprkos hijazmi s dodanom vrijednošću, još na djelu.

Anti-platonizam čini se tako zastarjelim poimanjem! Antisofizam čini se tako zastarjelim poimanjem! Ni hajdegerijanska problematika ni povratak Kantu (koji kod nas proizvodi *Zašto nismo ničeanci?* učinak) ne čine mi se dovoljnima. Oni nisu dovoljni da bi se izbjeglo, na francuskoj sceni u svakom slučaju, i to ne samo filozofskoj, ograničavanje etičkog dispozitiva na nešto opasno budalasto.