

RhetoricaScandinavica

Online, vol 24 / 2020

**Tema: Fred, konflikt
og kommunikasjon**

Tidskrift för skandinavisk retorikforskning
Nr. 81 - 2020

Abstract

RhetoricaScandinavica, ISBN 1397-0534

No 81, 2020, pp. 32-47

Publisher: Retorikförlaget AB

Authors Carsten Madsen, Aarhus University.

Title “Rhetorical Constitution of a Case. The Greek Tradition” [”Retorisk konstituering af en sag. Den græske tradition”].

Abstract This article pursues Maurice Charland’s assumption that the model for constitutive rhetoric can be traced to the Sophists. Through an exposition of the essential conceptual and ontological connections between *logos* and *eris* (strife), the purpose is to demonstrate how speaking on peace and conflict is subordinate to a definition of rhetoric as the art of constituting a case. The article refers to Hesiod, Heraclitus, Protagoras, Gorgias, and Aristotle; and drawing on Heidegger, Gadamer, and Grassi, it seeks to free rhetoric from the ordinary understanding that rhetoric should be directed toward a case as something given. Furthermore, the aim is to elaborate on Charland’s account of constitutive rhetoric’s construction of a “people” as a historically determined identity, by clarifying how a constituted case depends on the obscuring of a prior constituting strife, and, briefly, demonstrating that rhetoric on “a people’s case” is a special case of constitutive rhetoric.

Keywords Constitutive rhetoric, *logos*, Sophism, Aristotle, Heidegger.

*Carsten Madsen er lektor i retorik ved Institut for Kommunikation og Kultur, Aarhus Universitet
E-mail: retcm@cc.au.dk*

Carsten Madsen:

Retorisk konstituering af en sag. Den græske tradition

Denne artikel forfølger Maurice Charlands antagelse om, at modellen for *konstitutiv retorik* kan spores tilbage til sofisterne. Gennem en fremstilling af de væsentligste begrebslige og ontologiske sammenhænge mellem *logos*, tale, og *eris*, strid, er hensigten at vise, hvordan talen om fred og konflikt er underordnet en definition af retorik som den kunst at konstituere en sag. Artiklen henviser til Hesiod, Heraklit, Protagoras, Gorgias og Aristoteles og søger gennem inddragelse af Heidegger, Gadamer og Grasi at løsne retorik fra den almindelige forståelse, at den skulle være rettet mod en sag som noget på forhånd *givet*. Det er på den baggrund målet at uddybe Charlands redegørelse for den konstitutive retoriks konstruktion af et "folk" som en historisk bestemt identitet ved at klargøre, hvordan en konstitueret sag beror på tilsløringen af en forudgående konstituerende strid, og kort vise, at en retorik om "folkets sag" blot er et særtilfælde af konstitutiv retorik.

Prolegomenon

Retorik synes født ud af et forud eksisterende behov for at afvæbne konflikter og at løse stridsmål mellem frie mennesker ved hjælp af ord eller, mere præcist, gennem en bearbejdning af *logos*, talen. Hvis retorik således bliver udviklet inden for rammerne af de demokratiske bystater i det antikke Grækenland med henblik på at kunne forhandle og mægle mellem stridende parter, og hertil som erstatning for fysisk magt, byder den sig ikke desto mindre til som et middel, der kan skabe konflikt og så splid. Retorik både forener og adskiller; til tider endda på én og samme

gang. I visse situationer kan retorik *kun* forene ved at adskille, som når den konstituerer en befolkning som ét folk, hvis fælles identitet og samhørighed da beror på den dobbelte manøvre af at forene indadtil og adskille udadtil.

I sin klassiske studie fra 1962, *Les origines de la pensée grecque*, viser Jean-Pierre Vernant, hvordan talen inden for den græske *polis* i det 5. århundrede fvt. opnår “en usædvanlig forrang frem for andre magtinstrumenter. Den bliver det politiske redskab *par excellence*, nøglen til enhver form for autoritet i Staten, midlet til at herske over og dominere andre” (Vernant, 2007, s. 188). Denne særstilling opnår talen gennem en gradvis internalisering af ydre kræfter, idet den indoptager “konfliktens kraft-foreningskraft – *Eris-Philia*: [...] to guddommelige væsner, modsatrettede og komplementære” (s. 185). Men allerede i arkaisk tid har talen status af kampplads, en *agon*, hvor stridende interesser konkurrerer mod hinanden: “De der konfronterer hinanden gennem det talte ord, og som møder tale med tale, dannede i dette hierarkiserede samfund en gruppe af ligemænd. Som Hesiod vil påpege, så forudsætter enhver rivalisering, enhver *eris*, lighedsrelationer: konkurrence kan kun udspilles mellem ligebyrdige” (s. 186). Den historiske proces, der leder frem til denne dyrkelse af talen som et forum for stridsmål mellem ligemænd er lang og kompliceret, men synes at kulminere i Isokrates’ berømte *logos*-hymne, hvor det bl.a. hedder: “Det er med talens hjælp, vi dyster med hinanden” (*Nikokles*, 3, 6-7).

Denne evne eller kraft til at kunne skabe snart fred, snart konflikt, som iboende mulighed i den retoriske bearbejdning af talen, bliver i høj grad endnu anvendt i moderne retorik, ikke mindst inden for det politiske spektrum, hvor forskellige former for populisme ihærdigt søger at samle dele af en befolkning om en sag, for med samme gestus at udskille andre. I sin skelsættende artikel fra 1987, “Constitutive Rhetoric: The Case of the *Peuple Québécois*”, analyserer Maurice Charland, hvordan den konstituerende manøvre, der indstifter eller grundlægger et ideologisk betinget fællesskab som et “vi”, der adskiller sig fra et “dem”, beror på en identifikationsproces. Imidlertid kan den forenende-adskillende manøvre i konstitutiv retorik, der skaber identiteten af et politisk fællesskab, føres helt tilbage til den græske *logos*-forståelse. Ifølge Charland kan “den konstitutive model [...] spores tilbage til sofisterne, der satte pris på paradokser og var klar over ytringers konstitutive kraft, [og de] forstod tale som dét, der fremstiller selve de kategorier, hvormed verden og endda selvet bliver forstået” (Charland, 2006).

Denne bemærkning fremsætter Charland lidt henkastet, som en uprøvet tese, i sit bidrag om “Constitutive Rhetoric” til artiklen “Politics” i *Encyclopedia of Rhetoric*. Som eneste eksempel anføres kort Gorgias’ talekunst, som han blot fremhæver for “dens evne til at tryllebinde et publikum, ikke ved at henvende sig til deres fornuftsevne, men ved poetisk at transformere selve deres erfaring af at være til” (ibid.). For at skabe en dybere forståelse for, hvordan konstitutiv retorik fungerer, når den på én gang forener og adskiller og derved sætter grundbetingelserne for med retorik at skabe fællesskaber og fred, men også konflikt, vil jeg i det følgende efterprøve og udfolde denne tese med udgangspunkt i den græske *logos*-forståelse, sådan som den har øvet en indflydelse på udviklingen af den retoriske tradition.

Læseren tilgiver måske, at fremstillingen bliver en smule springende, hvilket til

dels skyldes de notoriske vanskeligheder og hermeneutiske kontroverser i forbindelse med rekonstruktionen af den tidlige retoriks historie i perioden fra de ældste sofistiske over Isokrates og Platon frem til Aristoteles. Der hersker ikke en lineær historisk progression i *logos*-forståelsen fra fremkomsten af dét, vi nu uden videre henviser til som “sofistisk retorik”, til Platon i dialogen *Gorgias* navngiver retorik som et pseudo-fag, der ikke kan være et fag (*technē*), fordi det ikke har et afgrænset genstandsfelt, og videre til Aristoteles fremstiller retorik som et fag, der er bestemt af en *dynamis*, en kunnen, hvormed vi kan “mønstre de mest overbevisende momenter i ethvert givet stof” (*Retorik*, 1.2,1, overs. 1983). Det hermeneutiske problem beror her på, at Platons bestemmelse af sofistisk talekunst som retorik harmoniserer ret divergerende opfattelser af *logos*, men som bl.a. Edward Schiappa ved flere lejligheder har gjort opmærksom på, findes der ikke en samlet sofistisk teori om *logos*, og slet ikke om “retorik”, som er udtryk for Platons filosofiske bestræbelse på at sammenfatte forskellige sofistiske eksempler på talekunst under ét begreb.¹ Sofisterne underviser for så vidt *ikke* i retorik, men i forskellige muligheder for brugen af *logos*: “Den afgørende [...] teoretiske term, der er fundet blandt de få overleverede doktrinære fragmenter af “sofisterne” er *logos* – én af de mest flertydige termer i det græske sprog” (Schiappa, 1991, s. 8). I og med sofisterne har meget forskelligartede opfattelser af *logos*, som igen adskiller sig fra Platon og Aristoteles’ opfattelser heraf, bliver det vanskeligt at give en udtømmende fremstilling af brugen og forståelsen af dette begreb i dets betydning for talekunst.² Derimod forekommer det væsentligt at fremhæve den sammenhæng, der i stigende grad bliver knyttet mellem sofisternes *logos*-forståelse i udviklingen af talekunsten og Heraklits forståelse af *Logos* som et kosmisk princip. Jeg vil derfor først forsøge at vise, hvordan dele af Heraklits tænkning udgør en vigtig forudsætning for sofisternes konstitutive retorik.

Gennem en rekonstruktion af begreber knyttet til den græske traditions forståelse og håndtering af strid og konflikt, *eris*, med betydning for udviklingen af talekunsten vil jeg videre forsøge at vise, hvordan retorik opstår på baggrund af en grundkonflikt mellem kræfter internaliseret i talen, og hvordan talen på den baggrund kan siges i ontologisk forstand at fungere konstituerende. Herved søger jeg at træde et skridt tilbage i forhold til en almindeligt accepteret forståelse af konstitutiv retorik. Charland har overbevisende vist, hvordan konstitutiv retorik går forud for persuasiv retorik og konstruerer et politisk fællesskab ved for et publikum at fremstille en kollektiv identitet, at knytte publikums subjektivitet til en historie og at opfordre til handlinger i overensstemmelse med denne historisk bestemte identitet. Imidlertid vil jeg søge at vise, hvordan talen kan siges at fungere som konstituerende af en hvilken som helst sag, som vi med sproget søger at forhandle mellem hinanden, ikke mindst i en retorisk behandling af en sag. Særligt vil jeg søge at frem-

1 Barbara Cassin gør ligefrem gældende, at “retorik er en filosofisk opfindelse, et forsøg på at tæmme *logos*, især den sofistiske *logos* og dens effekter” (Cassin, 2017, s. 144).

2 For en nuanceret fremstilling af udviklingen i den græske *logos*-forståelse fra Homer og Hesiod til Aristoteles, cf. Christopher Lyle Johnstones *Listening to the Logos* (Johnstone, 2009).

læse, hvordan en forudgående strid eller *generaliseret forskel* samt en indre deling af *logos* gør sig gældende i den græske tradition og foregriber den moderne forståelse af konstitutiv retorik. Til sidst vil jeg kort diskutere, hvordan den sproglige konstituering af en sag gør sig gældende, når fællesskabet forhandler sig selv og gør sig til sin egen sag, som et spørgsmål om “folket”.

Logos og eris

Når der kan være grund til at starte ved Heraklit for at fremstille den *logos*-forståelse, der gør sig gældende i konstitutiv retorik, skyldes det ikke mindst, at nyere forskning i stigende grad har fremholdt ham som en væsentlig forudsætning for flere sofister, især Protagoras og Gorgias. Allerede Ernst Cassirer fremstiller i *An Essay on Man* sofisterne som en slags “disciple” af Heraklit, om end de i deres arv af hans doktriner fjerner sig fra den kosmiske guddommelighed, han tillægger *Logos* (Cassirer, 1944, s. 147). Schiappa betragter Protagoras’ *dissoi logoi* og forståelsen af talekunst som en evne til at argumentere overbevisende på begge sider af en sag som en konsekvent videreførelse af Heraklits forståelse af modsætnings enhed (Schiappa, 2003, s. 89-95). En anden nyere fremstilling af forbindelsen mellem Heraklit og sofisternes forståelse og anvendelse af *logos* finder man hos Robin Reames, der overbevisende fremfører, at sofisternes anvendelse af *logos* er en videreudvikling af Heraklits dobbelttydige tale (Reames, 2017).

Det væsentligste i vores sammenhæng er, at Heraklit forbinder sin forståelse af *logos* snævert med begreber for strid, krig og det fælles (*eris*, *polemos* og *xynon*), og man finder allerede her de vigtigste byggestene til konstitutiv retorik. I den sofistiske talekunst bliver denne forbindelse udviklet, således at *logos* fremtræder som snævert forbundet med en grundlæggende strid, *eris*, som den strengt formelle anledning til anvendelsen af talen i strategisk øjemed. Det er da også symptomatisk, at den stridslyst, der gør sig gældende i de former for heftig diskussion eller uenighed, som vi endnu i dag betegner “polemik”, har sit navn fra det græske ord *polemos*, krig. Hos Heraklit bliver *eris* og *polemos* snævert associeret med *logos* og *xynon* som grundlæggende vilkår for mennesket: “Man må vide, at krig er fælles [for alt], og retfærdig strid, og at alt sker i kraft af strid og nødvendighed”; “Krig er alles far, alles konge [...]”; “Derfor skal man følge det fælles (*xynon*); men skønt *logos* er fælles for alle, lever de fleste, som om de havde en individuel forståelse.”³ På den baggrund, og i forlængelse af sofisternes udvikling af *logōn technai*, håndbøger i talekunst, kan retorisk tale betragtes som en anvendelse af *logos*, der i overensstemmelse med dens almene karakter søger at konstituere og fastholde et fællesskab. Sammenholdet i et

3 Diels og Kranz, 1960, DK 22 B80, 53 og 2. Oversættelser er fra Mejer, 1994, s. 70, 71 og 63. Mejer kommenterer, at det græske ord for “det fælles” (*xynon*) understøtter læsningen af, at “*logos*, krig og dynamisk harmoni falder sammen” (cf. s. 63 og 71). Reames ser et tilsvarende sammenfald ud fra *xynon* (Reames, 2017, s. 70), men forbindelsen etableres nok mest eksplicit hos Martin Heidegger i *Einführung in die Metaphysik*: “Spliden [Die Auseinandersetzung] adskiller ikke enheden, og ødelægger den da slet ikke. Den opbygger denne, er samling (*logos*). *Polemos* og *logos* er det samme” (Heidegger, 1983, s. 66).

fællesskab må dog til stadighed se sig truet af indre strid, fordi de fleste lever, “som om de havde en individuel forståelse” (af *logos*). Det vil sige, at den enkeltes særegne anvendelse af *logos*, og den dermed ensidige forpligtelse på individualiteten, bestandig truer med at undergrave det fællesskab, som det ellers netop tilhører *logos* at konstituere. Sproget er fælles, og det samler det adspredte: *logos*, af *legein*, “at tale”, men oprindeligt “at samle”.⁴ *Logos* forstået som “den samlende samlethed, det oprindeligt samlende” (Heidegger, 1983, s. 136), bærer denne betydning med sig i *logos* forstået som det talte sprog: det samlende sprog samler det folk, der taler dette sprog, i en forsamling. Den samlende *logos* udgør fællesskabets mulighedsbetingelse, idet den, med en bibelsk allusion, samler menneskene i “ét folk med samme sprog”, sådan som gud ifølge *Første Mosebog* (1 Mos 11,6) siger om den tilstand, der muliggør opførelsen af babelstårnet (hvorfor han som bekendt skaber forvirring i folkets sprog).

Betingelsen for at samle et folk i et fællesskab synes i græsk tradition at have beroet på en forudgående splittelse, en strid, som det er op til *logos* at overvinde. Heraklit, der i den henseende er stærkt kritisk over for Hesiod, betoner således *logos*' samlende kvalitet, modsætningernes *enhed*, frem for den splittelse, der må gå forud, den spaltning der gør enhed mulig. Denne betoning er vigtig for forståelsen af konstitutiv retorik, der netop fremstiller det samlende som noget naturligt eller givet og det adskillende som noget, der skal overvindes eller udgrænses. Af hensyn til forståelsen af sofisternes anvendelse af *logos* i stridsmål er det imidlertid vigtigt at erindre om Hesiods fremstilling af Eris som en kamp mellem stridende kræfter, idet vi herigennem bliver mindet om den forudgående splittelse, der konstituerer en enhed, et fællesskab. Denne kamp kommer til udtryk i hans velkendte, og for ham karakteristiske, begrebsspløtning af Eris i to former, de to Erider, som han efter et kort *prooimion* anfører forrest i *Værker og dage*:

Eris er ikke blot én slags strid, nej, ud over jorden
findes der to; den ene vil den, der kender den, prise,
mens man må laste den anden, thi uens er de af væsen.
Én forårsager fordærvelige krig og indbyrdes tvedragt,
slet som hun er, og ingen på jord holder af hende, tvungne
må efter gudernes plan de hylde den tyngende Eris.
Men den anden er førstefødt barn af nattens gudinde,
sæde fik hun af Zeus, som troner i æterens bolig,
dybt i vor verdens grund til både for menneskeslægten.
Selv en uvirksom mand kan hun til virksomhed vække:
den, der forsømmer sit værk, men får øjnene op for sin næstes
rigdom, vil gribes af trang til hurtigt at pløje og plante
og at beskikke sit hus; for en nabo misunder sin nabos
velstand, som vokser i hast; den Eris er gavnlige i verden.

4 Cf. hele afsnit C om “Væren og tænknig” i kapitel 4 af Heideggers *Einführung in die Metaphysik*. Med hensyn til Heideggers udlægning af Heraklits forståelse af *logos*, cf. særligt § 48 om “Den oprindelige betydning af *logos* og *legein*” (Heidegger, 1983, s. 131-34).

Den, der gør potter, er hård mod sin fælle og tømrer mod tømrer,
tigger er skinsyg på tigger, såvel som sanger på sanger.
(Hesiod, 1973, 44, v. 11-26).

Den ene Eris er destruktiv og ond, hun er den kraft, der fremkalder skadelige fejder, kiv, trætter og krige, mens den anden Eris er god og hjælper menneskene med at arbejde ved at kappes og konkurrere mod hinanden. Disse to modsatrettede kræfter bærer samme navn, men er ikke desto mindre væsensforskellige. Alligevel lader de sig ikke ganske holde ude fra hinanden, eftersom den øjensynligt gode Eris vækker misundelse, er hård (*kotēi*, egl. vred) og fremkalder skinsyge, sådan som det ellers tilfalder den onde Eris. Det synes derfor mere korrekt at sige, at modsætningen mellem de to Erider, efter først at være udspaltet fra en tidligere opfattelse af Eris som entydigt ond (cf. Hesiods *Theogonien* og Homer), atter falder sammen i en ambivalent figur, der snart er ond, snart god. Denne ambivalens sætter sig igennem i den følgende del af digtet, hvor broderen Perses opfordres til at holde sig fri af “den skadefro Eris” for i stedet at holde sig arbejde og pligter for øje. Først når han har høsten i hus, kan han “opelske trætte og tvedragt/ rettet mod andres gods” (v. 30 og 32-33).⁵

Modsætningsparret mellem en ond og en god Eris er altså langt fra ukompliceret, eftersom kontrasterne fortøner sig i hinanden: hvad er ondt, og hvad godt, og er striden sommetider ond, sommetider god? Denne ambivalens skyldes, at Eris fordobler sig i sig selv gennem en indre deling, som en indre splid i stridens princip, der frembringer en ond og en god side, der er “uens [...] af væsen”. Oprindeligt er Eris udelukkende ond, men nu består ondskaben i at fremkalde et ambivalent modsætningsforhold mellem det onde og det gode, krig og konkurrence, hvor de ikke længere kan skelnes klart fra hinanden. I det perspektiv drejer indledningen af *Værker og dage* sig om den strid, der konstituerer fællesskabets liv og sprog. Det er sproget, der er afmægtigt med hensyn til præcist at beskrive den virkelighed, det fremkalder, og holde modsætningerne klart adskilte fra hinanden. Sproget, der altid først må affirmere for at kunne negere, fremkalder en virkelighed af ondskab og godhed for at kunne beskrive den og anwise, hvori den gode livsførelse består, men sproget formår da ikke længere at gendrive den ondskab, som beskrivelsen af godhed forudsætter. Den onde eller konstituerende strid viser sig derved at udgøre selve mulighedsbetingelsen for at tale om godt og ondt og på den baggrund konstituere et fællesskab, der genkender sig selv i fremstillingen af det gode.

Denne konstituerende strid stikker altså dybere end den strid, der med en samlende, forenende retorik måtte søges overvundet med henblik på at indstifte et fællesskab eller nå frem til en konfliktopløsende løsning. Som et eksempel på, hvordan en konstituerende strid betinger og organiserer en sofistisk anvendelse af *logos* med henblik på at fremføre argumenter for at vinde en sag, kan vi kort undersøge den i

5 Cf. Gagarin (1990, s. 174-75). Cf. også Pucci, der understreger, at “selve beskrivelsen af den gode Eris indeholder sin egen opløsning” (Pucci, 1977, s. 132), fordi modsætningsforholdet mellem de to Erider undergraves af selve det sprog, hvori det fremstilles.

og for sig uløselige konflikt, der bl.a. af Aulus Gellius berettes at være opstået imellem Protagoras og hans elev Euathlos, og som giver anledning til en reciprok bevisførelse (*antistrephōn*). Euathlos har betalt Protagoras halvdelen af et fastsat beløb for at blive opøvet i retorik og har forpligtet sig på at betale den anden halvdel, så snart han har vundet sin første sag. Da Euathlos imidlertid ikke påtager sig nogen sager, sagsøger Protagoras ham med henblik på at gøre fordring på den resterende halvdel af beløbet. I retten argumenterer Protagoras således: “Nu skal du lære, dit unge kæmpefjols, at du på begge måder vil komme til at betale, hvad jeg forlanger, hvad enten dommen vil være mod eller med dig. For hvis retssagen går dig imod, vil du skylde mig honoraret ifølge dommen, fordi jeg vinder; men hvis du får medhold af retten, vil du skylde mig honoraret ifølge vores aftale, fordi du vinder!” Her til fremfører Euathlos følgende modargument: “Jeg kunne have imødegået dit sofistiske trick, hvis jeg ikke selv talte min sag, men anvendte en sagfører. Men i en sejr får jeg større nydelse, når jeg besejrer dig ikke bare i sagen, men også i argumentet. Nu skal du derfor lære, du viseste lærer, at jeg på begge måder ikke vil komme til at betale, hvad du forlanger, hvad enten dommen vil være mod mig eller med mig. For hvis dommerne voterer i min favør, vil jeg intet skylde dig ifølge dommen, fordi jeg har vundet; men hvis de dømmer mod mig, vil jeg intet skylde dig ifølge vores aftale, fordi jeg ikke har vundet!” Da dommerne mener, at sagen er umulig at udrede, og at en dom såvel *for* som *imod* søgsmålet ville ugyldiggøre sig selv, “lod de sagen være uafgjort og udskød sagen til en fjern dag.”⁶

Når sagen ikke *kan* udredes, kan det forklares med det principielle i en strid, at den er markeret af en indre deling eller forskel, der altid allerede synes at være gået forud for de fremsatte udsagn, der søger at konstituere den som en sag. I ordinær forstand synes en strid opløst, når talen har fremsat en række udsagn, der formår at fremkalde og fastholde en fælles forståelse af sagen, eller når dommen har ladet sagen falde ud til den ene side, men det lader sig ikke gøre i dette tilfælde, fordi sagen fremviser en dybereliggende strid. Det drejer sig nemlig her om en ontologisk, forudgående forskel, der konstituerer selve reciprociteten mellem argumenter. Dette er altså en forskel, der går forud for uenighed og enighed, det uensartede og det ensartede, en forskel *mellem* forskel og lighed. Hvor modsætningsparrets forskel er bestemt i forhold til ligheden, som den ikke ligner, men dog stadig er defineret af, dér udgør den forudgående forskel en *generaliseret, ubestemt forskel*, der *som* ubestemt vil have konstitueret forskellene mellem modsætningerne, samtidig med at den derved selv vil have adskilt sig fra disse. Der hersker altså to former for strid: den *konstituerende* strid og den *konstituerede* strid. Den konstituerende strid påkalder den *logos*, der fremlægger sagens konstituerede strid.

Forstået således drejer sagen mellem Protagoras og Euathlos sig om, hvordan en forudgående strid vil have konstitueret deres uenigheder og placeret sagens stridspunkter over for hinanden. Dommerne konstaterer, at sagsøgers argument og sag-

6 Aulus Gellius (2009, s. 11). Beretningen findes i flere versioner, bl.a. i Diogenes Laertius' *Fremragende filosofers liv*. For en diskussion af det logiske paradoks på et udsagnsniveau, cf. Lyotard (1983, s. 19-22). Cf. også Cassins korte kommentar i “Rhetoric and Sophistics”, hvor hun særligt fokuserer på udsigelsens temporalitet (Cassin, 2017, s. 145).

søgte modargument er reciprok konstitueret, på én gang forskelligt og dog ligebyrdigt, disjunktivt adskilt af en forudgående forskel, ud fra reciprokke uenigheder om afvejningen af dommen over for aftalen, så de ikke lader sig ophæve i en domsafsigelse eller fuldbyrdelse af aftalen. Sagen drejer sig om, hvordan striden vil have konstitueret den *som* en sag.

Den retoriske grundkonflikt

Det er ud fra en tilsvarende grundkonflikt, at deliberativ retorik kan betragtes som en bestræbelse på at fremkalde *homonoia*, enighed hos sine tilhørere og bilægge den strid, der konstituerer den debatterede sag. I mange af antikkens, men vel også samtidens, retoriske situationer får striden forstået i termer af den gode Eris, som konkurrence, imidlertid lov til at dominere, så der ikke levnes mulighed for forsoning mellem de debatterende parter. Dette har siden arkaisk tid gjort sig gældende i konkurrencer i deklamation ved de oprindelige olympiske lege, men også senere i sofisternes undervisning i talekunst og debat: Protagoras "krediteres for at opfinde den sokratiske metode, at introducere metoderne til at angribe en tese, at skabe den praksis at argumentere med spørgsmål, at være ophavsmand til konkurrencepræget debat – *logōn agōnas* (DK 80 A1, 3, 20). [Selv om] de præcise ord, der betegner specifikke og afgrænsede former for talekunst, bliver skabt af Platon (såsom *eristikē*, *dialektikē*, *antilogikē*), er der næppe nogen grund til at afvise den historiske troværdighed af påstande, der tilskriver Protagoras sådanne praksisser" (Schiappa, 2003, s. 162-63). Ifølge Diogenes Laertius skulle Protagoras endda have skrevet en lærebog i eristik, en *technē eristikē* (cf. DK 80 A1), en opøvelse i argumentation der eksplicit fastholder *eris* som generativt princip, tilsyneladende alene med henblik på at gendrive ethvert af modpartens argumenter. Af sofismens kritikere bliver eristik derfor gerne fremstillet som en argumentation, der hverken er interesseret i at søge sandheden eller at opløse en konflikt, men alene i at besejre modparten.

I flere af sine dialoger, men især i *Euthydemos*, fordømmer Platon sofisternes anvendelse af eristik, bl.a. med det sigte heroverfor at sætte en anden form for talekunst, nemlig dialektik, beregnet på at finde sandheden. Nyere forskning giver en mere nuanceret fremstilling af sofistisk argumentation, heriblandt Christopher W. Tindale, der tilslutter sig Grimaldis neutrale definition af eristik: "stridslysten [disputatious] argument, hvori én person søger at få den anden til at give absolutte svar på udsagn, der kræver kvalifikation".⁷ Forskellen mellem dialektik og eristik har klare epistemologiske konsekvenser, sådan som Tindale i forbifarten bemærker det (2010, s. 55). Ifølge en dialektisk opfattelse skulle *logos* være i stand til at afdække sandheden om en ting gennem en henvisning til tingen med en definition af, hvad den er, mens *logos* ifølge den eristiske opfattelse *ikke* er i stand hertil, men gennem sin fremstillende tale, udsigelsen, alene er i stand til at tale sandt om sig selv som tale: "Værdien af diskussion, for Platon, ligger i dens evne til at afdække sandheden

7 Tindale (2010, s. 22). Tindale diskuterer primært eristik under henvisning til *Euthydemos*, "som det bedste sted at bevidne [eristik] i praksis" (s. 22), cf. s. 48-56.

om ting. Men sofisterne er grundlæggende uinteresserede i et sådant projekt. De elsker at hengive sig til følelserne for og teksturerne af ord” (s. 55). Tindale udfolder ikke denne forståelse af sofisterne, men det er netop ud fra en sådan, at de kan betragtes som arvtagere til Heraklit. Forskellen mellem eristik og dialektik stikker dog dybere end til en epistemologisk uenighed om muligheden for at opnå viden om en sag. Der er snarere tale om en ontologisk forskel, ja! egentlig en forskel forud for *onto*-logi, alene knyttet til *logos*, til *logos*' spørgen til sig selv, til sammenhængen mellem *logos* og *physis*, sproget og tingsverden, og om ting overhovedet kan siges at være til uafhængigt af sproget. I kort begreb kan visse af sofisternes ikke-ontologiske anvendelse af *logos*, især Gorgias', betragtes som et korrektiv til forestillinger om, at ting skulle være til i verden uafhængigt af det sprog, der bekræfter, om ikke *fremkalder* deres væren.

Dialektik anvender *logos* som et middel til at henvise til de ting, *ta pragmata*, der forudsættes at eksistere i verden, og derved etablerer talen det konventionelle og i dag alment accepterede forhold mellem tegn og referent. Den første systematiske forståelse af referentialitet bliver fremstillet i Aristoteles' *Peri Hermeneias* (*De interpretatione*), hvor han sætter en kæde af relationer fra *pragma*, referenten, til *pathema*, det mentale billede af *pragma*, til *onoma*, ordet, der udgør en symbolsk repræsentation af *pathema*, og som slutter kredsløbet gennem en henvisning til *pragma*. Ud fra en sådan sprogforståelse mener filosofien eller ontologien sig altså i stand til med *logos* at afdække sandheden om ting i verden, cf. det græske begreb for sandhed, *aletheia*, afsløring eller uskulthed.

Sofisternes praksis beror imidlertid på en radikalt anderledes forståelse af *logos*, der afstår fra at gøre fordring på en entydig sandhed. I forlængelse af Heraklit forstår sofisterne snarere *logos* ud fra en forudgående enhed mellem *physis* og *logos*, mellem naturen og talen og, ifølge Heidegger, mellem væren og tænkning. Adskillelsen af *physis* og *logos*, der sætter *logos* i stand til at henvise til *physis*, opstår som en indre deling af dette forudgående fælles væsen.⁸ Som vi så med *eris*, deler og fordobler *logos* sig, idet den henviser til *physis* som noget andet end sig selv. Anvendelsen af *logos* beror altså på denne forudgående enhed mellem den selv og *physis*, talen og naturen, en enhed som den adskiller sig fra og fordobler, så snart den henviser til *physis*. På et betydningsniveau bliver *logos* derved på én gang noget bogstaveligt, en *physis* eller stoflighed i sig selv, og noget overført, en betydningsdannelse, der konstituerer eller giver stoflighed til den verden, hvortil den henviser som ting i verden. Sproget er med andre ord en del af den verden, hvortil det først bliver i stand til at henvise, efter at det har konstitueret den.

8 I forståelsen af *physis* og *logos* afviger jeg her fra Heideggers udlægning af disse begreber under henvisning til Heraklit (cf. Heidegger, 1983, §§ 49-50, 134-43). Heideggers forståelse er langt mere vidtrækkende, men på centrale punkter adskiller sofismens forståelse af *logos* sig afgørende fra Heideggers. For en kort redegørelse herfor, cf. Cassins fremstilling i “Rhetoric and Sophistics” af sofismens *logos* som en bortødende, forbrugende tale underordnet udsigelsens tid. Under henvisning til hans grundigere udredning i “Logos” (optrykt i *Vorträge und Aufsätze*) vender Cassin sig kritisk mod Heideggers udlægning af Heraklits *logos* som en samlende, bevarende tale underordnet udsagnets rum (Cassin, 2017, s. 150-52).

Reames giver en kort bestemmelse af denne forståelse af *logos* hos Heraklit, som senere får betydning for sofistene: “det er en diskret dobbelthed, der belyser spændingen og striden i den materielle verden ved at afsløre spændingen og striden skjult i en enkelt term. Heraklits diskurs tilstræber at skabe en bevidst opmærksomhed på, og dermed forstå, dette fænomen, ikke kun sådan som det manifesterer sig i den materielle verden, men også sådan som det manifesterer sig i sproget selv. [...] Sproget [...] er ikke oven over eller uden for *physis*' omskiftelige flux – sproget, *logos*, er uadskillelig fra og impliceret i selve det stof, det beskriver” (Reames, 2017, s. 65). Dette giver en helt anden sprogforståelse, der naturligt prioriterer en sproglig performativitet, en *epideixis*, rettet mod at *opvise* eller *fremvise* et drama i sproget, end den aristoteliske analytik eller *apodeixis*, der med sproget søger at *bevise* eller *påvise* sandheden om *ta pragmata*, tingene i verden. Derfor kan man også sige, at hvis filosofien med sproget mener at afdække en sandhed om ting i verden, så hævder sofistisk talekunst snarere at konstituere de omtalte ting *i* og *med* talen. Hele den klassiske kontrovers mellem filosofi og retorik, sådan som den er foranlediget af Platon og Aristoteles' forsøg på at udvikle et ontologisk grundlag for at tale sandt om tingene, kan forstås ud fra en strid om, hvordan *logos* forholder sig til det, hvorom den taler.

Siden den græske antik har der således hersket en grundkonflikt i forståelsen og anvendelsen af retorik mellem dem, der er fortalere for gennem debat eller dialektik at tilstræbe konsensus mellem stridende parter, hvor begge parter mener at drage fordel af konfliktens opløsning, og dem, der gennem eristik og en paradoksal tale tilsyneladende er mere fokuseret på at vinde en debat, at vinde et publikum for sit synspunkt, at føre en krig på ord og derved fastholde striden mellem polemikkens antagonistiske parter. Platon og Aristoteles fatter tillid til, at det med dialektik og retorik er muligt at opløse de konflikter, “der synes at have mulighed for at falde ud til enten den ene eller den anden side [*amphotēros*]” (*Retorik*, 1.2,12, 1357a5) og altså synes at tillade to muligheder. Sofisterne mener *ikke*, at det er muligt; dog næppe fordi eristik alene skulle være rettet mod at gennemtrumfe den ene side af sagen, men snarere på grund af den uoverstigelig dissens, der altid allerede vil være fremkommet gennem *eris*, den forudgående strids konstituering af en sag. Set fra den filosofisk forpligtede retoriks synspunkt, den klassiske, ortodokse retorik der hviler på en rationalistisk fortolkning af Aristoteles, forekommer sofistisk talekunst paradoksal, cf. Gorgias' *paradoxologia*, men det skyldes, at denne talekunst lader *logos* spejle sig i sig selv, idet talen gør sig til sin egen sag. Det er det, der finder sted i Gorgias' *Lovtale over Helena*, hvor sproget besynger sig selv: *Talen fremviser sin egen aktivitet og viser dermed sin mulighedsbetingelse*.

Talens konstituering af en sag

Spørgsmålet om, hvordan vi i videre forstand, på baggrund af den græske *logos*-tradition, skal forstå konstitueringen af en sag, og hvordan den er knyttet til sproget, er måske mest anskueligt blevet fremstillet af Hans-Georg Gadamer i en artikel fra 1960, “Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge”. Her diskuterer han de to

talemåder: “Det ligger i sagens natur” og “Tingene taler for sig selv” (Gadamer, 1993, s. 66), som taget i sammenhæng kan belyse forståelsen af en sag. Først udlægger han sagen som begreb:

“Sagens begreb gengiver [...] ikke bare det romersk-juridiske begreb *res*, men det tyske ord ‘Sache’ og dets betydning er frem for alt blevet påvirket af det, der i latinsk sprogbrug kaldes *causa*. I tysk sprogbrug betyder ‘Sache’ først og fremmest *causa*, dvs. den stridssag, der bliver forhandlet. Den er oprindeligt den sag, der bliver nedlagt i midten mellem de stridende parter, eftersom der skal træffes en beslutning, og der endnu ikke er truffet nogen beslutning om den. Sagen skulle sikres mod den ene eller den anden parts egenmægtige greb” (s. 67).

Som vi har set i den græske tradition, bliver en sag konstitueret af en forudgående strid, men her fremhæves desuden, at den i en fysisk eller tingslig forstand bliver placeret, “nedlagt” mellem de stridende parter. Denne tingslige karakter af sagen beror på forhandlingssituationen på samme måde som i den norrøne tradition, hvor man tinger om ting på tinget. *Et ting* i betydning af retsinstans, folkeforsamling og *en ting* i betydning af genstand, forhold eller en sag under behandling, har begge rod i det norrøne *þing*. Udspaltningen og den fysiske konkretisering af tingen som en sag finder sted på tinget, idet de stridende parter med deres tale bekræfter den strid, der vil have konstitueret den som en sag. Talens bekræftelse af sagen *som* sag er imidlertid et alment vilkår, der vidner om, at en sag altid først vil være sprogligt konstitueret.

Gadamer betragter en sags tingskarakter som uløseligt knyttet til sproget og spørger: “Er sproget ikke snarere tingenes sprog end menneskets sprog” (s. 72-73)? Dette spørgsmål giver bedst mening på baggrund af en forudgående enhed mellem *logos* og *physis*, hvor en indre forskel eller strid i *logos* udgør selve mulighedsbetingelsen for menneskets anvendelse af sproget. Derfor “bliver tingenes sande væren netop [først] tilgængelig i deres sproglige tilsynekomst”, hvilket den metafysiske tænkning har glemt, og fordi “metafysikken forstår tingenes sande væren som væsner, der er tilgængelige for ‘ånden’, bliver sprogligheden af denne værenserfaring skjult” (s. 73). I forhold til sagen som en konkret ting betyder det, at den ikke kan være givet på forhånd, forud for sproget. Forestillingen om sagen som noget på forhånd givet beror på “illusionen [Schein] om, at tingene går forud for deres sproglige tilsynekomst” (s. 73), men “den sproglige erfaring af verden” er “slet og ret det forudgående” (s. 74).

Vi kan nu bedre sammenpasse de hidtidige betragtninger om en konstituerende *strid*, der overhovedet fremsætter en sag *som* en sag, og en konstituerende *logos* som den tale, der adskiller sig fra *physis* gennem omtalen af den og dermed fremkalder den og henviser til den som ting i verden. Den forudgående strids konstituering af en sag kommer først til udtryk, når en erklæring af uenighed finder sted mellem to eller flere stridende parter, hvorved denne erklærende tale bekræfter den dermed konstituerede strid, *som om* den var givet. Den konstituerende strid og den konstituerende *logos* gør således fælles sag, idet talen henleder fællesskabets opmærksom-

hed på, hvordan en strid eller uenighed om en sag gør sig gældende iblandt dem. Konstitueringen af en sag kan kun finde sted på en sproglig baggrund, idet det er sproget, der fremkalder sagen, lader den komme til syne som dén sproglige tilsynskomst, den *er*, hvorfor den netop ikke kan være noget givet, forud eksisterende, som blot afventer, at *logos* italesætter den.

Ikke desto mindre er det en almindelig antagelse, at retorisk tale knytter an til en allerede givet sag, hvilket til tider kommer direkte til udtryk i oversættelser af Aristoteles' centrale definition af retorik i første bog af *Retorik*. Sådanne oversættelser overser imidlertid den konstituerende gestus, som det, måske overraskende, er blevet gjort gældende også lader sig fremlæse hos Aristoteles, der i den henseende muligvis adskiller sig mindre fra sofisterne, end man skulle tro. I den græske original lyder Aristoteles' definition af retorik således: “*estō dē hē rhētorikē dynamis peri hekaston tou theōrēsai to endechomenon pithanon*” (1355b26-27). I den danske oversættelse bliver dette til: “Lad da retorik være bestemt som en kunnen, der sætter os i stand til at mønstre de mulige overbevisende momenter i ethvert givet stof” (1.2,1). Her gengiver “ethvert givet stof” “peri hekaston”. Aristoteles underforstår i sammenhængen et substantiv, og der synes at være belæg for at udlægge dette underforståede som en *sag* i den tingslige forstand, som Gadamer fremhæver, men derimod er der næppe belæg for opfattelsen af “peri hekaston” som et udtryk for, at retorik skulle være defineret i forhold til en bestemt partikularitet, sådan som det ligger i et “givet stof”. Som Megan Foley i en grundig filologisk diskussion har gjort opmærksom på, “lader “peri hekaston” sig ikke kun oversætte som “i hver”, men desuden som “om hver og alle”. I denne definitive, men indefinitte definition opstår retorik ikke af en given sag” (Foley, 2013, s. 244). For at understrege at retorik af væsen er ubestemt og kan opstå i alle tilfælde, tilføjer Foley ganske vist, at retorik kan opstå “af hvilken som helst given sag”, idet hun anvender “given” en smule skødesløst, men hun viser samtidig klart, at den sag, hvorom retorik ifølge Aristoteles drejer sig, *ikke* er givet, hverken i empirisk eller ontologisk forstand. Hun viser, hvordan Aristoteles netop undlader at begrunde retorik i noget givet, hvorfor sagen ikke er forudsat forud for retorikken, men er noget konstitueret, som sproget fremkalder og lader komme til syne som en sag.

Foley gør først opmærksom på, hvordan retorik hos Aristoteles bestemmes som en *technē*, der i modsætning til andre *technai* ikke er underordnet “en specifik genus, kategori eller klasse af ting” (s. 242). Hvor andre *technai* ifølge Aristoteles er “to hypokeimenon” (cf. 1355b28-29), dvs. underordnet specifikke domæner, er retorik “tōn prokeimenōn” [1.1,14, 1355b23] – sat før, sat forrest, fremsat [...]. Og retorik er fremsat på forhånd – det, den er sat før, er frembringelse [generation] eller selve begyndelsen. Snarere end *hypokeimenon* [det underliggende, substrat] er retorik *hyparchonta* [1.1,14, 1355b10-11] – ikke liggende neden under en genus, men under *archē*: under en begyndelse, en første bevæger eller et første princip. [...] Paradoksalt nok har *hyparchonta pithana* [de overbevisende midler] en eksistensmodus før deres eksistens” (2013, s. 242). Midlerne til overbevisning (*peitho, persuasio*) er altså *ikke*, som i den danske oversættelse, givet på forhånd som “momenter, der foreligger” (1.1,14). “Disse *hyparchonta* er fanget mellem et allerede og et end-

nu-ikke” (s. 242), de eksisterer og er dog endnu kun mulige, således at retorik forstås som en evne (*dynamis*) til at se (*theōrēsai*) de forud eksisterende muligheder for at overbevise. I den citerede definition bliver det først anvendte “hyparchonta” erstatet af “endechomenon” (cf. 1.1,14, 1355b8-11 og 1.2,1, 1355b28-29), der i overensstemmelse med “hyparchonta” fremhæver det mulige, hvilket indebærer, at overbevisning ikke er tilgængelig som “et eksisterende, selvstændigt objekt, der allerede foreligger klart til at blive brugt, men i stedet som en umiddelbart forestående eller immanent mulighed, som retorik kan benytte sig af” (s. 243). Retorik er for så vidt den brug af *logos*, der får en sag til at begynde; den konstituerer en hvilken som helst sag. I strid med den rationalistiske traditions udlægning af Aristoteles synes han altså på dette punkt at bekræfte sofisternes erfaringer med *logos*.

Aristoteles’ forståelse af retorik som en *logos*, der går forud for og konstituerer første principper, *archai*, bliver måske mest emphatisk fremhævet af den italienske filosof og tidligere Heidegger-elev, Ernesto Grassi. Ud fra såvel den græske tradition som den humanistiske (som Heidegger afviser), Aristoteles såvel som Cicero, viser han, hvordan der går et retorisk sprog forud for rationaliteten og videnskabens sprog. Hvor rationaliteten drager konsekvenser ud fra allerede satte præmisser, dér er retorik det sprog, der sætter præmisserne: retorik “bestemmer selve de præmisser, der, eftersom de ikke kan bevises, er *archai*, principperne” (Grassi, 1980, s. 97). I “Rhetoric and Philosophy”, udfolder Grassi denne forståelse og gør gældende, at evnen til at føre bevis for en sag som beroende på *archai*, første principper, ikke kan stamme fra en apodiktisk, demonstrativ tale, netop fordi *archai* ikke kan bevises, men har en ikke-afledelig, primær karakter. Det er retorik, der sætter *archai*, hvorfor en retorisk tale ikke selv kan være bestemt af et *archē*. Den retoriske tale konstituerer *archai* metaforisk, idet den overfører betydning til det, der med sproget bliver fremvist for den lyttende. Talen fører en visning frem foran vores øjne, den fremviser eller opfører tingene foran vores øjne, hvorved de først kommer til syne for os i en *phainesthai*, en tilsynkomst. Grassi betragter denne sproglige gestus som retorisk og tilføjer, at “denne tale er og må i sin struktur være et billedligt sprog”, hvilket tillader ham at konkludere:

“Hvis billedet, metaforen, tilhører retorisk tale (og af den grund har den en patetisk karakter), bliver vi også nødt til at anerkende, at enhver oprindelig, forudgående, “arkaisk” tale (arkaisk i betydning af dominerende, *archē*, *archomai*; *archontes* eller de dominerende) ikke kan have en rationel, men kun en retorisk karakter. Dermed antager termen “retorik” en helt ny betydning; “retorik” er ikke og kan heller ikke være en udvendig overtalelses kunst eller teknik; det er snarere den tale, der udgør grundlaget for rationel tænkning” (Grassi, 1980, s. 20).

På baggrund af denne forståelse af talen som konstituerende for en sag, ifølge sofisternes arv fra Heraklit ud fra en indre deling af *logos* og ifølge Aristoteles ud fra retorikkens ubestemte placering forud for et *archē*, foreslår jeg at definere retorik på følgende måde: *retorik er den kunst at konstituere en sag, således at talen fungerer forandrende på den måde, hvorpå publikum eller den lyttende ser på den omtalte sag.*

Denne definition sætter primært *sag*, *funktion* og *publikum* som definiens i forhold til retorik forstået som en kunst (*technē*), men sekundært også et kompliceret forhold mellem *at tale*, *lytte* og *se*. Ifølge denne definition kan sagen netop *ikke* være givet på forhånd. Tværtimod bliver den sag, som retorik vedrører, først konstitueret *som* en sag, i og med at talen *gør* den til sin sag. Sagen er derfor på én gang definiens og definiendum, både det definerende aspekt af en retorisk tale og det, der selv bliver konstitueret gennem retorik. Sagen bliver retorisk konstitueret som en ting i sig selv, en identitet, gennem talen *om* den eller gennem italesættelsen *af* den. Den sag, som talen angår, bliver dermed overhovedet først konstitueret for den lyttendes opmærksomhed *som* en sag i sig selv gennem retorisk tale.

Talen om “folket”

Der hersker en grundlæggende forskel mellem den anvendelse af retorik, der åbent *fremviser* talens konstituering af den sag, hvorom den taler,⁹ og den retorik, der tværtimod skjuler konstitueringen og taler, som om det omtaltes eksistens var noget allerede *bevist*, noget allerede givet uafhængigt af talen. Få steder synes en tilsløring så gennemført, som når talen falder på *folket*, hos hvem der gennem omtalen af dem straks synes at opstå en indre strid om, hvem “folket” er, og om, hvordan det eller de skal konstitueres. Det første offer i en sådan kamp om folket må begribeligvis blive den sandhed (hvis den er sand), at “folket” først kan siges at eksistere i og med omtalen af det, og at dets status som givet beror på den illusion, som tavsheden om konstitutionen af dets eksistens befordrer.

I deliberative sammenhænge bliver talen om “folket” gerne fremstillet af en taler, der samtidig giver udtryk for sit eget tilhørsforhold til det påkaldte folk, uanset om det er ud fra en nationalt, historisk, kulturelt, mytologisk eller socialt bestemt ideologi. Den taler, der således står “frem af hele mængden af medmennesker”,¹⁰ og som fra dets midte hæver sig over folket og gør fordring på at tale dets sag, er imidlertid aldrig alene. Det tilhører en deliberativ situation i et demokrati, at mere end én stemme gør fordring på folket. Paradoksalt nok vil de talere, der står frem og med deres tale hæver sig over folket, derfor adskille sig fra folkemængden, idet de med deres påkaldelse af folket og i kampen for en position i dets midte samtidig må se sig henvist til en position uden for periferien af det folk, som de ideologisk søger at positionere eller definere. De forskellige bejlere til denne centrale position viser, at en tale om folket fra en tilstræbt position i dets midte nødvendigvis beror på en indre splittelse som dens forudsætning og vilkår. For så vidt vil talen om folket altid allerede have tilintetgjort enheden og identiteten af det påkaldte folk.

Udfordringen for den retorik, der i overensstemmelse med sin definition søger at konstituere et folk og lader *logos* samle folket i en forsamling, eller “samlende samlethed”, sådan som det ifølge Heidegger tilhører *logos*' væsen, består derfor i at

9 Sådan som det finder sted i analysen af en sags stridspunkter, cf. *stasis* (lat., *status* eller *constitutio*).

10 Cf. Ciceros genskrivning af Isokrates' *logos*-hymne i *De oratore* (1.8,30-34, overs. 2003).

overskride eller tilsløre den splittelse, der nødvendigvis vil være gået forud som dens forudsætning. Til det formål anvender den konstitutive retorik, der gør folket til sin sag, de mest samlende *logos*-former, nemlig dem, retor gør gældende som folkets *eget* sprog i form af historie, mytologi, ontologi. I sidste instans vil konstitutiv retorik altid forsøge at fremstille folket for folket som et ontologisk grundvilkår, at fremsætte det sidste og det første ord om folket, som var det skæbnebestemt. En sådan retorik fortier imidlertid, hvordan sproget altid allerede vil være gået forud som en strid, splittelse eller forskel, der muliggør dens tale om enighed, sammenhold og identitet.

Prototypen på en retorik, der taler *om* folket *til* folket, som om det allerede eksisterede, kan vi iagttage hos Heidegger, der i den henseende sætter alle sine forhåbninger til *logos* som et samlende begreb. I flere forelæsninger fra 1930'erne taler han om *die Volk* som en ontologisk konsekvens af *logos*. Tydeligst bliver en sådan konsekvens draget i forelæsningsrækken fra 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Her fremstiller Heidegger en ontologisk kæde ud fra et styrende spørgsmål om, hvad logik er (Heidegger, 1998, s. 97). Han viser, at logik er et spørgsmål om *logos*, som han bestemmer som sprog. Dernæst følger en bestemmelse af sproget som særegent for mennesket, hvorefter han spørger til mennesket: "Hvem er vi Selv?" Han når frem til en bestemmelse af "os Selv" som et folk, hvor selve evne til at bestemme og beslutte er afgørende. Denne beslutsomhed er ifølge ham karakteristisk for et folk og knytter det til historien, således at folket forstås ud fra sin historiske bestemmelse. Disse bestemmelsesprocedurer er alle strengt ontologiske og forudsætter folket som noget givet, at et folk *er* et folk i kraft af sin historiske bestemmelse.

Problemet med en sådan tavs, fordækt konstituering af folket er, at den beror på en umærkelig styring af det som ét folk, en føring af folket til dets historiske bestemmelse. Samme mekanisme kan iagttages i nutidens politiske diskurser, der søger at fremføre abstrakte, ideologiske principper som fx "danske værdier" som en bestemmelse af, hvad det vil sige at være *dansk*, og måske endda et *dansk folk*. Man foregiver at lade folket komme til syne for sig selv ved samtidig at skjule den forudgående indre strid, der vil have konstitueret det som sin egen sag, og den *logos*, der forud for ontologien har fremkaldt det.

Imidlertid viser de fremlagte overvejelser, at folkets sag er et særtilfælde af konstitutiv retorik. Charlands tese om, at konstitutiv retorik kan føres tilbage til sofisternes, åbner for en mere radikal antagelse. Selv om vi ikke kan sammenfatte den sofistiske *logos*-forståelse under ét begreb, demonstrerer den, hvordan en konstituerende strid sætter en sag under drøftelse og derved frembringer det fællesskab, eller "folk", der samler sig om drøftelsen som en "samlende samlethed". En konstituerende strid lader sig ikke ophæve, så når vi dyster mod hinanden på sprogets kampplads, er det mindre for at opnå konsensus (*homonoia*) eller føre bevis for sagen (*apodeixis*), og mere for at fremvise (*epideixis*), hvordan én måde at bruge sproget på kan forekomme bedre eller stærkere end en anden. Den, der taler bedst om en sag, får ret i forhold til modparten, og retorik må således skulle bedømmes på, hvordan den konstituerer en sag *som* en sag.

Litteratur

- Aulus Gellius. (2009). *Noctes Atticae*, 5. bog. I AIGIS. Nordisk tidsskrift for klassiske studier, 9(2).
- Cassin, Barbara. (2017). "Rhetoric and Sophistics". I M. J. MacDonald (Red.). *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies* (s. 143-56). Oxford: Oxford UP.
- Cassirer, Ernst. (1944). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: Doubleday Anchor Books (Yale UP).
- Charland, Maurice. (1987). "Constitutive Rhetoric: The Case of the *Peuple Québécois*". I *The Quarterly Journal of Speech*, 73(2), s. 133-50. <https://doi.org/10.1080/00335638709383799>.
- Charland, Maurice. (2001/2006). "Constitutive Rhetoric". (Cf. Hauser, G. A. et al.: "Politics"). I T. O. Sloane (Red.), *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford UP (e-reference edition). DOI: 10.1093/acref/9780195125955.001.0001.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin-Neukölln: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Foley, Megan. (2013). "Peri Ti?: Interrogating Rhetoric's Domain". I *Philosophy & Rhetoric*, 46(2), s. 241-46. Doi: 10.5325/philrh.46.2.0241.
- Gadamer, Hans-Georg. (1960/1993). "Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge". I *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (s. 66-76). Tübingen: Mohr.
- Gagarin, Michael. (1990) "The Ambiguity of *Eris* in the *Works and Days*". I M. Griffith & D. J. Mastrorarde (Red.). *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer* (s. 173-83). Berkeley: Scholars Press.
- Grassi, Ernesto. (1980). *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Heidegger, Martin. (1935/1983). *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1934/1998) *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- Hesiod. (1973). *Theogonien/Værker og dage/Skjoldet*. København: Gyldendal.
- Johnstone, Christopher Lyle. (2009). *Listening to the Logos. Speech and the Coming of Wisdom in Ancient Greece*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Liotard, Jean-François. (1983). *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Mejer, Jørgen. (1994). *Førsokratiske filosoffer – fra Thales til Heraklit*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Pucci, Pietro. (1977). *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Reames, Robin. (2017). "Heraclitus' Doublespeak. The Paradoxical Origins of Rhetorical Logos". I R. Reames (Red.). *Logos without Rhetoric. The Arts of Language before Plato* (s. 63-78). Columbia: University of South Carolina Press.
- Schiappa, Edward (1991). "Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage?". I *Rhetoric Review*, 10(1), s. 5-18.
- Schiappa, Edward. (2003). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Tindale, Christopher W. (2010). *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistic Argument*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Vernant, Jean-Pierre (1962/2007). *Les origines de la pensée grecque*. I *Œuvres. Religions. Rationalités. Politique*, bd. I. Paris: Éditions de Seuil.