

Abstract

RhetoricaScandinavica, ISBN 1397-0534

No 74, 2016, pp 55--71

Publisher: Retorikförlaget AB

Author Alexander Stagnell, Södertörn University and Uppsala University.

Title "Should we be teaching eloquence? Or; on the foundations for a logology" ["Ska vi lära folk att tala? Eller; om logologins förutsättningar"].

Abstract This text aims at investigating the possible effects that Barbara Cassin's rereading of the battle between the philosophers and the sophist might have on the contemporary understanding of the connection between Rhetoric and the political. In her critique of Plato and Aristotle, she construes the conflict between philosophy and sophistry as a dispute about being rather than, as is traditionally argued, knowledge (ontology/logology rather than epistemology/doxology). Finally, a possible foundation for a logological understanding of the political is sketched with the help of concepts from Lacanian psychoanalysis.

Keywords Barbara Cassin, Aristotle, logology, the Sophists.

Alexander Stagnell är doktorand i retorik vid BEEGS, Södertörns högskola samt vid Avdelningen för retorik, Uppsala universitet.
E-post: alexander.stagnell@sb.se

Alexander Stagnell:

Ska vi lära folk att tala?

Eller; om logologins förutsättningar

Texten ämnar undersöka vad Barbara Cassins omläsning av striden mellan filosoferna och sofisterna har för konsekvenser för den samtida förståelsen av kopplingen mellan retoriken och det politiska. Via hennes kritik av Platon och Aristoteles utreds därmed effekterna av att konflikten mellan sofistisk och filosofi inte främst rör kunskapen (epistemologi/doxologi) utan varat (ontologi/logologi). Med hjälp av begrepp från Lacans psykoanalys skrivs sedan grunden för vad ett logologiskt förhållningssätt till det politiska kan innebära fram.

Det som kännetecknat filosofin genom hela dess utveckling är följande: att genom *Mästarens* manöver stjäla, kidnappa, försnilla det vetande som tillhör slaven.¹

Jacques Lacan

Att retoriken har en nära koppling till det politiska stod klart redan för Aristoteles som i inledningen till *Nikomachiska etiken* inkluderade den i sin upppräknings av de förmågor (*dynamis*) som är underordnade den politiska konsten.² Denna närhet mellan politik och retorik lyftes också fram när det skandinaviska retorikfältet skulle formeras, exempelvis i denna olycksbådande mening

1 Jacques Lacan, *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse; 1969-1970* (Paris: Seuil, 1991), 21. Översättningarna är mina om inget annat anges.

2 Aristoteles, *Den nikomachiska etiken* (Göteborg: Daidalos, 1993), 1094b.

formulerad av Jørgen Fafner: ”Her [i Västtyskland efter kriget] som andre steder har man fattet de retoriske mekanismers dæmoniske effekt og høstet den bitre erfaring, at hvis man lader retorikken dø, så risikerer man selv at dø.”³ Likt den skandinaviska retorikvetenskapen i stort bär också diskussionen rörande retorikens förhållande till det politiska en tydlig aristotelisk prägling; det är i egenskap av hjälpvetskap alternativt som instrument, redskap eller organ (*organon*) som retoriken kan förmå fylla en funktion.⁴ Detta har också lett till att inte bara de frågor som ställs är uppenbart färgade av ett aristoteliskt synsätt utan att också de begränsningar som kommer med ett sådant perspektiv letar sig in i diskussionen. Debatten tenderar att karaktäriseras av epistemologiska snarare än ontologiska spörsmål eftersom det är i en sådan kontext Aristoteles utvecklar sin lära (framförallt gällande *pistis* former).

Likt goda aristoteliker försöker därmed många samtida nordiska retoriker avgränsa retoriken till de fält, varav det politiska är ett, där saken ”kan vara på annat sätt”⁵, oavsett om vi ska förstå det som det sannas eller som det sannolikas sfär. Samtidigt, eller snarare på grund av detta, upphör de dock aldrig att återkomma till den aristoteliska retorikens mest grundläggande problem: ska retoriken blott vara deskriptiv eller kan den också vara normativ? Christian Kock och Charlotte Jørgensen i Danmark, Kjell Lars Berge i Norge, Anders Sigrell och Lennart Hellspång i Sverige är bara några av de skandinaviska retoriker som menat att retoriken bör vara både normativ och deskriptiv.⁶ Men även de mest högljudda motståndarna till en alltför dikotomisk uppdelning mellan dessa begrepp förmår inte, likt Mästaren själv, att undvika den aristoteliska teorins baksidor. För en aristotelisk retorik är alltid tvungen att oscillera mellan dessa två perspektiv, att i ena stunden föreskriva ”det goda argumentet”⁷, ”den äkta och verkliga dialogens struktur”⁸, att ”kräva bestämda politiska förutsättningar”⁹, eller att ”tala om kriterier för hur vi [...] så konstruktivt som möjligt ska förhålla oss till påverkande kommunikation”¹⁰, för att i nästa begränsa sig genom att hävda att ingen fast och evig kunskap ändå är möjlig. Problemet, som formulerades redan i Platons anklagelse av sofisterna, är det som

3 Jørgen Fafner, ”Retorikkens brændpunkt”, i *Vad är retorik? Fyra föredrag från en seminarierie*, red. K. L. Berge (Stockholm: Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet, 1988), 7.

4 Se exempelvis Christian Kock, ”Retorikkens identitet”, *Rhetorica Scandinavica* 1 (1997), 10, Lennart Hellspång, ”Den demokratiska dialogen: Om förhållandet mellan talarkonst och folkstyre i ljuset av några retoriska begrepp”, *Rhetorica Scandinavica* 12 (1999), 32, José Luis Ramírez, ”Har Retorik med *dóxa* att göra?”, *Rhetorica Scandinavica* 22 (2002), 43, Kjell Lars Berge, ”Hva er politisk retorikk?”, *Rhetorica Scandinavica* 66/67 (2014), 15.

5 Se exempelvis Ramírez, ”Har Retorik med *dóxa* att göra?”, 32, Anders Sigrell, ”Orden förpliktigar”, *Rhetorica Scandinavica* 14 (2000), 66.

6 Kock, ”Retorikkens identitet”, 10, Charlotte Jørgensen, ”Hvem bestemmer hvad der er god retorik?”, *Rhetorica Scandinavica* 15 (2000), 34-35, Sigrell, ”Orden förpliktigar”, 65, Hellspång, ”Den demokratiska dialogen”, 18, Berge, ”Hva er politisk retorikk?”, 15.

7 Ramírez, ”Retorik och konsten att inte säga”, *Rhetorica Scandinavica* 13 (2000), 69.

8 Ramírez, ”Retorik och konsten att inte säga”, 71.

9 Hellspång, ”Den demokratiska dialogen”, 19,

10 Sigrell, ”Orden förpliktigar”, 65.

retoriken alltid tvunget också återkommer till: kan retoriken tala om allt på rätt sätt eller är den tvungen, givet *doxa*, att begränsa sig till relativismen? Denna dikotomi har dock inte sin upprinnelse i sofisternas eget tänkande. Inte heller springer den ur språkets natur. Istället är den frukten av ett platonskt-aristoteliskt samarbete med syfte att utesluta sofisterna från tänkandets domäner. För att förstå varför måste vi, med hjälp av Barbara Cassin, läsa om retorikens historia.

Platon – från Gorgias kritiker till filosofins försvarare

Inom dagens skandinaviska retorikvetenskap är dikotomin epistemologi/doxologi väl etablerad och därmed utgår vi från att retorikens ursprung och område står att finna i den platonska motsättningen mellan *doxa* och *epistémé*.¹¹ Centralt för förståelsen av retorikens mest grundläggande problematik är således den strid om kunskapen, dess natur och våra förutsättningar att känna den, som stod mellan Platon och sofisterna. En annan, lika grundläggande men inte alls lika väletablerad dikotomi, som likväl springer ur konflikten mellan filosofin och sofistiken, är den som Barbara Cassin kommit att kalla ontologi/logologi.¹² Anledningen till att den inte har en lika självklar plats, menar hon, kommer sig av att konflikten mellan sofisterna och filosoferna, såväl inom retoriken som inom filosofin, felaktigt har etablerats som en motsättning mellan Gorgias och Platon när den egentligen bör förstås som en tvist mellan Gorgias och Parmenides:

”Inget är; om det är, är det inte möjligt att veta; om det är och det är möjligt att veta, är det inte möjligt att kommunicera”. De tre teserna i Gorgias *Traktat om icke-varat* framstår som en omvändning av Parmenides *Poem* från vilket vi har bevarat, från Platon fram till våra dagar, för det första att det finns ett vara, för att ”varat är” och ”icke-varat inte är”, därefter att varat är till sin natur vetbart då ”varat och tanken är en och desamma”.¹³

Vad Gorgias gör i och med sina tre teser är att konfrontera Parmenides, den förste filosofen och han som i sitt poem förbjuder alla att tala eller tänka det icke-varande, ett förbud som Gästen sedan citerar i *Sofisten*: ”Aldrig skall tingen som icke är kunna tvingas att vara: fjärran från denna forskningens väg skall du hålla din tanke.”¹⁴ Gorgias svar i *Traktat om icke-varat* ska i Cassins läsning inte förstås som relativistens obstinata förkastande av all dogmatisk ontologi.¹⁵ Gorgias är mycket klokare än så. Cassin visar istället hur Gorgias strategi ”helt enkelt [består] i att fästa

11 Se exempelvis Ramírez, ”Har Retorik med *dóxa* att göra?”, 31, Maria Wolrath Söderberg, *Topos som meningsskapare retorikens topiska perspektiv på tänkande och lärande genom argumentation* (Ödåkra: Retorikförlaget, 2012), 46, Berge, ”Hva er politisk retorikk?”, 16.

12 Barbara Cassin, ”Ontologi/logologi”, *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016).

13 Barbara Cassin, ”Ontologi/Logologi”, 17.

14 Platon, ”Sofisten” i *Skrifter. Bok 4* (Stockholm: Atlantis, 2006), 237a.

15 Striden mellan Parmenides och Gorgias är således inte, så som ibland påstås (se ex. Wolrath Söderberg, *Topos som meningsskapare*, 72), en strid om epistemologi utan om ontologi.

uppmärksamheten, för mycket uppmärksamhet, en oförsämd och oundviklig uppmärksamhet, vid alla de manövrar, även de som härrör från språket eller diskursiviteten själv, som tillåter upprättandet av den relation av avslöjande som finns mellan vara och säga.¹⁶ Med hjälp av vad som snarare är ett försvar än en anklagelseakt förmår Gorgias föra poemet till dess logiska slutpunkt, till dess oundvikliga slutsats: att Parmenides ontologi är en logologi. För, som Gorgias påpekar, i och med att vi kan tänka oss en man som flyger eller vagnar som tävlar på havet ställs Parmenides inför ett oundvikligt val: antingen finns det, i samma stund som tanken är tänkt, män som flyger och vagnar som tävlar på havet (eftersom vi enligt poemet inte kan tänka eller säga det som inte finns då tänkande, sägande och varande är en och desamma) eller så finns tingen enbart till som en effekt av och i språket.¹⁷ Gorgias tre argument som för oss från att direkt negera till att implicit bekräfta Parmenides tes gör det inte utan att placera poemets egentliga sanning – den som Parmenides själv misslyckades med att uttala – i ljuset: att både varats och kunskapens problem i realiteten är språkets problem. Den roll som den filosofiska ontologin vill tillskriva människan, att i egenskap av varats herde sanningsenligt uttala det vara som finns där ute, förvandlas, genom att Gorgias tar Parmenides på orden, till en *logologi* inom vilken varat enbart är en effekt av utsagan.

Detta skifte, från Platon/Gorgias till Parmenides/Gorgias, förändrar också, som Cassin visat, Platons roll i sofistikkens historia. Han går från att vara den främsta kritikern, den som för evigt förvisade sofisterna från tänkandets domän, till någon som desperat försöker rädda filosofin undan en sofistikk som destabiliserar filosofens tidigare säkra position. Besväret för Platon ligger i att ”[v]alet mellan hund och varg är svårt och, om inte omöjligt, så i alla fall alltid tvunget att återupprepas då rivalerna träder fram maskerade på ett sådant sätt att filosofins mest extrema *alter ego*, nämligen sofisten, denna påstådda lärare i *Protagoras* och denna påstådda talare i *Gorgias*, alltid kan förväxlas med honom själv.”¹⁸ I sin besatthet av att försöka separera filosofen från sofisten skapar Platon därför retoriken i syfte att ”genom spatialisering tämja diskursens tidslighet.”¹⁹

Problemet som Cassin pekar ut i sin läsning av *Gorgias* och *Faidros* är att retorikbegreppet, i händerna på Platon, inte bara uppstår utan också upphör att existera: i den förstnämnda dialogen är retoriken det samma som sofistikk, det vill säga en skuggbild baserad ”i empiri och [in]nött rutin”²⁰, i den senare blir den identisk med

16 Cassin, ”Ontologi/Logologi”, 19.

17 Gorgias, ”Traité de non-être (Sextus Empiricus: Adversus Mathematicos)”, 79, i Barbara Cassin, *L'Effet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995), 136.

18 Barbara Cassin, ”*Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest, ou: le masque et l'effet*” *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 13 (1995/2), 110.

19 Cassin, ”Retorik eller rum/tid”, *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016), 25.

20 Barbara Cassin, ”Bonnes et mauvaises rhétoriques, de Platon à Perelman”, (opubl. övers. M. Rosengren), i *Figures et conflits rhétoriques*, red. M. Meyer & A. Lempereur (Bryssel: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990), 20. Citat från Platon, ”Gorgias”, 463b.

dialektiken, en *psychagôgia* som ska leda själarna till sanningen.²¹ Det platonska begreppet retorik består inte i någonting, då det antingen är tal om dålig retorik, vilket förvandlar den till sofistisk, eller god retorik, vilket gör den identisk med filosofin. Den främsta utmaningen för Platon, konfronterad med Gorgias omkastning av Parmenides poem, utgörs dock av försöket att reglera de potentiellt skadliga följder som språkets oregeliga effekter kan få. Med andra ord: Platon försöker hantera den sanning om varat som Gorgias redan fångat. För sofisterna påvisade inte bara det omöjliga i kravet att språket sanningsenligt ska uttala ett vara som finns utanför oss, utan att språket också därmed inte är något av naturen givet. Istället är *logos*, med en sofistisk metafor, ett *farmakon*, såväl gift som botgörare och som ”framkallar en förändring i det nuvarande tillståndet, till det bättre eller det sämre.”²² Det är denna insikt Platons försök att tämja språket i *Faidros* ämnar hantera. Derrida beskriver på följande sätt Platons ansträngningar med att hantera *farmakons* dubbla effekter:

En *logos* som står i skuld till en far – vad vill det betyda? [...] Faderns gestalt är som bekant också det godas (*agathon*) gestalt. *Logos* representerar det som den står i skuld till: *fadern*, som också är en *hövding*, ett *kapital*, och något *gott*. Eller snarare *hövdingen*, *kapitalet*, *det goda*. [...] Men om denne fader, om detta kapital, om detta goda, om detta ursprung till värde och till uppdykande varanden kan man inte tala på ett enkelt och direkt sätt. Först och främst för att det är lika omöjligt att se dem i ansiktet som att se rakt in i solen.²³

När *logos*, i sofisternas tolkning, blir till ett *farmakon* (en metafor som finns redan hos Homeros och som sedan återkommer hos bland andra Gorgias och Lukianos²⁴) och inte längre entydigt låter människan, i egenskap av varats herde, uttrycka varat måste Platon finna ett sätt att omindetgöra detta hot. Faran med *farmakon* ligger för Platon i att det aldrig enbart gör gott, även om det används med goda intentioner kan vi aldrig vare sig förutse eller entydigt tolka dess effekter. Hans svar blir att låta *logos* stamma ur *fadern*, den store Andre, om vilken vi inte kan tala direkt men som ändå utgör *logos* ursprung och som tillåter oss att skilja mellan det sanna och det falska talandet, mellan goda och dåliga effekter, under förutsättningen att vi har tagit oss ut ur grottan och lärt att se rakt in i ljuset. För Platon handlar det nu om att skilja mellan det vi ska göra och det vi inte ska göra, en fråga som, vilket Derrida påpekar, inte på något sätt kan särskiljas från frågan om sanningen, minnet och dialektiken.²⁵

Platon försöker därmed tämja effekten med hjälp av sanningen och intentionen; så

21 Cassin, ”Bonnes et mauvaises rhétoriques”, 19-26.

22 Barbara Cassin, *Jacques le Sophiste: Lacan, logos et psychanalyse* (Paris: Epel, 2012), 106.

23 Jacques Derrida, ”Platons apotek, i *Apoteket* (Lund: Propexus, 2007), 34-35.

24 Se Cassin, *Jacques le Sophiste*, 81-88.

25 Derrida, ”Platons apotek”, 57, 65-68.

länge talaren har kunskap om (och älskar) sanningen rörande såväl ämnet i fråga som de själar som ska ledas dit kommer talaren att tala väl. Det är denna konst vi känner som *psychagogia*. Dilemmat för filosofen består dock i, som Cassin visar, att effekten inte behöver intentionen för att existera. Den reglering av effekten som Platon försöker sig på balanserar alltid på en skör tråd då intentionen i slutändan är hänvisad till vår föreställning om den andres begär. Det mest talande exemplet på när Platon själv misslyckas med denna balansgång är i slutet av *Sofisten*: Efter att Gästens försök att särskilja filosofen från sofisterna gång på gång gått om intet är det slutligen upp till Theaitetos att fälla den avgörande domen. Svaret han ger är att det måste finnas en skillnad då ”vi utgick ifrån att han [sofisten] inget visste.”²⁶ Filosofen är därmed tvungen att utgå ifrån att sofisterna inget vet och att denna falska talare bara ämnar övertyga utan att ta hänsyn till sanningen. En sådan tveetydig utgångspunkt, att sofisterna har dåliga intentioner, är också anledningen till att ”när Gästen (filosof eller sofist?) ämnar jaga rätt på sofisterna är det genomgående filosofen som han gång efter annan fångar.”²⁷ För hur ska Platon någonsin kunna vara säker på huruvida Gorgias är en filosof som älskar sanningen eller bara en sofist vars enda mål är att vinna diskussionen?

Aristoteles – filosof eller retoriker?

Retorikämnet har, som redan påpekats, spilt mycket bläck i syfte att utreda Platons epistemologiska tillkortakommanden. Samtidigt står vi idag inför faktumet att de antika sofisternas framhållande av det mänskliga vetandes begränsningar blivit till ett allmångods som accepterats av i stort sett varje post-kantiansk tänkare. Till skaran av Platons kritiker brukar, förutom sofisterna, också hans lärjunge Aristoteles räknas, framförallt inom retorikvetenskapen där deras respektive epistemologi ibland till och med introduceras som varandras motsatser.²⁸ Så för att kunna svara på frågan om varur de problem som ännu hemsöker retoriken springer bör vi återvända till Aristoteles i ljuset av Platons misslyckande, inte minst då Aristoteles *Retoriken* i många avseenden utgör, som Janne Lindqvist också påpekar i sin introduktion till den svenska översättningen, den grund på vilken den samtida skandinaviska retorikvetenskapen vilar.²⁹

Som vi redan sett bestod Platons svar på Gorgias logologiska vändning i ett försök att tämja språket via etiken. Den centrala frågan rör här de ideologiska funktioner som verkar i Platons ansats till en filosofisk retorik i *Faidros*. För som goda retoriker måste vi ändock erkänna giltigheten i hans analys: det hot han i *Gorgias*

26 Platon, ”Sofisten”, 268c. Se också Cassin ”*Philosophia enim simulari potest*”, 112.

27 Cassin, ”*Philosophia enim simulari potest*”, 111.

28 Till vilken grad Platon och Aristoteles epistemologiska positioner faktiskt skiljer sig åt kan vi låta vara osagt, men att presentera dem som varandras raka motsatser (se ex. Berge, ”Hva er politisk retoriikk?”, 16) i konflikten mellan *episteme* och *doxa* är en överdrift.

29 Janne Lindqvist, ”Introduktion”, i Aristoteles, *Retoriken* (Ödåkra: Retorikförlaget, 2012), 31. En liknande avgränsning återkommer också i introduktionen till *Rhetorica Scandinavica* aktuella skribenthandledning.

finner i sofisternas projekt finns utan tvekan där. Sofisternas sätt att formulera logologin, i motsats till Parmenides ontologi, riskerar att leda en sofistisk retorik in i en dogmatisk relativism som inte tar hänsyn till något annat än effekten och som därmed potentiellt i slutändan kommer att acceptera att utradera sig själv (för, som Aristoteles påpekar, när någon ”fördärvar talet så håller han ett tal”³⁰). Problemet – när denna mardrömslika retorik formuleras – är att Platon inte till fullo förmår utföra vad vi idag skulle kalla ideologikritik; istället tar han sin tillflykt idévärlden. Vi bör inte gå så långt som att kalla Platon konservativ (i den moderna betydelsen) *avant la lettre* men vi måste samtidigt uppmärksamma de många formmässiga drag idévärlden, i egenskap av ett svar på Gorgias traktat, delar med samtida konservativ ideologi så som ett svar på revolutionära tendenser. Den moderna konservativa ideologins svar på varje samhällsomvälvande rörelse är, enligt Slavoj Žižek, att själva falskeligen imitera en sannings-händelse (här i egenskap av Gorgias traktat).³¹ Ställda inför den motsättning i samhället som sannings-händelsen (det genuint revolutionära tillfället) avslöjar ämnar den konservativa revolutionen att via en pseudo-händelse rädda den existerande ordningen. En sådan händelse tar sig då uttryck i en omöjlig fantasi, drömmen om ett klassamhälle utan klassmotsättningar i fascismen eller drömmen om att kunna separera ontologin från *logos* för Platon, vars oundvikliga misslyckande förklaras via den andres (judens, sofistens) hotande intrång.

Vad Cassin visar är att Aristoteles, trots vissa försök, inte förmår att helt lämna den väg Platon här slagit in på. I såväl *Metafysiken* som i *Retoriken* kan vi istället höra ett eko från Platons kritik mot sofisterna, framförallt då Aristoteles genomför sin välkända distinktion mellan filosofen, sofisten och dialektikern.³² Medan dialektikern enligt Aristoteles skiljer sig från filosofen i fråga om förmåga (då han tror att dialektikens metod är möjlig att applicera på allt) skiljer sig sofisten från filosofen i frågan om val av liv, det vill säga i frågan om intention (han ämnar inte nå sanningen utan enbart att vinna argumentationen). Likheten med Theaitetos avslutande kommentar i *Sofisten* är uppenbar. Vi finner grunden för Aristoteles uppdelning i det stycke som följer på hans distinktion, en premiss som sedan, i bok *Gammas* fjärde avsnitt, för första gången får en explicit form: Motsägelselagen. Motsägelselagen är, som Cassin uttrycker det, den krigsmaskin som Aristoteles riktar mot sofisterna i slaget om språkets effekter i syfte att utesluta dessa talande plantor från mänskligheten. På följande sätt beskriver hon också den vändning som Aristoteles genomför:

Den kompletta serien med ekvivalenser ser alltså ut på följande vis: att tala är att säga något, att säga något är att beteckna något ting, att beteckna något

30 Aristoteles, *Metafysiken*, 1006a 11-26, citerad i Cassin, ”Mening”, *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016), 22.

31 En neologism som Žižek, i *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), xxv, introducerat utifrån Alain Badiou teorier.

32 Se Barbara Cassin, ”Mening”, 21 och Aristoteles, *Retoriken* (Ödåkra: Retorikförlaget, 2012), 1355b.

ting är att beteckna något ting som endast har en mening, samma för en själv och för den andre. Det är detta som utgör ”beslutet att mena”. Att vilja säga något, *legein ti, sêmeinein ti, sêmeinein hen*, så lyder således det beslut som Aristoteles tvingar på varje människa som vill vara en människa, det vill säga ett djur begåvat med *logos*. Motsägelselagen är grundad i meningens entydighet och ingen annan stans. Förbudet mot homonymin är för språket vad incestförbudet är för samhället. I ett slag har Aristoteles ur mänskligheten uteslutit den som, likt Protagoras, enbart uppehåller sig vid ”det som finns i röstens ljud och i orden”, och som envisas med att ”tala för att tala” eller ”för njutningen i att tala” istället för att tala för att beteckna någonting, för att kommunicera.³³

Motsägelselagen handlar således i första hand om mening: ett ord får bara ha en och endast en mening, sådan är ordens relation till varat. Vad Aristoteles också på ett mer subtilt sätt lyckas med är att förändra bilden av *logos*; från sofisternas *farmakon* till den filosofiska ontologins *organon*. Återigen gör Cassin oss uppmärksamma på detta genom att peka på hur Aristoteles talar om ordens funktion i *Om sofistiska vederläggningar*: ”då det inte är möjligt att framkalla tingen när vi talar om dem kan vi, på tingens plats, låta deras namn tjäna som symboler”³⁴. Vad Aristoteles lämnar oss med – i och med vad Cassin kommit att kalla modernitetens uppfinnande – är språket som utpekande av världen, som ett organ eller ett verktyg som hjälper oss att nå och kommunicera insikter om verkligheten utanför oss.³⁵ Det är på denna punkt Aristoteles retorik skiljer sig från Platons dito: för medan Platon vidhåller att *logos* är för själen vad *farmakon* är för kroppen (minns hur hans retorik är en *psychagogia*, konsten att leda själar till sanningen med hjälp av *logos*) förmår Aristoteles att flytta fokus från att ord gör saker (*logologi*) till att ord pekar ut saker (*ontologi*). Detta sammanfaller också med ytterligare en aspekt av Aristoteles retorik; att fokus skiftas från den judiciella till den deliberativa genren.³⁶ Den aristoteliska retoriken är likt fenomenologin baserad i Parmenides förhållningssätt till världen: vi ska använda oss av *apodeixis*, att med fingret peka ut det som visar sig. Att fram-visa och att be-visa, eller som Aristoteles själv uttrycker det i *Retoriken*: ”övertalningen (*pistis*) är ett slags bevisning (*apodeixis*)”³⁷. Genom att återinföra ontologin, där talandet och de retoriska bevismedlen i första hand ska peka ut världen utanför oss, får också *apodeixis*, bevisandet, gå före sofisternas *epideixis*, att visa upp inför och att visa mer, som går från att vara den generella beteckningen för det sofistiska talandet till att av Aristoteles förvisas till retorikens marginaler. Orden blir till ett ersättande

33 Cassin, ”Mening”, 23-24.

34 Aristoteles, *Om sofistiska vederläggningar*, 165a 6-8, citerad i Cassin, *Jacques le Sophiste*, 94.

35 Cassin, ”Mening”, 21.

36 Se ex. Pierre Chiron, ”Aristote rhéteur?” i *La Rhétorique au miroir de la philosophie*, red. B. Cassin (Paris: Vrin, 2015), 115.

37 Aristoteles, *Retoriken*, 1355a. Se också Aristoteles, *Politiken* (Sävedalen: Paul Åströms förlag, 2003), 1259a19 och Platon, ”Gorgias”, i *Skrifter, bok 1* (Stockholm: Atlantis, 2000), 447c.

stimuli som vi tvingas till att använda då det är omöjligt att alltid ha alla tingen med oss.³⁸

Retoriken – att vara eller att inte vara filosofin

Paul Ricœur formulerade retorikens problem på följande sätt apropå ämnets grundläggande beståndsdelar: ”Denna beskrivning av retorikens centrala delar visar genast på dess tvetydighet. Retoriken har ständigt vacklat mellan hotande förfall och totalitära anspråk i kraft av vilka den eftersträvar att bli filosofins like.”³⁹ Vad Ricœur här fångar är den dialektik som Aristoteles, då han fullbordar Platons försök att tämja språket, inför i det sofistiska projektet. Filosofins försök att sätta gränser (vi kan inte tala om det icke-varande, etiken rör intentionen, orden får bara beteckna ett ting), en gest som alltid producerat det symptom vi känner under namnet sofisten, har på retorikens fält skapat de effekter som gränsen var till för att skydda den från. En retorik under filosofins beskydd gräver därmed sin egen grav. Innan vi går in på vad detta innebär i detalj låt oss först illustrera symptomets logik via den som, enligt Lacan, uppfann det Freudianska symptomet: Karl Marx. På följande vis beskriver Žižek uppkomsten av ett symptom:

[E]very ideological Universal – for example, freedom, equality – is ‘false’ in so far as it necessarily includes a specific case which breaks its unity, lays open its falsity. Freedom, for example: a universal notion comprising a number of species (freedom of speech and press, freedom of consciousness, freedom of commerce, political freedom, and so on) but also, by means of structural necessity, a specific freedom (that of the worker to sell freely his own labour on the market) which subverts this universal notion. That is to say, this freedom is the very opposite of effective freedom: by selling his labour ‘freely’, the worker *loses* his freedom – the real content of this free act of sale is the worker’s enslavement to capital. The crucial point is, of course, that it is precisely this paradoxical freedom, the form of its opposite, which closes the circle of ‘bourgeois freedoms’.⁴⁰

Varje ideologiskt system med universella anspråk måste således, för att fungera, också innefatta den punkt, det symptom, som bryter dessa pretentioner. Detta är anledningen till att systemet, med Ricœurs ord, vacklar mellan totalitära anspråk och hotande förfall, mellan att vara allomfattande och att gå under ställd inför sitt symptom. Och likt kapitalet finner sitt symptom i arbetaren som säljer sitt arbete (både i form av mervärdet, förutsättningen för dess fortlevnad, och symptomet, den revolutionära potentialen som hotar kapitalets existens) är det inom samma logik som vi finner retorikens problem. För en samtida retorikvetenskap som verkar i Aristoteles efterföljd föreslås ofta, i en eller annan form, att ha som sitt mål i att se

38 Cassin, *Jacques le Sophiste*, 91-94.

39 Paul Ricœur, ”Rhétorique – Poétique – Herméneutique” i *De la métaphysique à la rhétorique*, citerad i Cassin, ”Bonnes et mauvaises rhétoriques”, 18.

40 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 2008), 16-17.

det som i varje situation är ägnat att övertyga. Detta gäller oavsett om det rör sig om att själv övertyga eller om att förstå hur någon annan ämnat göra det. Trots att dessa förmågor på många sätt utgör fundamentet i den politiska praktiken (i synnerhet så som den definierats av den liberala demokratin; som en arena på vilken argument som stödjer eller vederlägger olika ståndpunkter ska mötas) anses förmågorna som sådana vara helt apolitiska – retoriken är i den aristoteliska förståelsen blott ett verktyg som hjälper oss att behärska det *organon* som *logos* är. Den är ett verktyg som lär oss att med precision peka ut världen och som därmed går att använda med såväl höga som låga syften, likt en kniv går att använda både för att dela ett bröd och för att begå ett mord. Detta apolitiska arv springer dock inte, som vissa vill hävda, ur retorikens eller språkets natur utan kommer alltså av det platonisk-aristoteliska försöket att tämja språket via etiken. Problemet för en samtida aristotelisk retorik är att den aldrig kommer att upphöra att ställas inför sitt eget symptom (hotet mot det allomfattande anspråket i teorin), antingen i form av det som formellt sett är ett *pistis* men som inte förmår att övertyga eller, kanske än mer problematiskt, det som övertygar utan att vara ett *pistis* (exempelvis de gorgianska figurerna⁴¹). Vad vi talar om är alltså det som inte passar in i den aristoteliska retorikens universella anspråk, med andra ord dess symptom. Det är också häri vi finner bakgrunden till det som Pierre Chiron beskriver som *Retorikens* atypiska natur så som verk; ”ena gången rent teoretisk, andra gången mer pragmatisk.”⁴² Vad Chiron visar är hur Aristoteles, ställd inför verklighetens konstanta tillkortakommanden och de politiska omvälvningarna som skedde under hans tid som retoriklärare, tvingas överge det projekt som initieras i bok I till förmån för någonting mer pragmatiskt, vilket enligt Chiron framförallt visar sig i vad han kallar den kaotiska inledningen av bok III.⁴³ En aristotelisk retorik är därmed å ena sidan alltid universell: den föreskriver alla de sätt på vilka vi med hjälp av *pistis* kan försöka övertyga en publik i alla givna situationer. Samtidigt vacklar den alltid. Ställd inför verklighetens misslyckanden drar retoriken sig tillbaka från sina universella anspråk: retoriken rör enbart *doxa*, det som är föränderligt och kan vara på annat sätt, den behandlar frågorna pragmatiskt. Den separering mellan retoriken och de, som Chiron kallar dem, arkitektoniska vetenskaperna politiken och etiken som Aristoteles genomför i *Retorikens* första kapitel inleder alltså detta ständiga vacklande som fortfarande kännetecknar ämnet.⁴⁴ Å ena sidan vill Aristoteles skapa en *technê* som enbart intresserar sig för att se det som ämnar övertyga, å andra sidan upphör han aldrig, i försöket att rädda sin *technê* från talarna på torget, att försöka reglera dess praktik med hjälp av sanningen eller genom att uttrycka sitt förakt för hur den allmänna opinionen begår felslut.⁴⁵ Det är således Aristoteles egen retorik, ställd

41 Se Aristoteles kritik i *Retoriken*, 1404a.

42 Pierre Chiron, ”Aristote rhéteur?”, 115.

43 Chiron, ”Aristote rhéteur?”, 112-114.

44 Aristoteles, *Retoriken*, 1356a.

45 Se exempelvis Aristoteles, *Retoriken*, 1355a, 1367b. Se också Chiron, ”Aristote rhéteur?”, 112.

inför meningens glidningar, som aldrig upphör att ikläda sig politikens och etikens kostym, trots att dessa frågor, enligt honom själv, ligger utanför retorikens fält.⁴⁶

Följaktligen är det den aristoteliska grund på vilken den moderna retorikvetenskapen vilar som hela tiden för oss tillbaka till kritiken i Platons *Gorgias*, och så länge vi fortsätter att verka i denna tradition kommer vi aldrig att undkomma dess hotande katastrof. Inte bara i det att en retorikutbildning som syftar till att lära folk att tala övertygande alltid potentiellt utgör en grogrund för allsköns demagoger, utan också för att ämnets egen vetenskapliga bas, ställd inför sina symptom, kan förvirras till att handla om obetydligheter som att räkna stilfigurer eller kommentera politikens klädval då varje potentiellt *pistis* måste inordnas i systemet. Det finns helt enkelt inte en gräns för hur långt vi kan driva försöken att inkludera symptomet i den universella logiken utan att lyckas. När vi förutsätter att språket på samma gång har förmåga att på ett korrekt sätt peka ut världen (*apodeixis*) samtidigt som orden enbart kan ha en och endast en mening innebär det att varje glidning som sker i betydelserna måste bero på att talaren försöker manipulera oss att tro att orden pekar ut världen utan att faktiskt göra det. Därmed hotas varje skapande av mening av domen att vara falsk påverkan. När sanningen, i och med att Aristoteles väljer filosofins ontologi, alltid är beroende av något vi aldrig säkert kan känna till, exempelvis verklighetens beskaffenhet eller intentionens natur, upphör också en apolitisk och amoralisk retorikvetenskap att fylla någon funktion. Den blir bara till tomt prat som säger det vi alla redan vet; det hot mot meningen som påverkan utgör, det vill säga meningens otåliga glidande mellan det betecknande och det betecknade, är allestädes närvarande.

Mot en logologi

Cassin menar att Aristoteles försök att tämja språket via motsägelselagen var framgångsrikt i och med att vi idag inte kan tala utan att samtidigt acceptera den. Bara genom att säga ”God morgon” måste vi acceptera att vi inte säger ”God kväll” eller ”Far åt helvete”.⁴⁷ Detta utgör ett problem för en samtida sofistisk då denna lag gör det omöjligt att utan omsvep återupprätta sofisternas logologiska position idag, då en sådan position (illustrerad *par excellence* av de gorgianska figurerna) i Aristoteles efterföljd enbart omfattar talande plantor och babblande dårar. Istället måste fokus ligga på sofisternas formella funktion så som varandes filosofins effekt för att på så sätt finna möjliga former för att vara icke-aristoteliska. En sådan möjlighet finner Cassin i psykoanalysen, framförallt återkommer hon ofta till ett uttalande av Lacan

46 Aristoteles, *Retoriken*, 1356a.

47 Se Cassin, ”Mening”, 21. Ett ypperligt exempel på lagens upprätthållande finner vi i inledningen till Tolkiens *The Hobbit*, där Bilbo önskar Gandalf, i sanning en aristoteliker, en god morgon och får till svar: ”What do you mean? Do you wish me a good morning, or mean that it is a good morning whether I want it or not; or that you feel good at this morning; or that it is a morning to be good on?” Bilbo, i mycket högre grad en sofist, svarar då motsägelsefullt: ”All of them at once.”

från det tolfte seminariet: ”Psykoanalytikern utgör närvaron av samtidens sofist men med en annan status.”⁴⁸ Cassin tolkar citatet på följande sätt:

Låt oss för tillfället säga att den väg som sofisten och den lacanesiska psykoanalysen delar är diskursen i dess rebelliska relation till meningen, en väg som passerar genom det betecknade och performansen, samt i den distans som de båda intar i förhållande till filosofins sanning. Vår epok rör subjektets undermedvetna knuten till en sexuell relation som inte existerar, vilket står i kontrast till Greklands politiska djur, trots att båda två i första hand är varelser som talar. Vad beträffande skillnaden i status, som stammar ur denna motsättning, är den kanske möjlig att formulera i termer av diskursen som ett socialt kitt; att förhandla mellan läkekonst och politik, mellan *jouissance* och kontroll [*maitrise*]. Det kommer, hur som helst, helt och hållet att handla om diskursen.⁴⁹

Så vari kan vi finna den position som utmärker psykoanalytikern? Cassin menar att den finns i relationen mellan den talande Lacan (*sujet supposé savoir*/den lacanesiska skolans store Andre) och den tyste Lacan (*objet petit a*/analytikern Lacan). Vad hon här anspelar på är psykoanalytikerns dubbla funktion, fångad i de två centrala begreppen *sujet supposé savoir* och *objet petit a*.⁵⁰ Å ena sidan har vi psykoanalysen som diskursens mästare, den teori som förmodas kunna erbjuda sanningen om analysandens symptom och som ska representera subjektet inför den symboliska ordningen. På samma sida finner vi talaren Gorgias, han som ”visste allt” och ”kunde tala om allt”, en mästare på att tala i alla genrer och om alla ämnen.⁵¹ I denna bemärkelse skiljer sig psykoanalytikern och sofisten från Aristoteles i och med den senares syn på retoriken som ett oengagerat vetande bestående i förmågan att objektivt se eller uppfatta (*theôrêsai*) de möjliga formerna för övertygande i varje specifik situation.⁵² Denna skillnad kan, i termer lånade från den lacanesiska psykoanalysen, definieras som skillnaden mellan universitetets och mästarens diskurs.⁵³ Å andra sidan har vi analytikern som *objet petit a*, som det sublimes objekt i den andre till vilket analysanden kan knyta sitt begär. Målet för en sådan operation är att analysanden efter hand inser att detta objekt inte existerar utan att det bara fyller i en

48 Jacques Lacan, *Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, 12 maj 1965 (opublicerad), citerad i Cassin, *Jacques le Sophiste*, 52.

49 Cassin, *Jacques le Sophiste*, 52.

50 Cassin, *Jacques le Sophiste*, 54-55.

51 Cassin, ”Retorik eller rum/tid”, 26.

52 Aristoteles, *Retoriken*, 1355b.

53 Lacan började utveckla sin teori om de fyra diskurserna i svallvågorna efter maj -68. Avsikten var att skapa en förståelse för de grundläggande formerna hos samhälleliga relationer. Skillnaden som vi här är ute efter mellan mästarens och universitetets diskurs är mellan mästarens explicita performativitet och den dolda performativitet som kännetecknar universitetets diskurs, vilken präglade moderniteten och kapitalismen. Se Lacan, *Le Séminaire XVII*, 9-43.

brist, en avsaknad eller en avgrund i den Andre.⁵⁴ Det är här vi finner den andra punkten där psykoanalytikern och sofisten skiljer sig från Aristoteles, nu i termer av skillnaden mellan hysterikerns och analytikerns diskurs.⁵⁵ För likt psykoanalytikern hänger sig Gorgias åt tillfälligheterna, åt det som sägs i situationen, i syfte att inta positionen som publikens *objet a*, att förvandlas till det objekt som frambringar deras begär, en roll han alltid i slutändan flyr undan både genom att avfärda varje evig sanning, då han med argumenten förmår visa att saker alltid kan vara på annat sätt (det sublimes objekt som publiken i en första instans knyter sitt begär till döljer bara en intighet, så som i *Lovtalet till Helena*), men också genom att konstant vandra mellan stadsstaterna (i motsats till Sokrates som alltid stannade innanför stadens murar).

Vad som visar sig i denna omöjliga tudelade position som diskursens mästare och som sublimt objekt är också hur frihetsbegreppet i psykoanalysen och sofismen kan smälta samman. Ett sådant frihetsbegrepp måste gå utöver vad exempelvis Milton Friedman kallar ”frihet att välja”, det vill säga att vår valmöjlighet begränsar sig till ett antal av systemet fastställda alternativ, en bild av frihet som blivit den förhärskande i det kapitalistiska samhället. Istället måste det röra sig om friheten som en radikal intighet, vår möjlighet att välja själva ramen för valet. Men detta handlar, något som är viktigt att poängtera, inte om en fullständig frihet. Žižek diskuterar detta i förhållande till det fria associerandet i psykoanalysens kliniska verksamhet: samtidigt som vi aldrig är fullständigt fria (friheten, likt det fria associerandet, är alltid begränsat av språk, historia, kultur etc.) förmår vi heller aldrig undvika denna frihet. Målet med analysen är inte att för evigt frigöra oss från begäret (genom att upplösa eller tillfredsställa det), utan att gå, med Protagoras ord formulerade av Sokrates, från ett sämre tillstånd till ett bättre. Men det omöjliga i att frigöra sig från begäret, menar Žižek, beror inte på att det skulle vara en permanent eller oföränderlig substans som konstant är utom vår kontroll. Istället beror det på att begäret är en brist, ett ingenting som oupphörligen rör sig mellan att vara ett någonting och bara intighet.⁵⁶ Och kan vi inte säga att samma sak gäller för språket som *farmakon*? Låt oss, för att exemplifiera, använda oss av en samtida aristoteliker, Jürgen Habermas och hans idé om det kommunikativa förnuftet.⁵⁷

54 Här avses Lacans teorier om fantasin (kopplat till de fyra diskurserna) formulerade i ett *mathème* ($\$ \diamond a$) där $\$$ står för *objet barré*, det onåbara subjektet utan någon positiv bestämning, där \diamond (*poisson*) symboliserar relationen mellan de två andra symbolerna, en relation av ”enveloppement-développement-conjonction-disjonction”, och där *a* representerar den andres enigmatiska begär, Jacques Lacan, ”Le direction de la cure et les principes de son pouvoir” i *Écrits II* (Paris: Seuil, 1999), 112 n. 15.

55 Den skillnad som här ska tas fasta på är den mellan hysterikerns oupphörliga ifrågasättande av mästaren (begäret att få veta vem jag är för den andre) mot analytikerns mål att genom att göra sig till begärets objekt visa att mästarens position är tom. Se Lacan, *Le Séminaire XVII*, 9-43.

56 Žižek, *Absolute Recoil: Towards a new Foundation of Dialectical Materialism*, (London: Verso, 2014), 321-322.

57 Se exempelvis Jürgen Habermas, ”Om begreppet kommunikativ handling”, i *Kommunika-*

Som både Žižek och Cassin har påpekat initierar Habermas sin teori genom att införa en transcendental horisont: vår förmåga till rationalitet och intersubjektivitet ligger inte i en idévärld, i någon specifik biologisk uppsättning, i våra transcendentala *a priori* eller i kosmos egen ordning, utan i språket självt.⁵⁸ Det är språkets form och vår kommunikativa förmåga som ger oss möjligheten att förstå varandra och att därmed söka de bästa argumenten. Således är det också via språket som vi har en möjlighet att vara fria. Detta normativa och i språket immanenta ideal kan dock, enligt Habermas, alltid förvrängas.⁵⁹ Vi kan bli förledda, vi kan förmås överge den rationella dialogen till förmån för lögn, oriktigheter och manipulation, samma kritik som Aristoteles i *Retoriken* riktade mot talarna på torget. Sofistens svar på en sådan problemformulering följer det svar som Protagoras gav Platon på frågan om vi kan lära oss den medborgerliga dugligheten: den ofrihet som kommer av språkets förvrängningar är inte en avvikelse från språkets norm, ett begränsande utav vår frihet, utan en del av språkets själva natur, precis som lögnen inte är ett avsteg från den medborgerliga dugligheten utan dess själva förutsättning (spänningsförhållandet mellan sanning och lögn måste vara språkets *a priori* om vi ska kunna vara goda medborgare). *Logos* tillhandahåller inte förutsättningarna för politiken och friheten *trots* våra möjligheten att förleda och förvränga utan *på grund av* dem. För när språket är ett *farmakon*, någonting som tvingats på oss utifrån, ger det inte sin gåva utan att också ta något ifrån oss; möjligheten att med språket någonsin nagla fast någonting, att orden kunde ha en och enbart en mening. Det är därför friheten alltid också är ofrihet. Habermas problem är att han inte förmår se att det som framstår som ett språkligt förfall egentligen hör till språkets själva funktion; inte för att det är språkets natur eller för att språket för in en transcendental horisont mellan oss och verkligheten, utan för att språket gör ett snitt i verkligheten, en avgrund som alltid separerar det betecknande från det betecknade.

Detta frihetsbegrepp, som oscillerar mellan oundviklighet och omöjlighet, kan inte sammanföras med en aristotelisk retorik. En sådan retorik har som mål att försöka lära folk att tala, vilket alltid innebär att lära någon att tala väl, oavsett om det är väl i betydelsen moraliskt eller effektivt, något som måste innebära att lära ut ett specifikt stoff (medel för övertygande eller etiska regler) vars position som kunskap upprätthålls genom dess förmåga att inkorporera varje nytt symptom i systemet. Annars förlorar det sin status som kunskap. Det är av denna anledning en retorik som vill lära folk att tala väl eller se det som ämnar att övertyga i varje situation måste välja mellan att vara totalitär, där retoriken ger det enda sanna svaret om övertygandets funktioner, eller postmodernt nihilistisk, där retorikern gärna ger ett svar men alltid med förbehållet att det kan vara på annat sätt, att vi ännu inte vet tillräckligt.⁶⁰ Grunden för denna begränsning finner Cassin i den aristoteliska

tivt handlande: Texter om språk, rationalitet och samhälle (Göteborg: Daidalos, 1995).

58 Se exempelvis Cassin, "Mening", 24 och Žižek, *Absolute Recoil*, 56-59.

59 Habermas, "Om begreppet kommunikativ handling", 113-119.

60 För en längre utläggning kring denna dualitet se *Absolute Recoil*, 45-46.

utgångspunkten för människan: att vi alla har ett naturligt begär efter att veta och till kunskapen.⁶¹ Men om kunskapen, grundad i den alltid undflyende meningen, aldrig går att nagla fast tvingas retorikern för eller senare alltid till ett hysteriskt ifrågasättande av det egna vetandet. Således, det som skiljer Aristoteles från sofisterna är publiken, "the little piece of the real"⁶², som alltid består. Problemet för Aristoteles är att hans definition av retoriken försöker utesluta publiken, förmågan att se det som är ägnat att övertyga i varje given situation intresserar sig uppenbarligen inte i första hand för det som faktiskt övertygar publiken utan för den entymemiska strukturen i *pistis*, något som, vilket redan noterats, gör att publikens reaktioner alltid hotar att återkomma för att hemsöka vetandet. Vad Aristoteles försöker utesluta är därmed tron i sin specifikt psykoanalytiska betydelse. Det innebär inte tron som någonting personlig (Jag tror på gud/vetenskapen/ödet), utan som en fetischiserande tro genom den andre, på en publik som förmodas bli övertygade av *pistis* entymemiska struktur, trots att vi mycket väl vet att så inte är fallet. Kunskapen om *pistis* kan inte på allvar accepteras som kunskap utan att gapet mellan att enbart vara ett teoretiskt luftslott (en *psychagogia* utan själar) och att vara, som Heidegger uttryckte det, "den första systematiska hermeneutiken för medvarandrarans vardaglighet"⁶³ fylls i av vad Žižek kallar subjektet som förmodas tro⁶⁴, det vill säga en publik som förutsätts bli övertygade på det sätt som finns inskrivet i *Retorikens* inledande programförklaring (men som via sin position alltid hotar att rasera kunskapens giltighet inifrån). Mot detta står sofisterna som alltid gör sig till objektet för publikens begär, som när Diodoros beskriver atenarnas reaktion då de för första gången hörde Gorgias figurer eller som när Filostratos talar om hur Thessalonikierna, efter att ha blivit hänfödda av Gorgias talekonst, själva försökte gorgianisera.⁶⁵ Sofisterna är en talare som vet att det inte räcker med att ge goda argument, att få publiken att veta sanningen om något, utan att publiken också måste tro (lita) på att talaren vet sanningen om det som sägs.⁶⁶ Valet står inte mellan antingen normativitet eller deskriptivitet, antingen frihet eller ofrihet, antingen demokrati eller diktatur. Vi måste välja "antingen/eller", det glapp som skiljer de båda alternativen åt, så att de inte är varandras motsats utan bara olika sidor av samma mynt. Det är bara så tänkandet på allvar kan försöka verka i spänningsfältet där logologin

61 Det är i *Metafysiken* som Aristoteles lyfter fram detta, vilket Cassin för samman med det från *Topiken* välkända svaret till dem (sofisterna) som frågar sig ifall snön är vit eller ifall vi bör ära gudarna och våra föräldrar. De förstnämnda ska bara se efter, de sistnämnda straffas. Se Cassin, *Jacques le Sophiste*, 66.

62 Žižek, *Absolute Recoil*, 54

63 Martin Heidegger, *Vara och tid* (Göteborg: Daidalos, 2013), §138.

64 En vändning av *objet supposé savoir*, se Jacques Lacan, *Le Séminaire XI: Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964 (Paris: Seuil, 1973), 256-271.

65 Cassin, "Retorik eller rum/tid", 28, och Cassin, "Sophistique, performance, performatif" *Bulletin de la société française de philosophie* 4 (2006), 10.

66 Det här är något som Quintilianus var mycket medveten om. Cassin sammanfattar det, med anspelning på Quintilianus *Vir bonus*, som att den goda mannen ljuger bättre, det vill säga att det viktiga inte är vad han faktiskt vet utan vad publiken tror att han vet, Barbara Cassin, "*Philosophia enim simulari potest*", 120-124.

ställs mot ontologin, där doxologin ställs mot epistemologin och där sofisten återigen på allvar kan utmana filosofen.

Litteratur

- Aristoteles. *Den nikomachiska etiken*, övers. M. Ringbom. Göteborg: Daidalos, 1993.
- Aristoteles. *Politiken*, övers. K. Blomqvist. Sävedalen: Paul Åströms förlag, 2003.
- Aristoteles. *Retoriken*, övers. J. Akujärvi. Ödåkra: Retorikförlaget, 2012.
- Berge, Kjell Lars. ”Hva er politisk retorikk?” *Rhetorica Scandinavica* 66/67 (2014): 11-34.
- Cassin, Barbara. ”Bonnes et mauvaises rhétoriques, de Platon à Perelman” i *Figures et conflits rhétoriques*, red. M. Meyer & A. Lempereur, 17-38. Bryssel: Editions de l’Université de Bruxelles, 1990.
- Cassin, Barbara. *L’Effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Cassin, Barbara. *Jacques le Sophiste: Lacan, Logos et Psychanalyse*. Paris: Epel, 2012.
- Cassin, Barbara. ”Mening”, övers. A. Stagnell. *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016): 21-24.
- Cassin, Barbara. ”Ontologi/Logologi”, övers. A. Stagnell. *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016): 17-20.
- Cassin, Barbara. ”*Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*, ou: le masque et l’effet” *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 13, (1995/2): 105-124.
- Cassin, Barbara. ”Retorik eller rum/tid”, övers. A. Stagnell. *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016): 25-31.
- Cassin, Barbara. ”Sophistique, Performance, Performatif”, *Bulletin de la société française de philosophie* 4 (2006): 1-47.
- Chiron, Pierre. ”Aristote rhéteur?”, i *La rhétorique au miroir de la philosophie*, red. B. Cassin, 111-125. Paris: Vrin, 2015.
- Derrida, Jacques. ”Platons apotek”, i *Apoteket*, övers. J. Stolpe, 79-213. Lund: Propexus, 2007.
- Fafner, Jørgen. ”Retorikkens brændpunkt”, i *Vad är retorik? Fyra föredrag från en seminarierie*, red. K. L. Berge, 7-31. Stockholm: Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet, 1988.
- Habermas, Jürgen. ”Om begreppet kommunikativ handling”, i *Kommunikativt handlande: Texter om språk, rationalitet och samhälle*, övers. D. Karlsson, 11-141. Göteborg: Daidalos, 1995.
- Heidegger, Martin. *Vara och tid*, övers. J. Jakobsson. Göteborg: Daidalos, 2013.
- Hellspong, Lennart. ”Den demokratiska dialogen: Om förhållandet mellan talarkonst och folkstyre i ljuset av några retoriska begrepp.” *Rhetorica Scandinavica* 12 (1999): 18-42.
- Jørgensen, Charlotte. ”Hvem bestemmer hvad der er god retorik?” *Rhetorica Scandinavica* 15 (2000), 34-48.
- Kock, Christian. ”Retorikkens identitet.” *Rhetorica Scandinavica* 1 (1997): 10-19.
- Lacan, Jacques. ”Le direction de la cure et les principes de son pouvoir” i *Écrits II*: 62-123. Paris: Seuil, 1999.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire XI: Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964. Paris: Seuil, 1973.

- Lacan, Jacques. *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse*; 1969-1970. Paris: Seuil, 1991.
- Lindqvist, Janne. "Introduktion", i Aristoteles, *Retoriken*, 31-61. Ödåkra: Retorikförlaget, 2012.
- Platon. "Gorgias", i *Skrifter. Bok 1*, övers. J. Stolpe, 307-426. Stockholm: Atlantis, 2000.
- Platon. "Sofisten", i *Skrifter. Bok 4*, övers. J. Stolpe, 247-332. Stockholm: Atlantis, 2006.
- Ramírez, José Luis. "Har Retorik med *dóxa* att göra?" *Rhetorica Scandinavica* 22 (2002): 29-42.
- Ramírez, José Luis. "Konsten att tala – konsten att säga: En botanisering i retorikens trädgård." *Rhetorica Scandinavica* 3 (1997): 18-25.
- Ramírez, José Luis. "Retorik och konsten att inte säga." *Rhetorica Scandinavica* 13 (2000): 62-72.
- Sigrell, Anders. "Orden förpliktigar." *Rhetorica Scandinavica* 14 (2000): 64-71.
- Wolrath Söderberg, Maria. *Topos som meningsskapare: retorikens topiska perspektiv på tänkande och lärande genom argumentation*. Ödåkra: Retorikförlaget, 2012.
- Žižek, Slavoj. *Absolute Recoil: Towards a new Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2014.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2008.
- Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.