

Alexander Stagnell är doktorand i retorik vid Baltic and East European Graduate School (BEEGS) på Södertörns högskola samt vid avdelningen för retorik, Uppsala universitet.

E-post: alexander.stagnell@sb.se

Alexander Stagnell:

Klassikerintroduktion: Cassin

Sedan Hegel, i sina föreläsningar om filosofins historia, hävdade att sofisterna var antikens mästare har vi sett ett otal likartade försök, från såväl retorikfältet som från filosofin, att återupprätta dessa baktalade vishetslärares rykte.¹ Ofta brukar det, framförallt inom retoriken, sluta i att den platonska domen över sofistiken och filosofi vänds upp och ner: sofisternas påstått kunskapsrelativistiska och värdenihilistiska teser uppvärderas genom att omöjligheten i den platonska idéläran framhävs. En av baksidorna med denna läsning är att den fortsätter att behandla sofistiken och retoriken som ett platonskt problem, så som de förmedlats till oss genom Platons förkastelsedom och filosofins historieskrivning. Som en motpol till denna tendens står den franska filosofen, filologen och filosofisten² Barbara Cassin (född 1947). I sitt verk förmår Cassin att på allvar läsa sofisterna, framförallt Gorgias, i en pre-aristotelisk och pre-platonsk kontext där inte de två främsta angreppen på sofisternas tänkande, Platons uppfinnande av *rhêtorikê* och Aristoteles motsägelselag. Det är så ett tydligt släktskap i både teori och praktik går att etablera mellan den första och den andra sofistiken vilket inte bara möjliggör att med bas i sofisternas egna texter förändra historieskrivningen som rör konflikten mellan retorik och filosofi utan också att utmana den samtida aristoteliska retoriken.

I Cassins läsningar av sofistiken kan således Gorgias *logologi* på allvar utmana

1 Här tänker jag exempelvis på Susan C. Jarratts *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1991), John Poulakos, ”Towards a Sophistic Rhetoric”, *Philosophy & Rhetoric* (16):1 (1983), 35–48. Inom filosofin brukar framförallt Michel Foucault, se till exempel *Diskursens ordning* (Stockholm: B. Östlings Bokförlag Symposion, 1993) och Jean-François Lyotard, se till exempel *Le différend* (Paris: Ed. de Minuit, 1983), framhållas som exempel.

2 Det sistnämnda är en term som Cassin själv valt för att beskriva sitt arbete, se exempelvis Barbara Cassin, *L'Effet sophistique* (Paris: Gallimard, 1995), 555.

filosofins ontologi och en sofistisk etik förmår stå emot filosofins intentionsbaserade dito. Och genom att utmana den hierarki som filosofin själv etablerat inom sitt fält kan ett sofistiskt tänkande leda till att, för att parafrasera Cassin själv,³ filosofins fysik, det som av talet pekats ut, ger plats åt den sofistiska politik som talandet skapar. Då Cassin befinner sig i ett filosofiskt snarare än ett retoriskt fält finns i hennes arbete också möjligheten för ett annat, mer nyanserat, retorikbegrepp, framförallt i frågan om retorikens förhållande till en mer samtida filosofi.⁴ Cassins sätt att lyfta fram de politiska aspekterna i sofistiken, och i förlängningen i retoriken, gör att hennes verk blir högintressant att läsa i relation till samtida europeiskt politiskt tänkande i försöket att hitta nya kopplingar för och tolkningar av retorikfältet. Här tänker jag kanske framförallt på hur Cassins intresse för det politiska i koppling till psykoanalysen och Jacques Lacan för henne nära den strömning av politisk filosofi som av Yannis Stavrakakis kallats för *the Lacanian left* och där bland andra Slavoj Žižek, Alain Badiou, Cornelius Castoriadis, Judith Butler samt Ernesto Laclau och Chantal Mouffe ingår.⁵

Trots Cassins stora och omfattande arbete om sofistiken har hon, likt många andra franskspråkiga retorikforskare, en ganska undanskymd roll i en annars anglosaxiskt centrerad retorikvetenskap. Det är ytterst sällan någon hänvisar till henne i den amerikanska debatten om sofistiken, även om Cassins nya och ofta originella läsningar av sofisterna och deras konflikt med filosoferna borde vara av största intresse för denna tradition. Även inflytandet i svensk och skandinavisk retorikforskning kan nog inte definieras som annat än ringa.⁶ Men om hennes inflytande på retorikämnet i världen är litet är det desto större inom filosofin och då kanske framförallt den franskspråkiga. Förutom ett mångårigt samarbete med Alain Badiou återkommer hennes verk i hänvisningar och diskussioner hos så skilda tänkare som Slavoj Žižek⁷, Jean-François Lyotard⁸ och Bruno Latour⁹.

3 Se exempelvis Barbara Cassin, "Ontologi/Logologi", *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016), 17-21.

4 Här syftar jag framförallt på det som ibland lite slarvigt kallas för kontinentalfilosofi och där de retoriska figurerna länge stått i fokus, se exempelvis Roland Barthes bildanalyser i "Rhétorique de l'image", *Communications* 4 (1964), 40–51, Paul de Mans dekonstruktion i exempelvis *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979) och Ernesto Laclaus idéer om retorik som samhällets bas i exempelvis *The Rhetorical Foundations of Society* (London: Verso, 2014), för att bara nämna några.

5 Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left: Essays on Psychoanalysis and Politics* (Albany: State University of New York Press, 2007).

6 Cassin utgör en viktig dialogpartner i Mats Rosengrens avhandling *Psychagögia - konsten att leda själar: Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaim Perelman* (Ödåkra: Retorikförlaget 2015 [1998]) och hon är central för mitt eget arbete om etik i *Etik, retorik, politik – Till tvetydighetens lov* (Huddinge: Södertörns högskola, 2013). Utöver detta förekommer hennes verk sporadiskt i exempelvis en rad noter i Rolf Hugosons avhandling *Vad är kulturpolitik? En fråga om retorik* (Umeå: Umeå universitet, 2000), då i egenskap av antikvetare och filolog.

7 Se till exempel *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (Brooklyn, NY: Verso, 2012).

8 Se till exempel *Le différend*.

Att idag översätta Barbara Cassin för en skandinavisk publik har sällan varit mer passande då hon under de senaste åren fått mycket välförtjänt uppmärksamhet hemma i Frankrike för sitt både omfattande och inflytelserika arbete. År 2012 förärades hon såväl *Grand prix de philosophie* av Franska akademien som ett seminarium vid det välrenommerade *Centre culturel international de Cerisy* på det normandiska slottet Cerisy-la-Salle. Där diskuterades hennes samlade verk av en rad inbjudna gäster, bland andra Alain Badiou, Étienne Balibar och Monique Dixsaut, som alla på olika sätt arbetat tillsammans med Cassin under hennes karriär. Föredragen som hölls vid detta seminarium publicerades också som brukligt är i en antologi med titeln *Les pluriels de Barbara Cassin: ou le partage des équivoques* som kom ut två år senare.¹⁰ Samma år tilldelades hon även franska Hederslegionens riddarkors. 2014 utgavs dessutom två andra viktiga böcker, dels en första mer omfattande översättning av hennes texter till engelska med titeln *Sophistical Practice: Towards a Consistent Relativism*,¹¹ dels samlingsverket *L'archipel des idées de Barbara Cassin*.¹² Den senare volymen ingår i en ny serie böcker, utgivna av Fondation Maison des sciences de l'homme, där några av dagens framstående franska intellektuella presenterar sitt arbete i syfte att möjliggöra för ”läsaren att upptäcka ett stort filosofiskt eller intellektuellt verk via en serie korta texter”.¹³ Det är också från denna bok som de här översatta texterna hämtats.

Cassinns intellektuella fostran brukar ofta beskrivas som ”i Heideggers skugga”, inte minst då hon 1969, som nybliven *maîtrise* i filosofi¹⁴, deltog i Heideggers seminarierie hemma hos René Char i Thor. Men influenserna från Heidegger kom tidigare än så, bland annat under hennes år som elev hos Heideggers franske vän och lärjunge, filosofen Jean Beaufret, liksom hos poeten Michel Deguy. Några år efter seminariet i Thor doktorerade hon på en avhandling om *Om Melissus, Xenofanes och Gorgias*¹⁵ handledd av Pierre Aubenque och Jean Bollack innan hon 1994 slutförde sitt uppmärksammade arbete *Sophistique et critique de l'ontologie*¹⁶, återigen handledd av Pierre Aubenque. Däremellan hade hon också hunnit översätta och kommentera bok *Gamma* av *Metafysiken* tillsammans med Michel Narcy.¹⁷ Hon har sedan dess publicerat en rad böcker som på olika sätt rört antikens tänkande i

9 Se till exempel ”Pour un dialogue entre science politique et science studies”, *Revue française de science politique* 4 (2008), 657–678.

10 Ung. ’Barbara Cassinns mångtydighet eller Tvetydighetens delningar’ (Lormont: Le bord de l'eau, 2014).

11 (Bronx, NY.: Fordham University Press, 2014).

12 Ung. ’Idéernas skärgård hos Barbara Cassin’ (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014).

13 Citat från http://www.editions-msh.fr/collections/?collection_id=647.

14 En tidigare fransk examen som ungefär motsvarade en svensk magisterexamen.

15 Publicerad som *Si Parménide: le traité anonyme "De Melisso Xenophane Gorgia"* (Lille: P.U.L., 1980).

16 Publicerad som *L'Effet sophistique*.

17 *La décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote* (Paris: J. Vrin, 1989).

allmänhet och sofistiken i synnerhet.¹⁸ Under senare år har ytterligare en viktig dialogpartner fått allt större utrymme i Cassins arbete, Jacques Lacan, och med honom psykoanalysen. Framförallt märks här boken *Jacques le Sophiste, Lacan, logos et psychanalyse*¹⁹ från 2012 och den antologi hon två år tidigare skrev tillsammans med Alain Badiou med titeln *Il n'y a pas de rapport sexuel: deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan*²⁰. Här står, som titeln på *Jacques le Sophiste* antyder, förhållandet mellan psykoanalysen och sofistiken i centrum, då psykoanalytikern, med Lacans egna ord "utgör närvaron av samtidens sofist men med en annan ställning".²¹ Dessutom har hon skrivit om allt från Martin Heidegger och nazismen och Hanna Arendt och det politiska till Google och nostalgi.²² Sedan 1996 är Barbara Cassin forskningsledare vid *Centre national de la recherche scientifique*, Frankrikes nationella centrum för vetenskaplig forskning. Här har hon bland annat ansvarat för arbetet med uppslagsverket *Dictionnaire des intraduisibles: vocabulaire européen des philosophies*²³ i vilket cirka 150 medarbetare diskuterar filosofiska begrepp och termer på femton olika språk i syfte att problematisera filosofin och dess aldrig upphörande arbete med att översätta och återöversätta texter, ord och begrepp. Mellan 2002 och 2006 drev hon också ett forskningsprojekt om retorik och demokrati i Frankrike och Sydafrika som vuxit fram efter att hon redan 1994, tillsammans med Philippe-Joseph Salazar, lade grunden för retorikinstitutionen vid universitetet i Kapstaden.²⁴ Hennes senaste verk är antologin *La rhétorique au miroir de la philosophie*²⁵ som hon både redigerat och skrivit en artikel i.

Cassins starka plats inom filosofin generellt och den franska intellektuella kulturen specifikt visar sig också i hennes litterära stil. Det handlar inte bara om att hon förväntar sig att läsaren har en stor förförståelse och känner till också de mest obskyra antika texterna, utan läsaren förväntas dessutom kunna följa komplexa tankegångar i långa meningar med mängder av inskjutna bisatser. Hennes texter är därutöver fyllda av lärda ordlekar och dubbeltidigheter. För att underlätta läsandet har jag i mesta möjliga mån försökt anpassa Cassins skrivande till det svenska

18 Se till exempel *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire* (Paris: Presses universitaires de France, 1997); *Parménide, 'Sur la nature ou sur l'étant': le grec, langue de l'être?* (Paris: Seuil, 1998); *Voir Helen en toute femme: d'Homère à Lacan* (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2000).

19 Ung. 'Sofisten Jacques: Lacan, Logos och psykoanalys' (Paris: Epel, 2012).

20 Ung. 'Det finns ingen sexuell relation: Två läsningar av Lacans "L'Étourdit"' (Paris: Fayard, 2010).

21 Jacques Lacan, "Problèmes cruciaux de la psychanalyse", *Séminaire XII* (1964–1965) (ännu inte utgiven).

22 Se till exempel *Heidegger, le nazisme, les femmes, la philosophie* (Paris: Fayard, 2010); *Ontologie et politique: Hanna Arendt* (Paris: Tierce, 1989); *Google-moi: la deuxième mission de l'Amérique* (Paris: Albin Michel, 2007); *La nostalgie: quand donc est-on chez soi?* (Paris: Fayard, 2015).

23 Ung. 'Det översättbaras lexikon: Den europeiska filosofins vokabulär' (Paris: Seuil, 2004).

24 Se t.ex. Barbara Cassin, "Sophistique, performance, performatif", *Bulletin de la société française de philosophie* 4, (2006).

25 Ung. 'Retoriken i filosofins spegel' (Paris: Vrin, 2015).

språkets förutsättningar, utan att för den sakens skull hamna för långt bort från den specifikt franska stilen. Jag har dessutom valt att lägga till ett antal noter för att underlätta förståelsen av såväl de mest svårtydbara referenserna som de ordlekar och dubbeltydigheter som omöjligen går att översätta. Vad gäller de citat från grekiska original som förekommer i texterna gör Cassin ofta egna och inte sällan från den gängse traditionen avvikande tolkningar och översättningar.²⁶ Därför har jag, hellre än att använda redan existerande nordisk- eller engelskspråkiga översättningar, försökt återskapa citatens innebörd och betydelse i syfte att återge hur de fungerar i Cassins egna texter.

I de tre texter som nu översatts till svenska får vi en introduktion till Cassins förståelse av sofistiken och vad som sker med det sofistiska tänkandet i mötet med Platon och Aristoteles.²⁷ Ett av hennes mest centrala bidrag är omtolkningen av sofistikens historia där den inte längre, så som den vanligtvis traderats, finner sin startpunkt i konflikten mellan Platon och Gorgias. Istället menar hon att den bör förstås som en strid mellan Parmenides och Gorgias. I och med detta omvärderas också Platons roll: han går från att vara retorikens stora kritiker, filosofen som för evigt förvisade retoriken från tänkandet, till en filosof som desperat försöker rädda sin läromästare Parmenides undan Gorgias svidande kritik. Den ursprungliga konflikten utspelas således inte i Platons dialog *Gorgias* utan i två äldre texter, Parmenides poem *Om naturen eller om det varande* och i Gorgias svar, traktaten *Om naturen eller om det icke-varande*. Detta är ämnet för *Ontologi/Logologi*, det vill säga hur Gorgias med sina tre teser, ”Inget är; om det är, är det inte möjligt att veta; om det är och det är möjligt att veta, är det omöjligt att kommunicera”, vänder upp och ner på allt Parmenides påstått om varat. I sitt poem hävdar Parmenides att varat är medan icke-varandet inte är och att vi omöjligen kan tänka eller uttala det senare då varat, tänkandet och sägandet är ett och samma. Han menar att om tänkandet och talandet endast kan uttala varat finns det således inte någon plats för det som inte är. Problemet för honom, ställd inför Gorgias teser, är inte enbart att varat blir till en effekt av utsagan, utan att till och med hans eget poem blir det främsta beviset på detta faktum, vilket Cassin fångar i formuleringen ”Om Parmenides [...] så Gorgias”. För om Parmenides har rätt i sitt påstående att varat är så kan Gorgias visa att Parmenides försök att utesluta det icke-varande från ontologin trots detta är förgäves, då icke-varat *är* icke-vara på samma sätt som varat *är* vara och att de båda således *är* på samma sätt – som en effekt av språket. Det handlar exempelvis om, för att använda det exempel Cassin själv ofta återkommer till, att vi kan uttala en sanning om Aristoteles hjort-bock utan att den därmed måste existera. Vi kan således, utan att på något sätt bryta mot Parmenides ontologi, säga: ”hjort-bocken är inte en ko”. Vad Gorgias därmed visar med traktaten är hur Parmenides text, om vi tar den på orden, enbart är ett sofistiskt mästerverk.

26 Översättningar som ibland också är kontroversiella, se till exempel Jonathan Barnes recension av *Si Parmenide* i *Classical Review* 33 (1983), 66–67.

27 Ett stort tack till Mats Rosengren och det Allmänna seminariet i Retorik vid Litteraturvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet, för ovärderlig hjälp med översättningsarbetet.

Det stora dilemmat med återuppväckandet av sofisternas tänkande är, för Cassin, det obestridliga faktum att vi idag alla är aristoteliker, att vi alla lever i efterdyningarna av Aristoteles uteslutande av sofisterna och deras hävdande av *logos* oregerliga effekter och dess alltid undanglidande mening. För Cassin innebär det att återuppväckandet inte kan fokusera på det innehållsliga i sofisternas kvarvarande texter utan att vi istället bör reflektera över deras formella position och undersöka hur vi idag, likt sofisterna under antiken, kan agera i syfte att göra för politiken vad psykoanalysen gjort för det mänskliga psyket: att gå från ett sämre tillstånd till ett bättre. För att förstå hennes position är det dock viktigt att först förstå konsekvenserna av Aristoteles uteslutande av sofisterna från mänskligheten, vilket är vad texten *Mening* handlar om. Den mest centrala punkten i analysen Cassin här genomför är att sofisterna utesluts genom att Aristoteles försöker tämja språket via den så kallade motsägelselagen.²⁸ Denna motsägelselag, visar hon, opererar genom att lägga över ansvaret för bevisandet på den som talar, att via en vederläggning tvinga talaren att, bara genom att tala, också acceptera Aristoteles teser om mening och motsägelser. Aristoteles slughet ligger här i att han förutsätter en ekvivalens i de teser med hjälp av vilka han genomför sin vederläggning. Så när han i *Metafysiken* presenterar motsägelselagen blir att tala detsamma som att säga något, att säga något blir detsamma som att beteckna ett ting innan vi slutligen måste acceptera att beteckna ett ting blir detsamma som att beteckna ett ting som för talaren och för den andre har samma mening. Det är också i och med detta som Aristoteles för första gången mäktar med att utesluta sofistens mångtydiga och ljudbaserade figurer, den typ av figur han sedan, i *Retorikens* tredje bok, också explicit kritiserar Gorgias för. På detta vis lyckas Aristoteles med det som Platon aldrig klarade av att genomföra, det som gör Platon till sofist och Aristoteles till filosof, nämligen att införa en lag som tvingar var och en som gör anspråk på att vara människa till att, för det första, tala och, för det andra, gå med på att de ord som uttalas blott kan ha en och endast en mening. Och den som inte följer detta är, likt sofisterna, inte bättre än en talande planta, grönsaker som ger ljud ifrån sig.

Den avslutande texten, *Retorik eller rum/tid*, behandlar en fråga som fått alltmer uppmärksamhet inom retorikämnet de senaste åren; frågan om retorikens tidslighet.²⁹ Frågan om tid har dock alltid varit central för retoriken, något som om inte annat märks redan i första boken av Aristoteles *Retoriken* där han bland annat definierar de tre genrererna utifrån tidslighet.³⁰ Vi ställs igen, likt i *Ontologi/Logologi*, inför valet mellan varande och blivande, här i form av motsättningen mellan sparat och förbrukandet, *topoi* mot *kairos*. Cassin visar hur retoriken i såväl den första som i den andra sofistiken, som båda fokuserar på improvisationens roll och betydelse, ska förstås som en tidlig retorik ställd mot filosofins spatialiserade dito. Via en

28 En något kontradiktorisk översättning eftersom det handlar om att förbjuda språket att innehålla motsägelser. På franska har den ett mer passande namn; *La principe de non-contradiction*, principen om icke-motsägelse.

29 Se t.ex. Frida Buhre, *Speaking the Anachronisms: Arendt, Politics, Temporality*, opubl. lic. avh. (Uppsala: Litteraturvetenskapliga institutionen, 2015).

30 Se *Retoriken* (Ödåkra: Retorikförlaget, 2012), 1358b.

etymologisk utredning av såväl improviserandet (*ex tempore/skhediazein*) som av *kairos* visar hon hur Aristoteles fokus på de spatialiserande figurerna (metaforer, metonymier etc.), snarare än de traditionella gorgianska (homonymier och homofoner), tvingar in retoriken i den motsägelselag Aristoteles själv formulerat. I metaforen och metonymin får orden en enda, precis, mening³¹ medan vi förs allt längre bort från mångtydigheten vars funktion och kraft enbart uppfattas i det *kairos* i vilket ordet uttalas. *Logos*, som inom ontologin är något vi måste samla in och spara på, som måste stoppas undan i bodar och jordkällare för att bevaras, blir i logologin till en rikedom som, istället för att förgås, växer med användandet, med performanserna, genom vilka vi samtidigt förmår visa språkets och sanningens egna blottor. När denna öppning visar sig, när meningens arbiträra natur uppdagas och det rådande systemet förlorar sin förmenta koppling till verkligheten, befinner vi oss i vad Cassin i andra texter kallar en *Händelse*, en situation i vilken den påstått givna ordningen inte längre är självklar. Det är en sådan *Händelse* som grekiskas *kairos* är tänkt att fånga, som när Gorgias inför atenarna framför sin eloge till Helena där vi går ”från en skyldig till en oskyldig Helena”, omöjlig ”utan ett erkännande av diskursens demiurg, ’dena mäktiga härskare, som med den minsta och mest omärkliga kropp förmår fullborda de mest gudomliga av handlingar’ (§8).”³²

31 Vad Cassin menar är att det finns en falsk identifikation mellan de olika leden i analogin, där vi genom ordet *är* förutsätter en redan fastslagen likhet när vi exempelvis påstår att kvällen *är* dagens ålderdom.

32 Barbara Cassin, ”L’amour de la sophistique”, i *Les transformateurs Lyotard*, red. Corinne Enaudeau (Paris: Sens & Tonka, 2008), 172–173.

Litteratur

- Aristoteles. *Retoriken*. Övers. Akujärvi, Johanna. Ödåkra: Retorikförlaget, 2012.
- Barnes, Jonathan. ”Barbara Cassin: Si Parmenide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia”, *Classical Review* 33, (1983), 66-67.
- Barthes, Roland. ”Rhétorique de l’image”, *Communications* 4, (1964), 40-51.
- Buhre, Frida. *Speaking the Anachronisms: Arendt, Politics, Temporality*. Uppsala: Litteraturvetenskapliga institutionen, 2015.
- Büttgen, Philippe, Gendreau-Massaloux, Michèle & North, Xavier [red.]. *Les pluriels de Barbara Cassin; ou le partage des équivoques*. Lormont: Le Bord de l’Eau, 2014.
- Cassin, Barbara. *Google-moi: la deuxième mission de l’Amérique*. Paris: Albin Michel, 2007.
- Cassin, Barbara. ”L’amour de la sophistique”, i *Les transformateurs Lyotard*, red. Enaudeau, Corinne. Paris: Sens & Tonka, 2008, 171-187.
- Cassin, Barbara. *La nostalgie: quand donc est-on chez soi?* Paris: Fayard, 2015.
- Cassin, Barbara. *L’archipel des idées de Barbara Cassin*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2014.
- Cassin, Barbara [red.]. *La rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*. Paris: Vrin, 2015.
- Cassin, Barbara. *L’Effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

- Cassin, Barbara. "Ontologi/logologi", *Rhetorica Scandinavica* 71/72 (2016), 17-21.
- Cassin, Barbara. *Ontologie et politique*: Hanna Arendt. Paris: Tierce, 1989.
- Cassin, Barbara. *Si Parménide: le traité anonyme "De Melisso Xenophane Gorgia"*. Lille: P.U.L., 1980.
- Cassin, Barbara. *Sophistical Practice: Towards a Consistent Relativism*. Bronx, NY: Fordham University Press, 2014.
- Cassin, Barbara. "Sophistique, performance, performatif", *Bulletin de la société française de philosophie* 4, (2006).
- Cassin, Barbara. *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004.
- Cassin, Barbara & Nancy, Michel. *La décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 1989.
- Cassin, Barbara & Badiou, Alain. *Heidegger, le nazisme, les femmes, la philosophie*. Paris: Fayard, 2010.
- Cassin, Barbara & Badiou, Alain. *Il n'y a pas de rapport sexuel: deux leçons sur 'L'Étourdit' de Lacan*. Paris: Fayard, 2010.
- de Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Foucault, Michel. *Diskursens ordning*. Övers. Rosengren, Mats. Stockholm: B. Östlings Bokförlag Symposion, 1993.
- Hugosson, Rolf. *Vad är kulturpolitik? En fråga om retorik*. Umeå: Umeå universitet, 2000.
- Jarratt, Susan C. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University press, 1991)
- Lacan, Jacques. "Problèmes cruciaux de la psychanalyse", i *Séminaire XII* (1964-1965) (ej utgiven).
- Laclau, Ernesto. *The Rhetorical Foundations of Society*. London: Verso, 2014.
- Latour, Bruno. "Pour un dialogue entre science politique et science studies", *Revue française de science politique* 4, (2008) 657-678.
- Liotard, Jean-François. *Le différend*. Paris: Ed. de Minuit, 1983.
- Poulakos, John. "Towards a Sophistic Definition of Rhetoric", *Philosophy & Rhetoric* 16, nr:1 (1983), 35-48.
- Rosengren, Mats. *Psychagögia – konsten att leda själar: Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaïm Perelman*. Ödåkra: Retorikförlaget 2015 [1998].
- Stagnell, Alexander. *Etik, retorik, politik – Till tvetydighetens lov*. Huddinge: Södertörns högskola, 2013.
- Stavrakakis, Yannis. *The Lacanian Left: Essays on Psychoanalysis and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Žižek, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Brooklyn, NY: Verso, 2012.

Översättning: Alexander Stagnell efter originalet "Ontologie/logologie" i Barbara Cassins *L'archipel des idées de Barbara Cassin, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, 23–27. Med vänligt tillstånd från förlaget.*

Barbara Cassin:

Ontologi / Logologi

Konfrontationen mellan Parmenides *Poem* och Gorgias *Traktaten* utgör urscenen för motsättningen ontologi/logologi. Sanningen att säga får dessa två termer sin fulla betydelse enbart genom att kontrasteras mot varandra.

”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, då ”varat är” och ”icke-varat inte är”, därefter att varat är till sin natur vetbart då ”varat och tanken är en och desamma”. Med detta som förutsättning har filosofin kunnat bege sig ut längs den rätta vägen: att förstå varat så som vara och att slå mynt av denna kunskap via doktriner, lärjungar och skolor. Men Gorgias serie av omvändningar är inte bara ett simpelt spel: den är en radikal kritik av ontologin. I den läsning av poemet som traktaten föreslår rör sig allt uppenbarligen kring hur varat och sägandet knyts ihop. Den brutala delningen blir här uppenbar; antingen det ena eller det andra. Endera finns varat, *esti, es gibt Sein*, och människan, ”varats herde”, har som sin uppgift att sanningsenligt uttala det i den samhörighet som finns mellan varat, tänkandet och sägandet: onto-logi, från Parmenides till Heidegger. Eller så är varat där endast i och genom poemet, som en effekt av utsagan, en diskursiv produkt, en performans: det som, för att tala med Novalis, jag föreslår att vi kallar *logologi*. Det handlar inte längre om att uttala det som är utan om att frambringa det som är sagt.

När det kommer till den första tesen, ”inget är”, består Gorgias hela strategi i att få oss att förstå hur Varat, förment redan där, aldrig är annat än en effekt av *Poemet*. För att bevisa detta låter han icke-varat uppträda istället för Varat, han låter det ta

dess plats genom att exakt följa poemets diskursiva procedurer, vilket i sin tur tydliggör dessa. Vi ser hur subjektet "Varat" eller "Vara" (*to eon*) – av verbet "Är", *esti* – tillåts inträda i det spel som sker i fragment 2 av *Poemet* i egenskap av "vägledande ord". Varat blir till via en serie semantiska och syntaktiska manövrar (en dubbling av verbet i form av ett infinitiv – "ty vara är", och apposition i form av ett particip – "det är i varande som det är", fr. 6, 1) som, med hjälp av artikeln, för med sig den slutgiltiga substantiveringen av detta presens particip (fr. 8, 32). *Poemet* framstår således som en berättelse om grekiskan, som genom att följa vägen hos "Är" kan intrigera via ett introducerande av språket självt och som, för att lyckas, brukar grammatikens alla möjligheter till fullo. Det är på så sätt som fraserna i Gorgias *Traktat* får oss att vara vaksamma på ordens natur (verbets konjugation, infinitiv, particip, substantiverat eller ej) och på skillnaden mellan formerna och mellan funktionerna. Dessa fraser, såväl i sig själva som i sin kritiska potential i förhållande till *Poemet*, spelar på det ekivoka eller homonymen, och på amfibolin eller den ekivoka syntaxiteten, för att få oss att förstå det sätt på vilket syntaxen skapar semantiken.¹ Den introduktion som annonserar Gorgias "egentliga bevisning" står, i denna bemärkelse, som en modell för detta: *ouk estin oute einai oute mē einai* kan och bör översättas tredubbelt: "det är vare sig vara eller icke-vara", "vare sig vara eller icke vara är", "det är inte möjligt att vare sig vara eller att inte vara" (*Om Melissus, Xenofanes och Gorgias* [MXG], 979a 25).

Konsekvensen av en sådan läsning är en omkastning av det som poemet själv stödjer sig på, då icke-varat uttalar sig precis lika väl som varat. I Platons *Sofisten* återanvänder Gåsten detta helt igenom wittgensteinianska argument: Parmenides hade gjort bättre i att inte tala om icke-varat, inte ha uttalat ordet, inte ens tänkt på det, ty om han inte lyckats utföra det omänskliga kraftprovet att utstöta ljud likt en ringande klocka så kommer vi att bli förledda av språket.² Den som säger *ouk est* ("inte är") börjar, redan och utan att märka det, på grund av kraften hos det språk som talas, att säga *ta mē eonta* ("de icke-varande") (*Sofisten*, 237a-238c). Så som en Gorgias, förtjust i att förvirra, perfekt förklarar det hela: "om det icke-varande är icke-varande är inte icke-varandet mindre än varandet: nämligen det icke-varande är icke-varande på samma sätt som varandet varande, så att tingen i slutändan inte är mer än de inte är" (MXG, 979a 25-28).

Men Gorgias visar också någonting mer, denna gång på ett sådant sätt att det snarare leder från Aristoteles till Kant och Benveniste: det icke-varande uttrycks inte bara på samma sätt som varat utan till och med bättre än det. Bättre, det vill säga på ett mindre "sofistiskt" sätt, då det lägger mindre vikt vid homonymer och amfibolier. Faktum är att då icke-varat uttrycks, när det sägs att det icke-varande är icke-

1 Ö.A. Här finns ett för Cassin centralt begreppspar som har att göra med mångtydighet och som Aristoteles explicit associerar med sofisterna (*Retoriken*, 1404b och 1407a); homonymi (*homônymia*) i fråga om ordets mening, dubbeltydigheten, och amfibolin (*amfibolos*), den mångtydighet som kan uppstå i meningens uppbyggnad, i syntaxen.

2 Ö.A. Troligtvis en hänvisning till de inledande raderna i Första Korinthierbrevet 13 som i vissa franska utgåvor lyder: "Jag kan tala människornas och änglarnas språk. Men om jag inte älskar dem är jag enbart en klocka som ringer, en cymbal som skraller."

varande, tar vi inte fel på kopulan och existensen så som när vi säger ”varat är (vara)” där de två betydelseerna bekräftar varandra och därmed blandas samman. När vi säger att ”det icke-varande är” påstår vi att det existerar. Men när vi säger att ”det icke-varande är icke-vara” säger vi att det är identiskt med sig självt, utan att det därmed skulle existera. Detta trots att vi vid en given tidpunkt i utsagan ändå tveklöst har uttalat att det icke-varande är... Det är diskursivitetens, talets, tid som gör skillnad.

Dessutom, och det är den andra tesen i *Traktaten om icke-varat*, eftersom transitivitet, koexistentialitet, mellan ”att tänka” och ”att säga” bekräftas genom hela poemet kan Gorgias med rätta dra slutsatsen att ”om det är på detta vis, så skulle ingen kunna säga en enda falskhet, till och med om han sade att vagnarna strider på öppna havet, ty då skulle alla dessa ting finnas till” (MXG, 980a 12-14) inte för att det inte har funnits pseudos, utan mer precist för att en lögn, ett misstag, en fiktion existerar på samma sätt som det sanna från och med det att vi uttalar dem. De två viktigaste affirmationerna i poemet – varat är, det icke-varande är inte, och identiteten eller samhörigheten hos varat, tänkandet och talandet (*Om Parmenides...*) – räcker för att producera den tes som karaktäriserar sofistiken: det omöjliga i att avgränsa, ur varats synvinkel, det sanna från det falska (...så *Gorgias*). Finns det ingen plats för icke-varat finns det inte heller någon plats för misstaget eller lögnen: det är Parmenides ontologi och enbart den, tagen på orden och ställd på sin spets, som genom denna sofistisk garanterar talets ofelbarhet och dess effekt. Gorgias procedur – att ställa traktat mot poem – består således helt enkelt i att fästa uppmärksamheten, för mycket uppmärksamhet, en oförsämd och oundviklig uppmärksamhet, på alla de manövrar, även de som härrör från språket eller diskursivitetens själv, som tillåter upprättandet av den relation av avslöjande som finns mellan att vara och att säga. Den effekt som begränsningen eller katastrofen producerar består i att bevisa att om den ontologiska texten är rigorös, det vill säga om den inte utgör ett undantagsobjekt i förhållande till den lag den själv instiftar, är den ett sofistiskt mästerverk.

Att varat skulle vara en effekt av sägandet går nu att förstå på två sätt: det handlar här inte enbart om en kritik av ontologin – ert påstådda vara är aldrig mer än en effekt av det sätt på vilket ni talar – utan också om det anspråk som karaktäriserar ”logologin”. Då inget är på det sätt som ontologin får oss och sig själv att tro finns det ingen annan stadga än i att vara understödd och ”bevisen säger allt utan undantag” (MXG, 980a 9s). Filosofin har sedan Platon omedelbart och för alltid avlägsnat sig från denna ”filosofi för verbalt argumenterande som helt saknar soliditet och seriositet” (detta är definition B hos Lalande³...). Men, på den sofistiska sidan kon-

3 Ö.A från André Lalandes *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (Paris: Presses univ. de France, 1962), se också exempelvis Barbara Cassin, *L'Arhipel des idées de Barbara Cassin*, (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014), 9. Det fulla uppslaget för *Sofistik* lyder: ”Subst. A. En samling doktriner, mer precist de gemensamma intellektuella hållningarna hos de främsta grekiska sofisterna (Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippikas etc.). B. (appellativ) en filosofi för verbalt argumenterande som helt saknar soliditet och seriositet.”

staterar vi med lätthet att ”logos är en mäktig härskare, som med den minsta och mest omärkliga kropp förmår fullborda de mest gudomliga av handlingar” (Gorgias, *Lovtalet till Helena*, 8, 82 B11 D.K. II, 190). Det är detta som, tjugotre sekel senare, Novalis så mästerligt uttryckte i sina *Fragments logologiques*: ”Det för språkandet typiska, det vill säga att det bara är helt och hållet upptaget med sig självt, förbises av alla. Det är anledningen till att språkandet på samma gång är ett sådant stort mysterium och så fruktbart: att någon talar helt enkelt för att tala, det är just då som denne uttalar de mest magnifika sanningarna”.⁴ Och Jean Dubuffet, i en not daterad den 9 mars 1970 skriven med anledning av utställningen *Le Cabinet logologique*, visar på innebörden i denna dubblering: ”Den titel som givits till *Cabinet logologique* utgår från en idé om ett logos av andra graden som, istället för att vara en kod som återspeglar fenomen och objekt i världen, börjat sprida sig utifrån sig själv”.⁵ ”Att tala för att tala”, det är precis så som Aristoteles främsta invändning mot sofisterna låter...

Utifrån en sådan syn blir det centrala inte ett vara som skulle vara, så att säga, redan där, utan det vara som diskursen producerar: kraften hos denna förändring av landskapet måste mätas från urscenen. Identitetens främsta princip är inte längre möjlig att formulera i termer av ”varat är”, eller ”varandet är varande”, utan – med ytterligare en formulering från Gorgias avhandling, ”den som talar talar”. Varats närvaro, Naturens omedelbarhet, och självklarheten hos ett språkande som har i uppgift att uttala dem korrekt försvinner spårlöst tillsammans. Den fysiska värld som språkandet avtäckar gör plats för den politik som talandet skapar. Härefter när vi, tack vare sofisterna, dessa ”Greklands mästare” som Hegel kallade dem, en dimension av politiken som *agora* för ett *agôn*.⁶ Staden är språkets pågående skapelse, utifrån en ordning av framgång – det austinianska performativets *happiness*⁷ – och inte utifrån sanningen. Den sofistiska diskursiviteten är således en omfattande performans som producerar, gång efter annan, eloge efter rådgivande, de samhälleliga bandens nödvändiga konsensus.

4 Novalis, *Œuvres complètes*, övers. Armel Guerne, (Paris: Gallimard, 1975) II, 86.

5 Jean Dubuffet, *Catalogue des travaux de Jean Dubuffet*, fasc. 24 (Geneve: Weber éditeur, 1973), 115.

6 Ö.A. Ett torg på vilket det hålls en strid eller kamp.

7 Ö.A. Till skillnad från lokutionära utsagor, som kan vara sanna eller falska, kan performativa utsagor i austiniansk bemärkelse endast vara *happy* eller *unhappy*, det vill säga, lyckas eller inte lyckas.

Översättning: Alexander Stagnell efter originalet "Sens" i
Barbara Cassins *L'archipel des idées* de Barbara Cassin,
Paris, *Éditions de la Maison des sciences de l'homme*, 2014,
29–34. Med vänligt tillstånd från förlaget.

Barbara Cassin:

Mening

Vi har inte valt att vara aristoteliker. Vi är det, oavsett om vi vill och vet om det eller inte, i samma stund som vi talar.

För att kunna spela med öppna kort måste vi acceptera att hela den aristoteliska styrningen av språket, vari moderniteten uppfinner sig, bäst förstås som ett försvar mot sofistiken: hur ska språket tämjäs, eller; hur ska etiken föras in i språkandet? Ända sedan Aristoteles och fram till våra dagar har svaret varit: genom ett anspråk på mening och förnuft [*sens*]. En och samma struktur upprepas ständigt: mening, konsensus, exkludering, alltifrån den ursprungliga scen som skisseras av Aristoteles i *Metafysikens* bok *Gamma* – så som en krigsmaskin riktad mot sofisterna, de som liknar plantor, dessa pseudo-människor som påstår sig tala för (njutningen i) att tala – fram till konsensusfilosofierna och den kommunikativa etiken med Apel och Habermas. Deras krav riktar sig mot samma slags dåliga andre som antingen ska utestängas eller tvingas att själv utesluta sig från mänskligheten. Så meningen, förstådd som ett transcendentalt anspråk, det vill säga som en möjlighetsförutsättning för det mänskliga språket, stöder sig, och stöder sig enbart, på en uteslutning som inte är mindre transcendent än anspråket självt. Eller, enkelt uttryckt; den gemensamma meningen, för att kunna vara både mening och gemensam, producerar non-sens och sanslösa personer liksom det icke-gemensamma, det icke-mänskliga.

Aristoteles har nyss förkunnat den första principen för vetenskapen om varat i egenskap av vara, som gått till historien under namnet motsägelselagen [*principe de non-contradiction*]. En sådan lag, ”den säkraste” och på samma gång ”den mest välkända”, är, likt Platons det Goda, ”inte beroende av något annat” (*Metafysiken*, *Gamma* 3, 1005b, 13–14). Det finns ändå de som motsätter sig den, som här framhåller och påstår sig kunna bevisa tesen ”att det är möjligt att det samma vore och

inte vore” (4, 1005b, 35 – 1006a 1). Dessa illa uppfostrade personer tvingar Aristoteles att bevisa en princip som likväl är omöjlig att bevisa. Och detta av två skäl: dels eftersom principen formellt sett är den ursprungliga, dels för att den på samma gång innehåller själva möjligheten för alla bevis. Aristoteles ger trots allt efter:

Det är emellertid möjligt att genom vederläggning bevisa att även detta påstående är omöjligt [att det samma är och inte är], förutsatt att motparten säger något. Och om han inte säger något är det absurt att söka något att säga till svar till någon som inte tar till orda om något, såtillvida att han här inte tagit till orda; ty en sådan människa, såtillvida att han är på detta vis, är med ens inte bättre än en planta. Och jag påstår att bevis och bevis genom vederläggning är olika då den som genomfört en bevisning uppenbarligen tar på sig ansvaret för det som det från början är fråga om, medan om någon annan vore ansvarig för ett anspråk av detta slag, skulle det röra sig om en vederläggning och inte en bevisning. Ty utgångspunkten i alla fall av denna typ är inte att kräva att någon säger att någonting är eller inte är (då man skulle ha helt rätt i att framhålla att detta vore ett *petitio principii*) men att man åtminstone menar [*signifie*] någonting för sig själv och för någon annan, då detta är en nödvändighet i samma stund som man säger något. Ty för den som inte menar finns inget tal, vare sig riktat mot sig själv eller mot en annan. Och om någon accepterar att mena [*signifier*] så finns det en bevisning, och följaktligen ska det, därmed, finnas något bestämt. Men den som är ansvarig är inte den som bevisar utan den som angriper: ty när han fördärvar talet så håller han ett tal. (4, 1006a 11–26).

Aristoteles strategi består i att ersätta det ogenomförbara beviset med en annan typ av bevis som, genom att det inte kan undvika den oundvikliga petitionen, förmår placera hela ansvaret hos den andre. Beviset blir till vederläggning: den hävdar att motståndaren själv, genom att förneka lagen, redan har förutsatt den. Den deducerar lagen ur själva negationen, genom ett ”det var du som sa det”.

Två otillräckligt radikala scenarier återstår här att avfärda. Vederläggningen består inte, som så ofta hos Platon och i skepticisms vanemässiga dito, i att påvisa en logisk självmotsägelse genom att tesen appliceras på sig själv. Förvisso, om tesen att ”det samma är och inte är” på samma gång är sann och falsk, vilket den som framhållit tesen själv erkänner, är tesen i fråga inte mindre falsk än den är sann. Men det spelar ingen roll då filosofens motpart åberopar rätten till motsägelser. Vederläggningen fungerar inte heller längre enbart via en pragmatisk självmotsägelse. Visserligen, i och med det att motparten accepterat att ha en tes och att försvara den, i och med det att han lever och gör levande och finner att det inte är lika bra som icke-bra att falla i en brunn¹, hävdar han pragmatiskt den princip han själv

1 Ö.A. Här hänvisar Cassin till Aristoteles kritik av de som påstår att ting både är och inte är på samma gång. Han frågar sig då, om alla ting är lika bra som dåliga, varför de ändå aldrig väljer att gå över kanten ner i en brunn. Se *Metafysiken*, IV, 1008b.

strider mot. Men han kan likväl motsätta sig att läsa sitt nederlag som en motsägel-se, även som en motsägel-se mellan teori och praktik, eller, än värre, han kan helt enkelt vägra att kliva in i detta dialektiska spel.

Svagheten i dessa två tolkningar består i att inte ta hänsyn till hela omfattningen av den försiktighet som Aristoteles redan från första början uttalar: ”Utgångspunk-ten... är inte att kräva att man säger att något är eller inte är..., *men att man åtmin-stone menar någonting för sig själv och för en annan*.” Med andra ord: då dialektiken, som trots allt utgör vederläggningens själva element, på egen hand begår ett *petitio principii* måste vi utgå ifrån att vi tagit oss till dess gräns, något i stil med en veder-läggning vid dialektikens nollpunkt. Vi kan ge den ett namn, då dialogens och språkets själva möjlighetsförutsättningar följer därur: en transcendental vederlägg-ning.

Hela denna vederläggning utgörs av en serie ekvivalenser som för oss från ”att säga något” (1006a 13, 22) till ”att mena någonting för sig själv och för den andre” (1006a 21). Under dessa förutsättningar kan anfordran att tala (att säga: ”god dag”) tjäna som ett absolut vapen: antingen tystnar motståndaren och vägrar leva upp till det för människan specifika, nämligen att vara i stånd att tala, vilket också omöjlig-gör att han räknas vare sig som motståndare eller som *alter ego*. Eller så talar denna motståndare och genom menandet avsäger han sig möjligheten att förneka prin-cipen. Ty motsägelselagen bevisas och instansieras redan genom att det är omöjligt att samma (ord) på samma gång har och inte har samma (mening). Det omöjliga är således inte att en substans skulle vara subjekt till motsägelsefulla predikat utan att samma ord på samma gång har och inte har samma mening. Meningen är på så sätt den första entitet som vi möter och kan möta som inte förmår tolerera motsägelser. Vederläggningen som tjänar som bevis för motsägelselagen implicerar att om inte världen är strukturerad som ett språk så är åtminstone varat fast i meningen.

Här är det lämpligt att påminna om att för att ha mening, så måste det vara en enda mening.

[...]. Om [...] man går med på att mena [*signifier*] en obegränsad mängd ting är det tydligt att *det då inte vore talande [ouk an eiē logos]; ty att inte mena ett unikt ting det är att inte mena någonting alls [to gar mē hen sēmainein outhen sēmainein estin]*, och om orden inte menar något omintetgör möjligheten att samtala med varandra och att tala om sanningen med sig själv: ty man kan inte tänka utan att tänka på något unikt, och om man ändå skulle förmå detta beror det på att man trots allt valt ett unikt ord för detta ting.²

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 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, sēma-*

2 Aristoteles, *Métaphysique*, IV, 4, 1006a (min kursivering).

inein 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 annanstans. 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” (*legin logou kharin*, *Gamma* 5, 1009 a 16-22) istället för att tala för att beteckna någonting, för att kommunicera.

Samma gest återkommer, från Heidegger till Karl Otto Apel och Habermas. För Heidegger lämnar den människa som motsäger sig själv ”självmant sin egen essens för att bli icke-essens: han raserar varje relation till det varande som sådant”.³ För Apel kan den som vägrar att kliva in i det transcendentala språkspelet ”endast avsäga sig denna institution genom att betala med förlusten av möjligheten till en självidentitet så som varandes en förnuftig agent, genom självmordet, genom den existentiella förtvivlan eller genom förlusten av jaget som provocerar fram en patologisk process i form av en autistisk paranoia.”⁴ Det är än tydligare hos Habermas, då han kommer till den transcendentala pragmatikens hjälp, vilken kraftlös står inför ”en konsekvent skepticism” som ”avsäger sig sin tillhörighet till gemenskapen hos de som argumenterar”. Det enda alternativ som erbjuds denna dåliga andre blir då ”självordet eller demensen”⁵...

Tala om du är en människa, säger Aristoteles, detta vill säga: tala som mig! Världen av mening upphör aldrig att införliva det som är utanför den. Tvistepunkten i exkluderandet förblir dock i tvånget att missta alteriteten för intigheten. Med J.F. Lyotards termer kan vi säga att denna rättstvist till och med är ett paradigm för tvisten.⁶ För man kan hävda att den semantiska regimen skadar varje annan diskursiv regim genom att beröva dem medlen att bevisa denna skada: varje annan regim är ohörbar, onämnbär, avskärmad.

3 Martin Heidegger, *Nietzsche* I, övers. Klossowski, (Paris: Gallimard, 1971), 568.

4 Karl-Otto Apel, ”La question d’une fondation ultime de la raison”, övers. Foisy et Poluain, *Critique*, (oktober 1981), 926.

5 Jürgen Habermas, *Morale et communication*, övers. Bouchindhomme, (Paris: Cef, 1986), 121.

6 Ö.A. Skillnaden mellan rättstvist (*litige*) och tvist (*différend*) hämtar Cassin från Lyotards *Le Différend*, (Paris: Ed. de Minuit, 1983).

Översättning: Alexander Stagnell efter originalet "Rhétorique ou espace/temps" i Barbara Cassins *L'archipel des idées* de Barbara Cassin, Paris, *Éditions de la Maison des sciences de l'homme*, 2014, 41–49. Med vänligt tillstånd från förlaget.

Barbara Cassin:

Retorik eller rum/tid

Retoriken, som i *Gorgias* får sitt namn av Platon, är en ontologins uppfinning som syftar till att genom spatialisering tämja diskursens tidslighet. I och genom retoriken finner sig tiden reducerad till rummet: ett tal är först och främst en organism som breder ut sig (det har en "plan") och artikulerar sig (vi måste, säger Platon, veta hur det ska "delas upp"). Från en "begränsad" synvinkel är retoriken en väv av "troper" och "metaforer" (hör hur rummet talar). Det handlar kort sagt om att försöka föra diskursiviteten¹, som ständigt verkar genom den betecknande frasen bunden till homonymier och dubbelydigheter, från en fortsättning-följer-väg [*fil de l'à suivre*] som är bunden vid *kairos*, en tidspunkt, till *topos* och *topoi*, vältalighetens platser. Alltså: Om sofistiken överskrider retoriken så som filosoferna menar, är det för att den praktiserar någonting av en "tidens retorik" vilken är för den rumsliga retoriken vad den sofistiska diskursiviteten är för den platonsk-aristoteliska ontologin. Det är knappast förvånande att denna distinktion mellan rum/tid åter sammanfaller med den uppdelning som så ofta görs mellan "framställningens retorik" och "yttrandets retorik" [*rhétoriques de l'énoncé*" et "*rhétoriques de l'énonciation*"].

Den andra sofistakens eponymiska text, inledningen av Filostratos *Sofisternas liv*, är en bra utgångspunkt. Oavsett skillnaderna mellan den antika sofistiken – denna, med Filostratos egna ord, "filosofande retorik" som grundades av Gorgias – och den andra, lika antik som den första då den stammar från Aischines och som snarare praktiserar *hypotyposis* och historia, har deras grundläggande fäder åtminstone en sak gemensamt: de improviserar, vilket Filostratos uppehåller sig länge vid (482). Improviserandet, som så passande kallas *ex tempore*, är således ett nyckelelement.

1 Ö.A. Notera att "dis" (bland annat) är böjningen av "att tala/säga/yttra" i första person singular i franskan.

Logologin är en kronologi: det är tiden som är den verkställande eller den effektiva principen hos talet. Filostratos söker vari ”det improviserade talets vågor finner sitt ursprung”: tidsmetaforiken är uppenbarligen en fluxets och en vågornas metaforik. Talets tid och blivandets tid: här finner vi den bästa utsiktspunkten för att förstå den träffsäkra jämförelsen mellan sofistisk och herakleitism – ”allt flyter” i såväl de förkyldas som de talandes värld.² Och då har vi ännu inte sett hur grekerna säger *ex tempore*: *shkedioi logoi*, ”improviserade tal”, *shhediazain*, ”att improvisera”. Adverbet *shhedon* och adjektivet *shhedios* indikerar närhet, antingen spatial (som hos två krigare i närstrid) eller temporalt (den annalkande döden, en oväntad händelse). *Shhedia* är exempelvis den term som används av Zeus i bok V av *Odysseen* för att beteckna ”den väl sammanhållna närhet” (33) som mer eller mindre karaktäriserar den ”flotte”, rank och smal, som Odysseus bygger för att komma undan sin kärlek till Kalypso. De improviserade talen är de flottor på vilka människan beger sig ut i tidens ström. ”Det är Gorgias”, fortsätter så Filostratos, ”som utgör ursprunget till improviserandet. När han steg ut på teatern i Aten hade han fräckheten att säga: ‘Ge mig ett förslag’ *proballet*, ‘kasta först’, eller som man brukar säga ‘*tirez d’abord, Messieurs les Anglais*’³. Han var den förste att spela detta höga spel och att ta en sådan risk – som hör samman med slumpen, med tärningskast – genom att ge prov på dels att han visste allt, dels kunde tala om allt genom att låta tillfälligheterna styra, *epheis tõi kairõi*.” Filostratos tar oss med till *kairos* uppkomst, den temporalitet som, *par excellence*, motsätter sig spatialiseringen.

Kairos – som är ett av de mest översättbara grekiska orden – är utan tvekan, dels mot bakgrund av den hippokratiska korpusen, dels den pindariska poesin, de tidsliga retorikernas eget begrepp. Låt oss anta att det betyder: ”tillfället”, ”ögonblick” [*moment*] som i *La nuit et le moment* av Crébillon, det vill säga att gripa tillfället i flykten [*saisir l’occasion aux cheveux*], få fatt i dess hår – alltså håret på den unge vackre man som här framträder skallig eller rakad i nacken men med en lång hårtest uppe på huvudet.⁴ Det är, likt bågskyttets ögonblick av zen, en tidpunkt då möjligheter öppnas. För en läkare handlar det om ”krisen”, valet mellan bot eller död; för den pindariska eller tragiska bågskytten om att släppa iväg pilen vid rätt tillfälle, om att träffa eller att missa. *Kairos*, till skillnad från *skopos* (”målet”, det man siktar på i centrum av måltavlan), betecknar den tidsliga punkt under vilken ”ett vapen förmår penetrera på ett dödligt sätt”. Här handlar det om det ödesbestämda, det som rör vid det allra innersta. *Kairos* är namnet på ett mål som är helt beroende av tillfället, en plats som är rastlöst temporaliserad. Man kan jämföra med latinets *tempus* som inte bara betyder ”tid” utan också ”tinning”. Genom att undersöka *kairos* förstår man att ”tinning”, ”tid” och ”tempel” tillhör samma ordfamilj och stammar från grekiskans *temnô*, ”att skära av”. *Kairos* handlar på samma gång om ett snitt och en

2 Ö.A. Här anspelar Cassin på att den franska översättningen av Herakleitos *panta rhei*, ”tout coule”, också kan användas om snuviga näsor.

3 Ö.A. Ung. ”skjut först, mina engelska herrar”, ett uttryck som sägs härstamma från slaget vid Fontenoy mellan England och Frankrike 1745.

4 Ö.A. Guden *Kairos* brukade i grekisk mytologi avbildas som en ung man med en lång hårlock som likt tillfället skulle gripas i flykten.

öppning: mer precist om ”harnesklåtens svaga punkt”, som i *Illiaden*, om ”bensömnen”⁵, om ”tillfället” i betydelsen ”hamn” [*le port*] och ”port” [*la porte*]. *Kairos* utsäger således lägligheten (det [rätta] måttet, kortheten, finkänsligheten, det passande) och tillfället (fördelen, profiten, faran). Onians utmärkta hypotes är att *kairos* (med akut accent i slutet ”på just den punkt som rör vid målet”, som Chantraine uttryckte det) och *kairos* (med cirkumflex som, enligt Chantraine – som inte räds att peka på samband – är ”den ’tråd’ som fixerar ränningens ändpunkter vid vävstolen”) ”var ursprungligen en och densamma”.⁶ Den disambiguerande accenten kom som alltid långt senare. *Kairos* är det namn vi ger åt avståndet, tomrummet, öppningen som skapas av solv och varp, och mer precist, åt den ”styrande fläta” som likt vår vävsked ”separerar varpens trådar för att samtidigt placera dem parallellt så att de inte ska trassla in sig i varandra”. Detta binder dem också samman och reglerar därmed den vertikala och horisontella ordningen för inslaget vilket således avgränsar arbetsområdet.⁷ Det är i denna mening Pindaros använder termen för att beteckna hur olika teman flätas samman: när ”*kairos* uttrycks” (Pindaros, *Nemeiska oden*, 1, 18, *Pytiska oden*, 1, 81; 9, 78) är orden på samma gång utkastade och sammanvävda. Termen betecknar kort sagt en kritisk punkt, ett avbrott eller en öppning, ett öppnande av diskontinuitet i en kontinuitet, den bräschtiden skapar i rummet eller som den temporala tiden skapar i den spatialiserade tiden: med *kairos* kastas man in i ett tillfälle, ja det finns faktiskt inget annat än tillfällen.

Allt ifrån den stunden kommer uttalandets nuvaro, som skapas i och genom uttalandet, att inkluderas i kedjan och förmår inte frigöra sig från den: det finns varken en närvaro av ett kvardröjande nu eller plats för ett metaspråk. Ur detta kommer motsättningarna, omkastningarna, i korthet: paradoxologin. Det anekdotiska paradigmet för detta är den välkända tvisten mellan Protagoras/Euathle: ”Det berättas att en gång, när Protagoras skulle ta betalt av sin elev Euthale, så ska denne ha svarat: ”Men jag har ännu inte vunnit nån seger! [*oudepô...nenikêsa*, perfekt] ”Bra, svarade Protagoras, ifall jag vinner [*all’egô men an nikêso*, futurum], då det är jag som vunnit [*egô enikêsa*, aorist] och du betalar mig [*labein me dein*, presens] och om du vinner, då är det du [som betalar] [*ean de su, hoti su*, verb i ellips].”⁸ Här har vi modellen för den juridiska vältaligheten, vilket på ett paradigmatiskt vis framgår i Antifons *Teratologier*. Det som producerar ett faktum eller en orsak som fiktion är *logos* immersion i tiden, eller mer precist i det pläderande yttrandets tid (först

5 Ö.A. Från *Illiaden* VIII (84). I Lagerlöfs översättning används ordet hjässan och Cassin syftar här på att adjektivet *kairion* (ursprunget till *kairos*) används för såväl harnesklåtens svaga punkt som den punkt på kraniets söm där pilen förmår göra som mest skada. För mer om detta se den text bland andra Cassins skrev om *Kairos* under uppslagsordet *Moment* i *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, (Paris: Seuil, 2004), 815–816.

6 Richard Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l’esprit, l’âme, le monde, le temps et le destin*, övers. B. Cassin, A. Debru och M. Narcy (Paris: Seuil, 1999), 408.

7 Bernard Gallet, *Recherches sur Kairos et l’ambiguïté dans la poésie de Pindare* (Talence: Presses universitaires de Bordeaux, 1990).

8 80 A1 DK, II 255, 12–14.

anklagelse, sedan första försvar, sedan andra anklagelse, sedan andra försvar), så att varje argument kan vändas till sin motsats i nästa moment. Här handlar det inte om att bevisa att vi, givet ett argument, alltid kan uppfinna ett motargument, likt i *Dissoi Logoi*, utan om att varje argument blir till sin egen motsats i och med att det uttrycks (ju högre grad av misstanke, desto större chans att han är skyldig; nej: oskyldig. Ju färre vittnen det finns, desto större chans att han är oskyldig; nej: skyldig – vi befinner oss här hos Agatha Christie) helt enligt modellen *kataballontes*, ”förbluffande argument”, ”argument-katastrofer”, vars upphovsman sägs vara Protagoras. Det är dessa som hejdas av spatialiseringen, av *hama* – av detta ”på samma gång” hos motsägelselagen som skapar den orörliga blicken av *tota simul* och som hindrar en vidare utveckling med hjälp av samtidigheten hos förblivande nu-punkter [*arrête l'à suivre au moyen de la coprésence des présents rémanents*].

Meningen å sin sida skapas undan för undan av yttrandet, inte bara på argumentationens nivå, i ordnandet av fraser, utan även på syntaxens nivå, i ordnandet av orden. Det känner vi redan till genom *Traktaten om icke-varat* där Gorgias utnyttjar den glidande karaktären hos varje identitetsskapande proposition (”icke-varat är [...]” [det existerar således] [...] icke-varande” [se här det som inte existerar]) och som blockerar *syn-taxens* spatialisering, vilken utarbetas, i kölvattnet av Platons *Sofisten*, i Aristoteles *Kategorierna* och *Om tolkningen* vari subjekt och predikat blir till två fastlåsta positioner.

På ordens nivå fokuseras uppmärksamheten på ljuden och signifikanterna [*les signifiants*]; därav, å ena sidan, röstens (*bombos, phônê*) privilegium och retorikens *actio*, vilka Filostratos ständigt återkommer till, å andra sidan homonymin, vilken bärs av orden, tystnaderna, böjningarna, accentueringarna och tonalitetererna som vi finner dem i *Om sofistiska vederläggningar* från Aristoteles till Galenos.⁹ Dessa företeelser, sammanbundna av ögonblickets flyktiga natur, producerar utan tvekan också vitsen [*le mot d'esprit*], något som Filostratos alltid var noga med att understryka (483). Denna typ av uppmärksamhet föder en viss typ av figurer. ”Att Gorganisera”: detta ord som Filostratos uppfann säger det mesta bara genom sin fonetiska förmåga och utifrån att det är skapat ur ett egennamn. Gorgias, med sina välljudande figurer, lånar från versmåttet och musiken och ger till prosan. Det är därför Aristoteles anklagar sofisten för att ha ”en poetisk stil” (*poietikê [...] lexis*) och för att ännu inte förstått att ”*logos* stil är något annat än poesins”. *Souda*¹⁰ säger att Gorgias ger åt retoriken dess ”frastik” och attribuerar nästan alla figurer till honom (troper, metaforer, allegorier, hypallager, katakreser, hyperbatoner) men de verkligt gorgianska figurerna är de, framförallt ljudmässiga eller hörbara, med vilka uppräkningsen slutar: ”och dubbleringar (*anadiplôseis*), och upprepningar (*epanalepseis*) och omkastningar (*apostrophais*) och överrensstämmelser (*parisôsesin*).” Det är i varje fall dessa som Diodoros uppehåller sig vid då han beskriver de atenska

9 Ö.A. Här åsyftas Klaudios Galenos, grekisk läkare som också skrev ett verk om logik och vederläggning.

10 *Souda* är en grekisk encyklopedi från slutet av åttahundralet. Den utgör ett referensverk som ofta citeras av specialister på den grekiska antiken (NdE).

filologernas överraskade reaktion när de för första gången fick höra Gorgias och hans ”extraordinära” figurer: ”och antites (*antithetois*) och jämvikt (*isokolois*), och överrensstämmelse (*parisôsin*) och homoioteleuton (*homoioteleutois*)”¹¹. Mot de gorgianska troperna står våra spatiala troper. Metaforen och metonymin utgör två sätt att skapa en panoptisk geometri, att etablera en proportionernas analogi (”kvällen är dagens ålderdom”), eller att se en del för helheten (seglet för skeppet): det handlar alltid om att ”se likheten” för att integrera världsscenen och därur, genom en klok inventering, producera en grafisk framställning.

Det är således möjligt att kontrastera filosofernas *logos* mot sofisternas logologi i termer av rummets sparande mot tidens slöseri. Det ontologiska paradigmet är lätt att upptäcka i de heideggerianska utvecklingarna, även om den presenteras som tolkningar av ett herakletiskt *logos* eller som en utläggning av Protagoras välkända sats om människan som alltings mått. ”Fenomenen” är *onta*, tiden spatialiseras i nuet och språkets makt i rummets sparande:

Hur är det möjligt att förneka att från och med det grekiska språkets början har *legein* betecknat 'att tala, att säga, att berätta'? Det är bara det att, under en epok som inte är mindre antik och på sätt och vis mer ursprunglig – det vill säga alltid, det vill säga inom själva denna beteckning – har ordet *legein* samma betydelse som vår homonym legen: att lägga ned, att breda ut... *Hur har legein, vars egentliga betydelse är breda ut sig, kommit att beteckna att säga och att tala?* I ett försök att finna stöd för ett svar måste vi reflektera över vad som faktiskt utgör grunden hos *legein* i betydelsen att breda ut sig. Att breda ut (*legen*) betyder: att placera i en liggande position. Samtidigt betecknar *legen*: att samla ihop, att återföreana. *Legen* är synonym till *lesen*. *Lesen* är ett ord som vi känner desto bättre, *lesen* i betydelsen att läsa, förblir [...] en variation av *lesen* i betydelsen att samla-ihop-och-lägga-inför. Att samla ihop ax (*Aehren-lese*) innebär att plocka upp dem från marken. Att skörda vindruvor (*Trauben-lese*) är att plocka druvorna från rankan. [...] Men att skörda är mer än att bara lägga något i en hög. [...] *Konserverandet som för något samman har redan från början bestämt skördens handlingar, den skapar ordning i den rådande oredan. [...] Att förvara och att skydda är det första steget i skördens essentiella struktur.*¹²

Att tala, det är för ontologin att samla in och att spara.

Ställt mot detta kan logologin som sin devis bruka en fras från Ælius Aristides, välkänd talare under den andra sofistiken: ”talet går i takt med tiden” (*Mot Platon, till försvar för retoriken*, 409). Att vara samtida med tiden innebär att vara omedel-

11 Ö.A. Citatet kommer från Diodorus Siculus, grekisk historiker som levde under sista århundradet f.v.t. I sin *Bibliotheca Historica* (12.53) går han igenom hur det var när Gorgias kom till Aten. Då vi inom retoriken ofta använder de grekiska namnen på figurerna har jag här valt att direktöversätta Cassins ibland något kryptiska definitioner.

12 Heidegger, ”Logos (Héraclite, fragment 50b)“, i *Essais et conférences*, övers. A. Préau, (Paris: Gallimard, 1958), 251–253.

bart närvarande i varje ögonblick: det som karakteriserar nuet är inte längre dess ihärdiga närvaro utan dess förgänglighet. Talet, explicit sammanbundet med *kairos*, med ”tillfället”, med ”den gynsamma möjligheten”, och gripet av talaren ”träffar mitt i prick nu genast” (408). ”Nu genast” är på grekiska *parakhrêma*: ett adverb som förtingligar uttrycket *para to khrêma*, ”till hands för användning” säger ytterligare något. Det handlar om det som är där, för handen, med användbarheten hos ett don som är tillgängligt vid varje tillfälle, likt dessa redan så värdefulla ”rikedomar” (*khrêmata*) som *logos* ändå överträffar. Vi tar här fasta på *logos* mest osannolika karakteristik: dess ständiga närvaro gör det outtömligt. De vanliga rikedomarna, de som är kumulativa och ackumulativa, är på ett dubbelt sätt bundna till slitaget: de nöter jorden som producerar dem (410) och de försvinner när man förbrukar dem (409). I motsats till detta ”förgås inte innehavet av talet och förmågan att tala när man använder sig av dem” (*para tèn khrêsin*, 409). Det vill säga, den verkliga rikedomens är att alltid ha *logos* till hands, att vara talare. Detta gäller inte bara i betydelsen att det talade inte förbrukas när man använder det, istället växer det (410). Det är möjligt att formulera på ett enklare sätt: i den kapitalistiska ekonomins termer, som att förbrukandet ger avkastning; i lingvistiska termer, som att kompetensen växer med performanserna – och det är säkerligen inte en tillfällighet att de båda modellerna kan läggas den ena över den andra. Jag vill här insistera på detta, då det hos Ælius Aristides finns en tematisering, som för första och kanske enda gången explicit relaterat sitt verkliga objekt, *logos*, till ett av de utan tvekan mest ursprungliga problemen för sofistiken: det om varat, inte som samling eller kollektion utan som förbrukning och konsumtion. Sofistiken spelar med tiden mot rummet: vi måste förstå att detta sätter på spel, genom en fruktansvärt exakt analogi, en tolkning av varat (och i och med att jag säger en tolkning ”av varat” erkänner jag att han har vunnit) mot en annan – det vill säga, förbrukning mot ansamling; en tolkning av *logos* mot en annan: *logos dis-court*, *logos* sträcker ut; valet av ett företrädare, *logos* företrädare framför varat (varat tänks i termer av *logos*) eller varats företrädare framför *logos* (*logos* tänks i termer av varat) – och slutligen, valet av en tidslig modell: *la course du dis-cours*¹³, ställt mot nuets närvaro, som slutar med att göra det ek-sisterande¹⁴ till varats herde.

Ett samtida eko av den sofistiska modellen kan anas i ett ”försök till en generell ekonomi” där ”förbrukandet” (”konsumerandet”) av rikedomar, i relation till produktionen, [är] det främsta målet”. Detta eko, som genomkorsas av en utan tvekan ensidig läsning av operationaliseringen av värden som börjar hos Nietzsche och Freud, har möjligen också den sina daterade eller otrevliga sidor. Men Bataille ger oss möjligheten att med stor precision situera motsättningens termer. På den spårande ekonomins sida; saken, ackumulationen, utbytet, donet eller marknaden, det för oss vardagliga. På den generella ekonomins sida; energin, och dess slöseri (solen,

13 Ö.A. ”Dis-court” anspelar genom sin homofoni både på ”kortsagt” och ”tal/uttalande”, medan ”course” genom en homonymi anspelar både på uttalandets ”väg” eller ”bana” likväl som dess ”ärende”.

14 Ö.A. Från Heideggers begrepp *ek-sistenz*.

lyxen, sexet, potlach, donet, offret). Genom att ställa dessa två i relation till varandra, något som alltid innebär att den första triumferar – vi kan inte, sägs det, undvika att ”ge en något otydlig bas för den ‘allmänna ekonomin’; det är att ett förlösande av energi alltid är motsatsen till ett *ting*, men att det blir märkbart först då det ingår i *tingens ordning*, förändrat till ett *ting*.”¹⁵

15 George Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale*, Minuit, 1949, t. I, 89, n.1. Ö.A. citatet är från den svenska översättningen: *Den fördömda delen: samt Begreppet utgift* (Stockholm: Brutus Östlings bokförl. Symposion, 1991) 251–252, n.36.