

Andreas Beck Holm

Perversionens palæontologi

– apropos Barbara Cassin

Den europæiske filosofis tradition opstod i opgøret med sofistikken og definerede sig fra første færd i modsætning til denne. Platon og Aristoteles anså det for deres væsentligste opgave at umuliggøre sofistikken som teoretisk position, og konstruerede i vidt omfang deres tænkning med dette mål for øje. Den europæiske filosofi er altså først og fremmest anti-sofistik. Projektet lykkedes som bekendt: Det blev filosoferne og ikke sofistikerne, der trak sig sejrrikt ud af den konfrontation, hvis etiske og politiske betydning forlænedes dem med en til tider voldsom uforsonlighed. Og eftersom sejrherreerne skriver ikke blot verdens-, men også filosofihistorien, er sofisternes teoriehistoriske rolle siden gået i glemmebogen. I dag forbinder vi dem ikke med sofistikkens, men udelukkende med sofistikerne: uforpligtende drengestreger i filosofiens uskyldige ungdomsar.

Og dog er måske ikke alt dermed sagt. Det giver næsten sig selv, at den europæiske filosofiske tradition ikke kan undgå at være mærket af den kamp, den opstod i. Meget kan således siges om sofistikken allerede på det grundlag, at den er ikke-filosofi. Måske endnu mere kan udledes af ikke blot filosofernes egne tekster, men også af de få dokumenter fra sofisternes egne hænder, der har overlevet bade tidens tand og et permanent fjendtligt intellektuelt klima. Det betyder på den anden side ikke, at rekonstruktionen af sofistikken er nogen nem opgave. Den er tværtimod en vanskelig sammenstykning af spredte fragmenter, der må graves frem af glemslen. Det er dette projekt, der står i centrum for Barbara Cassins arbejde. Hun kalder det selv en 'perversionens palæontologi', fordi sofistikken er at forstå som filosofiens perversion (Cassin 1986: IX-X).

Cassin forsker ved Centre National de Recherches i Paris, og er med sin uddannelsesmæssige baggrund i både filologi og filosofi ualmindeligt godt klædt på til denne teoriehistoriske udgravning. Hun nøjes imidlertid ikke med at re-

konstruere en teoretisk dinosaur. Pointen med hendes arbejde er tværtimod demonstrationen af, hvordan sofistikken udgør en første metafysikkritik, der er særdeles relevant for metafysikkritiske teoridannelser i dag. Og hun trækker tråde fra sofistikken til væsentlige tænkere i det 20. århundrede som Heidegger og Arendt. Ikke mindst i disse sidstnævnte paralleliseringer kan man måske pege på svagheder i Cassins analyser. Dette er en påstand, som jeg skal søge at underbygge i det følgende. I første omgang skal imidlertid her gives en fremstilling af hovedlinjerne i hendes rekonstruktion af sofistikken som en teoretisk antifilosofisk position.

1. Kampen om *logos*

Cassin er naturligvis ikke den første nutidige forfatter, der forsøger at yde sofisternes retfærdighed. Hun mener imidlertid, at tidligere forsøg, fx hos empiristiske tænkere, ikke har forstaaet dem på dens egne betingelser. Den filosofiske mainstream er så dominerende, at rehabiliteringen af sofistikken som oftest har været indskrænket til positive udlægninger af de træk, som Platon i sit forfatterskab fordømte. Det er denne tendens, Cassin bryder med, og netop derfor bliver hendes rekonstruktion interessant for moderne metafysikkritik. For det første fordi den problematiserer filosofiske tankemonstre, som ellers forekommer naturlige og intuitivt evidente. Cassins rekonstruktion demonstrerer fx, hvorledes de fundamentale logiske principper, som Aristoteles fastlægger i *Metafysikken*, ikke er hverken intuitivt evidente eller naturlige, men konstruerede i netop opgøret med sofisternes. For det andet er sofistikken interessant i et moderne perspektiv, fordi spørgsmålet om sproget i høj grad har stået i centrum for de sidste 150 års metafysikkritik, det være sig hos så forskellige tænkere som Nietzsche og Wittgenstein. Og netop sproget, *logos*, er naturligvis også det helt centrale begreb for sofisternes.

Det er derfor også utilstrækkeligt, når man har villet karakterisere filosofien som 'logocentrisme'. Som vi skal se, er den tværtimod kendetegnet ved at være en reduktion af *logos'* mangfoldighed. Og Cassins skelnen mellem filosofi og sofistikk bliver af samme grund en skelnen mellem forskellige *logoi*. Mens sofistikken sætter *logos* i spil på dets egne præmisser, reduceres sproget i filosofien til en formidler af mening. Filosofien er m.a.o. den operation, ved hvilken logikken defineres logisk.

Aristoteles' *Metafysik* får i dette perspektiv sin helt særlige betydning – først og fremmest bog *Gamma*, som Cassin kalder en decideret krigsmaskine mod sofisternes. I samme terminologi taler hun også om det opgør om *logos* mellem på den ene side Platon og Aristoteles og på den anden side sofisternes, der i *Gamma* finder sin afslutning, som "den filosofiske krig" (Cassin 1986: 6).

Det afgørende ved netop denne bog i *Metafysikken* er, at *logos* i formuleringen af kontradiktionsprincippet og det udelukkede tredjes princip defineres som nødvendigvis *menings-fuldt*, dvs. som betydende mening som en *ikke-sproglig* realitet. Aristoteles insisterer m.a.o. på, at *le signifiant*, sproget som tegn, kun får mening i kraft *le signifié*, det betegnede. Det er dette meningskriterium for *logos*, som er det afgørende, ikke sprogets eventuelle reference til en empirisk virkelighed. Aristoteles vender sig således netop mod Parmenides, der identificerede talen med en udsigelse af det værende. Denne opfattelse er for Aristoteles en fatal blindgyde, eftersom den fører til filosofiens sammenbrud i sofistisk. Dette undlod sofisterne naturligvis ikke selv at gøre opmærksom på: Hvis det at tale er at udsige det værende, så er falsk tale principielt umulig.

Aristoteles' pointe er som sagt en anden: At tale er at *betyde* noget, nemlig *essensen* af det, som ordet nævner. Hvorvidt det nævnte eksisterer som ting, dvs. som foreningen af form og stof, er i denne sammenhæng underordnet. Det betyder ikke, at spørgsmålet om *eksistens* er uden betydning for forståelsen af *logos*, men at *tingsligheden* er det: *Essensen er det egentlig eksisterende*. Af samme grund skelner Aristoteles heller ikke mellem de funktioner, som kontradiktionsprincippet og det udelukkede tredjes princip udfylder i deres egenskab af hhv. ontologiske og logiske begreber: Det egentlig værende er logisk, fordi det er tingenes substans. Anderledes formuleret: I Aristoteles' idealistiske perspektiv må tænkningens grundregler være de samme som det værendes, fordi de *er* det værendes! Af samme grund skelner heller ikke Cassin mellem de to perspektiver i sin rekonstruktion af modsætningen mellem filosofi og sofistisk. Som hun selv formulerer sammenhængen: "Det modbevis, der anføres som argument for kontradiktionsprincippet, implicerer måske ikke ligefrem, at verden er struktureret som et sprog, men i hvert fald at det værende er udformet som mening." (Cassin 1997: 14).

Det afgørende er altså, at *logos* kun kan være som betydning. *Logos* er det, *logos* betyder, er den tingenes essens, der er talens mening, og som er entydigt defineret ved først og fremmest kontradiktionsprincippet og det udelukkede tredjes princip. Ligningen kommer således til at hedde: "At betyde noget = at betyde én ting = at betyde essensen af det, som ordet nævner" (Cassin 1995: 333). Den mere eller mindre skjulte pointe med fastslåelsen af dette dogme er, som ovenfor antydet, umuliggørelsen af sofistikkens alternative sprog- og dermed verdensforståelse.

Man må forstå radikaliteten i Aristoteles' definition. I kraft af hans karakteristik af mennesket som et væsen, der har *logos*, rækker den nemlig ud over den rent metafysiske problemstilling: Sofisterne, som ikke vil rette sig efter *Metafysikkens* spilleregler, er ikke blot dårlige tænkere, ikke blot dårlige mennesker, men slet og ret u-mennesker. Denne udstødelse af sofisterne skal faktisk

tages ret bogstaveligt, idet Aristoteles i *Gamma 4* stiller det retoriske spørgsmål, hvorvidt de, der ikke anerkender kontradiktionsprincippet, overhovedet kan siges at adskille sig fra planternes eksistensform. Over for den, der således ikke vil overholde ontologiens spilleregler, bliver overtalelse umulig, og kun fysisk tvang står tilbage. Nærmere kommer den på overfladen så godmodige klassiske metafysik næppe noget sted på egentlige trusler om vold!

Ifølge Cassin bliver filosofien således med Aristoteles til en egentlig *meningscentrisme*. At logikken reduceres til udelukkende at være logisk (dvs. filosofisk) betyder, at non-sens reduceres til simpelthen nonsens. Og med den antropologiske definition af mennesket som et væsen, der besidder *logos*, sættes sofisternes som (i filosofisk forstand) u-logiske uden for menneskeheden.

II. Det skabende sprog

Med det foregående er allerede meget antydnet om sofisternes og den opfattelse af *logos*, som ifølge Cassin ligger til grund for deres anskuelser. Blandt de få fragmenter, der findes overleveret fra deres hånd, er Gorgias' *Traktat om det ikke-værende* et af de mere kendte. Det er udformet i direkte polemik mod Parmenides. Hvor sidstnævnte beviser, at kun væren er, anvender Gorgias de samme præmisses og begreber som udgangspunkt for den modsatte bevisførelse: Der er kun ikke-væren. Sofistikken er altså en *kritisk* diskurs, dvs. den er sekundær i forhold til filosofien og forholder sig *dekonstruerende* til denne. Den er imidlertid også mere end det: Aristoteles' afvisning af den hænger netop sammen med, at fx Gorgias' *Traktat* ikke overholder ontologiens meningscentristiske regler, men hævder *logos* på *logos*' egne betingelser. Sprogets betydning ligger altså ikke uden for det selv, og sproget har ikke andet objekt end sig selv: Sofistikken er *logologi*. Hvad er imidlertid *logos*, når det hverken er mening eller reference? Det er *skabelse*. Sproget skaber så at sige, hvad det nævner.

Denne demiurgiske opfattelse af *logos* finder sit paradigmatiske udtryk i Den skønne Helenes skikkelse. Det fortælles, at Gorgias som ambassador i Athen forbløffede folkeforsamlingen ved den ene dag at bevise, at Den trojanske Krigs årsag, Den skønne Helene, var den mest skyldige af alle kvinder og, den følgende dag, at hun var den mest uskyldige. Begge udlægninger er 'sande' (hvormed kontradiktionsprincippet krænkes eftertrykkeligt!): Helene 'i sig selv' er slet ingenting, dvs. hun er, hvad talen, *logos*, gør hende til. Helene er et produkt af *logos*, hvilket ifølge Cassin gør hende til den sofistiske helteskikkelse per excellence. Imidlertid er Helene netop et paradigme: Den sofistiske pointe er, at enhver natur er en diskursiv frembringelse, dvs. at tingene ikke besidder en forsproglig essens, der giver sproget mening, men at tingene tværtimod er, hvad vi siger om dem. Sofisterne får dermed også deres teorihistoriske betyd-

ning derved, at de som de første afviser ethvert metafysisk naturbegreb, såvel når det gælder menneskets natur som i det hele taget.

Det viser sig derfor også, at hvor sofistikken tilsyneladende var en kritisk, en *sekundær* diskurs, er den ved nærmere eftersyn *primær* i forhold til filosofien. Eller rettere: Sofistikken viser, hvordan filosofien selv er logologisk. Filosofien kan m.a.o. kun være primær *som sofistisk*, og det som historiens bedste eksempel på en sofistisk diskurs: Dens skabelse af metafysikken som det eneste mulige verdensbillede er netop en skabelse i og i kraft af *logos*. Med en helt tredje formulering: Sofistikken viser, hvordan selve reduktionen af *logos* til (filosofisk) logik er en retorisk operation, der ikke selv kan være logisk (filosofisk), men som udnytter *logos'* ressourcer til at fortælle verden: "Den sofistiske diskurs (...) er fuldkommen performativ i Austins betydning af ordet: 'How to do things with words'. Den sofistiske diskurs er demiurgisk, den skaber verden, den får den til at fremtræde." (Cassin 1986: 18). Det er denne forståelse af *logos*, vi i det følgende skal se specificeret.

Med det foregående er grunden lagt til det, som Cassin kalder en 'sofistisk filosofihistorie', nemlig beretningen om, hvordan ontologiens hegemoni i den europæiske tænknings historie ikke er en virkning af dens sandhed, men af *logos*: "... det er som et 'hyklerisk' *logos*, der (...) fremstiller sig (...) som det eneste holdbare *logos*, (...) at den i en quasi-nietzscheansk betydning har mere magt." Forholdet er derfor ikke det, at sofisterne er dårlige mennesker, men at filosofferne er dårlige sofister: "... man vil endda kunne hævde, at alle filosoffer i sidste ende deler sig i to klasser: Pseudo-filosofferne og de virkelige retorikere." (Cassin 1995: 99 og 439). Og forskellen mellem filosofi og sofistikk kommer til at bestå deri, at sofistikken ikke hævder at have sin betydning i en før-sproglig essens: Den er "Et *pseudos*, der erkender sig selv som *pseudos* og ikke giver sig ud for andet (...), en diskurs, der giver afkald på enhver fordring om at være ontologisk adækvat for i stedet at følge sin egen demiurgi" (Cassin 1986: 25). Kort sagt: Sofistikkens *logos* fortæller verden, men gengiver den ikke. Da sofistikken i en periode genopstår i det romerske imperium i århundrederne efter vor tidsregnings begyndelse, udvikler logologien sig derfor også til at blive egentlig litteratur. I en vis forstand kan man således sige, at mens filosofien i den første sofistiks perspektiv er dårlig sofistikk, er den set med den anden sofistiks målestok dårlig litteratur.

Identifikationen af *logos* og *pharmakon*, sprog og lægemiddel, går helt tilbage til Homer og karakteriserer ifølge Cassin netop sofistikkens *logos* for så vidt som det "ikke viser hen til det, der er i filosofisk forstand, men (...) udfrier fra det præsente for at lade begærets objekt eksistere i dets sted." Som det er tilfældet med skriften som *pharmakon* i Platons myte om Theuths gave, er *logos* som 'udfrielse' således 'en synd mod det præsente', dvs. det er temporalt

defineret som det, der ikke kan sammenfattes i ontologiens rene præsens: "det er fra tiden, for så vidt som den aldrig er præsente, at diskursen henter sin kraft." (Cassin 1986: 16). Betydningen af logologiens *logos* ligger altså ikke i dets overensstemmelse med en a-logisk realitet, men tværtimod i dets forskellighed herfra. Eller, mere præcist formuleret, deri at *logos* selv som skabende *gør en forskel*. Sofistikens *logos* er derfor nok så meget et *pharmakon*, fordi det ikke har som funktion at beskrive verden, men at forandre den, at bevæge den fra en ringere til en bedre tilstand. Det er klart, at denne forståelse af *logos* nødvendigvis må være politisk: Det er som retorik, at *logos* kan forandre verden, 'fabrikere verden', ved at bringe samfundets medlemmer til at se tingene på en ny måde og handle i overensstemmelse hermed. Det sofistiske *logos* er m.a.o. essentielt politisk, og det er ifølge Cassin også især på den politiske filosofis område, en vis sofistisk inspiration har overlevet gennem Aristoteles' forfatterskab og opgor med Platon.

Skillelinjen mellem Aristoteles og sofisternes bliver imidlertid også på politikens område spørgsmålet om *telos*. Ifølge filosofien har den politiske retorik altid sin bestemmelse uden for sig selv. Logologien derimod definerer ikke det politiske *logos* ved et *telos*, men ved dets *virkning*, fordi det netop i dens perspektiv er *logos*, der *skaber* politikken såvel som ethvert andet perspektiv på verden. Forskellen mellem Aristoteles' og sofisternes politikopfattelser drejer sig altså i sidste ende om radikaliteten i forståelsen af politikens autonomi. Hos Aristoteles tænkes den stadig inden for rammerne af etikken og dermed i sidste ende den ontologiske metafysiks horisont. Sofisterne forstar derimod politikens autonomi radikalt.

Afvisningen af naturbegrebet skærpes i sofistikkens forståelse af forholdet mellem samfund og natur. Mens sidstnævnte i hele den forsøfistiske tradition (med Heraklit som den afgørende undtagelse) var emnet for tenkningens overvejelser og paradigmet for forståelsen af det menneskelige samfund, foretager sofisternes her en *Umwertung*: *Logos'* demiurgi - det essentielt politiske sprogs skabelse af verden - er det primære, og naturen er således at forstå som samfundets grænse.

Denne opfattelse kommer særlig tydeligt til udtryk i diskussionen af retfærdighedsbegrebet. Sofisterne anerkender fuldt ud Platons og Aristoteles' grundtanke, at retfærdighed er den afgørende samfundsskabende værdi. Naturen er derimod retfærdighedens modsætning: Den, der uden hensyntagen til fællesskabet følger naturens tilskyndelser, opløser ikke blot retfærdigheden, men også hele samfundet. Det gælder derfor om at være retfærdig. Men hvordan bliver man det? Sofistikens svar må nødvendigvis blive, at den er retfærdig, som med sine retoriske evner formår at overbevise samfundets flertal herom. Også retfærdigheden er m.a.o. at forstå ikke som en metafysisk realitet,

der ligger før og er primær i forhold til sproget, men som skabt af *logos*. Dette betyder, at det ikke er muligt at skelne mellem hyklet og ægte retfærdighed: ”Hykleriet (imitationen af retfærdigheden) (...) bliver den politiske dyd par excellence.” (Cassin 1995: 223). At retfærdigheden er den afgørende samfundsskabende værdi betyder altså, at hykleriet er det, der konstituerer samfundet! Derfor er natur og retfærdighed, skønt begrebslige modsætninger, heller ikke uforenelige. Tværtimod: Den lever det gode liv, som *offentligt*, med de andres øjne hvilende på sig, formår at fremstå som *retfærdig*, mens han *privat*, i ly for andres blikke, kan hengive sig til tilfredsstillelsen af sine *naturlige* tilbøjeligheder. At naturen er samfundets grænse betyder altså, at den er offentlighedens, det offentlige rums grænse. Det betyder ikke, at den ikke er skabt af *logos*, men at den er det, der undslipper *logos*.

Cassin kan på denne baggrund karakterisere Protagoras som den direkte forløber for både Machiavelli og Marx. For sidstnævntes vedkommende fordi hele verden i Protagoras’ perspektiv ses som det skabende menneskes værk (Cassin 1995: 262-263). For Machiavellis vedkommende fordi det hos hverken Protagoras eller Machiavelli giver mening at tale om en forskel på hyklet og ægte retfærdighed – kriteriet på retfærdighed er, at den hykles, og der er således identitet mellem *doxa* (mening) og *alétheia* (sandhed), mellem væren og fremtræden, mellem identitet og non-identitet. Anderledes formuleret: Der er ikke sådan noget som den sande og rette politik, men kun den politik, som skabes af *logos*. Samfundet, den af *logos* tilvejebragte konsensus, må endvidere altid være ustabil og midlertidigt. Ét *logos* kan altid overtrumfes af et andet og stærkere, og skønt konsensus er konstituerende for politikken, er *logos*’ aldrig en genskabelse af status quo. Spørgsmålet er altid, *hvilken* og *hvis* konsensus, der skal sætte dagsordenen. Samfund og *stasis* er altså i dette perspektiv *ikke* modsætninger.

III. Sofistikens aktualitet

Det er som sagt på den politiske tænkings område, at en vis inspiration fra sofistikken ifølge Cassin har overlevet. Aristoteles overtager således sofistiske tankegange i sin kritik af Platons politiske filosofi. Cassin peger på tre træk ved sofistikken, der har tjent som inspiration for dette opgør. Hvor Platon ser samfundet som en organisk helhed, fokuserer sofisterne på dets pluralitet. Hvor Platon helt vil udelukke striden fra staten, ser sofisterne konsensus som betvingelse, ikke udryddelse af *stasis* (dvs. borgerkrigen eller, mere generelt, konflikten internt i staten) – og vel at mærke som betvingelse af *stasis* ikke ved en part uden for konflikten, men ved den stærkeste af de stridende. Konsensus bliver dermed en effekt af *stasis* selv. Endelig understreger sofisterne

naturligvis også *logos*' betydning for politikken. På et overordnet plan er det ifølge Cassin et afgørende spørgsmål i diskussionen mellem Platon og Aristoteles, hvorvidt politikken tillægges en selvstændig eksistens. Det mener hun altså, at den gør hos sidstnævnte. Og det er dette forhold, der har muliggjort, at Aristoteles kunne hente inspiration hos sofisterne.

Der er som nævnt snævre grænser for enigheden mellem Aristoteles og sofisterne, også når det gælder forståelsen af politik. Mens Aristoteles betragter retorikken som et *middel* for den rette politik, identificerer sofisterne simpelthen politik med retorik. Denne identifikation kan på sin vis siges at give sig af *logos* selv: På græsk betyder det samme ord således både taler og politiker. Retorik er altså politik, og disse to begrebers forening er netop noget af det nærmeste, man kommer på en definition af sofistikken. På paradoksalt vis er der fuldkommen enighed mellem Platon og sofisterne om, hvad man skal forstå ved sofistisk. Og derfor lader enigheden mellem Aristoteles og sofisterne sig heller ikke udstrække til flere end de nævnte tre områder.

Den overordnede enighed om politik som et irreduktibelt selvstændigt domæne og som konsensus blandt en mangfoldighed af forskellige aktører er langt fra uvæsentlig. Faktisk kan man stille spørgsmålstegn ved, om sofisterne overhovedet kan gå med til en forståelse af samfundet som konsensus, sådan som Cassin hævder, at de gør (Cassin 1995: 163; 1992b: 115). Imidlertid tillader disse to træk ikke blot at fremdrage en væsentlig uoverensstemmelse mellem Platon og Aristoteles, men også at belyse forskelle mellem nutidige forfatterskaber. Cassin bruger således kontrasten mellem de antikke positioner til at forstå forskellene mellem Heideggers og Arendts forfatterskaber.

Hos Heidegger videreføres det syn på politik, som kendetegner ikke blot Platons tænkning, men den væsentligste tendens i den europæiske tradition: Politikken forstås ikke på sine egne betingelser, men på ontologiens. Mens det godes idé hos Platon er det ubetingede, på baggrund af hvilket alt andet, herunder samfund og politik, bliver forståeligt, udfyldes denne funktion i Heideggers forfatterskab af begrebet væren. Politikken frakendes med andre ord en egen logik (Cassin 1992a: 141-145).

En sådan finder man til gengæld hos Arendt, hvor politik forstås som menneskenes 'sam-væren', ikke på baggrund af en monolitisk størrelse som det gode eller væren, men som pluralitet. Arendt henfører selv denne opfattelse til Aristoteles, og Cassin præciserer hendes inspirationskilde yderligere: Det er de sofistiske træk, der overlever i Aristoteles' politikforståelse, som Arendt overtager. I dette perspektiv demonteres således de filosofiske kontrasteringer af *doxa* og *alētheia*, og af det virkelige og det tilsyneladende. Disse og alle andre politiske modsætninger er også for Arendt diskursivt konstruerede, og sproget er dermed, som for sofisterne, konstituerende for politikken (Cassin 1992a: 145-148).

Det er ikke mindst med denne demonstration af, hvorledes kontrasteringen af onto-logi og polito-logi fortsat er relevant, Cassin synliggør sofistikkens fortsatte betydning for kritisk tænkning. Man må imidlertid stille sig det spørgsmål, om bestræbelsen på at finde nutidige paralleller til sofistikken ikke i et vist omfang sker på bekostning af den rette forståelse af sofisternes radikalitet. Tilnærmelsen til Arendts kommunitaristiske forståelsesmodel får som nævnt Cassin til at hævde, at sofisterne skulle være eksponenter for en forståelse af samfundet som konsensus, og af konsensus som funderet på det politiske livs pluralitet. Dertil må man umiddelbart bemærke to ting. *For det første* at det i givet fald ville stille sofisterne i en unødigt udsat position i forhold til den politiske filosofi, for hvilken (den ene eller anden forståelse af) konsensus siden antikken har været et centralt omdrejningspunkt. Der er ikke noget i Cassins øvrige fremstilling af en sofistisk position, der tilsiger, at en sådan skulle implicere forståelsen af samfundet som konsensus – tværtimod. *For det andet* at der synes at bestå et modsætningsforhold mellem denne konsensus-tankegang og forståelsen af *logos*. Den konsensus, som sidstnævnte tilvejebringer, er ikke udtryk for, men undertrykkelse af samfundets pluralitet.

Dette er netop, hvad Platon kritiserer i den sofistiske politik, mest karakteristisk i *Gorgias*: Det demiurgiske *logos* fører til en renlivet magtpolitik, hvor ikke den sande, men den stærkeste diskurs undertrykker alle andre. Ethvert *logos* kan ganske vist overtrumfes af andre og stærkere *logoi*, men dels gør det ikke *logos* mindre repressivt, dels er de svagestes stemmer under alle omstændigheder dem, der aldrig bliver hørt. Denne platoniske kritik fortjener at blive taget alvorligt, fordi problematiseringen af eksempelvis en Thrasymachos' magtkynisme netop ikke (udelukkende) er ontologisk, men tværtimod særdeles politisk motiveret: Når det stærkeste *logos* tromler hen over svagere politiske modstandere, bliver fx en Sokrates henrettet.

Ved at fokusere på Aristoteles' overtagelse af sofistiske tankegange undgår Cassin imidlertid at forholde sig til denne etisk-politiske kritik – i modsætning til Platons er Aristoteles' kritik af sofistikken nemlig logisk. Pointen er naturligvis ikke, at man må give Platon ubetinget ret i hans kritik. Tværtimod ser han ikke et problem i, at den 'sande' diskurs kan være – eller endda bør være – lige så totalitar som sofistikkens. Men Cassin kan siges at reproducere Platons blindhed med omvendt fortegn, idet hun ikke ser, at '*logos*' kan være et ikke mindre totalitært begreb end 'det gode' eller 'væren'.

Man behøver derfor heller ikke følge Platon i konklusionen på hans kritik. Alternativet til den sofistiske forståelse af politik som konsensus blandt en pluralitet af individer er ikke den Leviathan, som Platon konstruerer, men tværtimod den kritiske anvendelse af Cassins forståelse af '*logos*' politiske betydning. Sagt med andre ord: Forståelsen af konsensus som konstrueret i én

diskurs' undertrykkelse af andre med henblik på varetagelsen af specifikke politiske interesser er ikke udgangspunkt for den kritikløse accept af en given konsensus, men for kritikken af dens forudsætninger.

Eksempler behøver man ikke lede længe efter. I det øjeblik, man forstår, at fx 'muslimer', 'indvandrere' og 'Danmark' ikke angiver reelt eksisterende størrelser, men politisk-diskursive konstruktioner, bliver en politisk kritik for alvor mulig. Spørgsmålene angår så ikke længere de problemstillinger om 'integration', 'danskhed' osv., som der måske nok kan samles faktisk konsensus om, men som til gengæld ikke har nogen gyldighed uden for det diskursive system, hvis koordinater defineres af de nævnte konstruktioner. Man må derimod spørge til, hvilke politiske og økonomiske interesser, der profiterer af, at netop denne diskurs skaber konsensus. Eller rettere: Man må stille spørgsmålet om, hvorfor de samfundskræfter, herunder pressen, der bestræber sig på at opretholde og styrke den økonomisk-politiske status quo, i dag anvender netop denne diskursive strategi. Endelig får man mulighed for at genopdage de alternative diskurser om fx 'internationalisme', 'solidaritet' og 'menneskerettigheder', som måske nok har vist sig at være svagere, men bestemt ikke af den grund mindreværdige *logoi*. Og det er ikke kritikken mindst væsentlige aspekt.

Det er indlysende, at Cassins rekonstruktion af sofistikken ikke er den eneste vej til formuleringen af disse kritiske spørgsmål. Lige så klart er det imidlertid, at den kan tjene dette formål, og at det er i denne både teoretiske og praktiske problematisering af konsensus snarere end i tilnærmelsen til Arendt, at sofistikken viser sin fortsatte aktualitet som en radikalt kritisk diskurs.

IV. Konklusion

Det spørgsmål melder sig naturligt, i hvor høj grad Cassins sofistik er konstruktion snarere end rekonstruktion. Det er imidlertid i høj grad en filologisk problemstilling, som det ligger uden for undertegnede kompetencer at have en kvalificeret mening om. Måske er den mest konstruktive udlægning den, at Cassin ud fra det tilgængelige tekstgrundlag konstruerer sofistikken sådan som denne må have taget sig ud for at være den udfordring til filosofien, som Platons og Aristoteles' forfatterskaber vidner om, at den var. Med denne (re)konstruktion bidrager hun til at kaste lys over ikke blot sofisternes, men også Platons, Aristoteles og de konflikter med de førsokratiske tænkere – ikke blot sofisternes, men i særlig grad også Heraklit og Parmenides – der har sat sig afgørende spor i den europæiske tradition.

Barbara Cassins værk er ikke blot en vigtig rekonstruktion af en oprindelig mod-tradition i europæisk tænkning, men også en interessant og væsentlig

demonstration af sofistikkens fortsatte relevans som inspirationskilde for en moderne metafysikkritik, for hvilken spørgsmålet om sproget, om *logos*, ikke er mindre presserende end i antikken. Ét punkt, hvor denne inspiration er særlig væsentlig, springer i øjnene. Således når eksempelvis Derrida først sent i sit forfatterskab til direkte at stille spørgsmålet om metafysikkritikken som politisk diskurs. Det er derimod Cassins fortjeneste klart at demonstrere, hvordan kritikken af den europæiske tradition må være grundlæggende politisk – ikke som hævðelsen af én bestemt politik, men som forsvaret for det politiskes primat over for tænkningen. Og det er ikke noget uvæsentligt notabene til en poststrukturalisme, der alt for ofte har været alt for sen til at reflektere såvel sin egen som filosofiens politiske rolle.

Litteratur

- Cassin, Barbara (1980): *Si Parménide*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Cassin et al. (1986): *Le plaisir de parler*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Cassin & Nancy (1989): *La décision du sens*. Paris: Vrin.
- Cassin, Barbara (1992a): "De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour quelle cité?" i Cassin (red.): *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Cassin, Barbara (1992b): "Aristote et le linguistic turn" i Cassin (red.): *Nos grecs et leurs modernes*. Paris: Éditions du Seuil.
- Cassin, Barbara (1995): *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard.
- Cassin, Barbara (1997): *Aristote et le logos*. Paris: PUF.