

Spahija Kozlić*

RETORIČKI „TRONOŽAC“: SOFISTI, PLATON, ARISTOTEL I SAVREMENA POZICIJA GOVORA

SAŽETAK

Kada je starogrčki sofist i psihagog Gorgija u *Pohvali Heleni* zapisao da je riječ takav moćnik koji nevidljivo izvršava najbožanstvenija djela – zaustavlja strah, uklanja bol, izaziva radost i pojačava saosjećanje, htio ne htio, otvorio je najnapetiji, višemilenijski prijemor o poziciji logosa u retorici i ova diskrepancija traje i danas. Braneći Helenu stavom kako ju je Paris logosom zaveo, Gorgija, ustvari, posredno sugerira kako je logoičko zavođenje gotovo neostvarivo bez žudnje ili erosa. Na tom je tragu i cjelokupna njegova retorika kao umijeće zavođenja govorom.

S druge strane, Platonovim kazivanjem o erosu kao ljubavi spram znanja o idejama, ali i uvjerenjem da je noetička spoznaja transjezičkog karaktera, retorika je smještena u područje mnijenja ili zablude. S treće, pak, koju zastupa peripatetičar iz Stagire, retorika je umijeće mogućeg koje potencira tri dimenzije govora: logos, ethos ili pathos čime je Aristotel govor podijelio na sudski, politički i epideiktički. Namjera je ovog rada da o retorici (pro)govori uprav kroz prizmu ovog filozofskog trojca čije su interpretacije govora aktuelne i danas.

Ključne riječi: logos, eros, retorika, govor, ideologija, moć, argumentacija.

* Doc.dr., Pravni fakultet Univerziteta u Zenici.

UVOD

U vremenu kada sve manje živimo u stvarnosti, a sve više unutar vlastitih predstava o njoj ili, pak, u slikama posredno ili neposredno nametnutim od strane obogotvorenih centara neoliberalnog gramzivog kapitalizma, nije teško složiti se sa procjenama kako je savremeno doba u znaku kulturne implozije, fenomena koji ukazuje na opasnu redukciju znanja i zatvaranje svijeta. O stvarnosti tako znamo samo ono što nam se dopusti da znamo. S druge strane, „politeizam“ vrijednosti putem sugeriranja jednakovrijednosti odluka sve više širi krug olako napuštenih nazora o svijetu, posebno onih koji počivaju na bitno humanističkim tradicijama.

Ako pođemo od toga da čovjek reflektira svijet u mjeri u kojoj ga može obuhvatiti, te da je moć njegovog poimanja u sjeni naprijed izrečenih „reduktora“, onda doista zabrinjava utisak da su danas pojmovi okupirani. Putem takve okupacije oni su i ispražnjeni od značenja i to, prije svega, slobodan sam reći, od strane danas najživljih ideologija – religije i neoliberalnog imperijalizma koji pojmove lišavaju njene kako erotske, tako i logoičke dimenzije. Prva životni svijet puritanski svodi na set zabrana i rituala, a druga ga konzumeristički podređuje profitu.¹⁾

Savremeno doba je, s druge strane, i era govornog cirkusa, karneval prezasićen govorkanjem i logomanijom u kojoj svako polaže pravo na konačno tumačenje pojmova što je Michel Foucault nazvao logofilijskim prividom u kome se mnijenje da je govor suveren, te da je oslobođen različitih vrsta pritisaka, nameće kao valjano. Dakako, on smatra da se iza te prividne ljubavi prema logosu krije, ustvari, jedna posebna vrsta straha, jer se prividni dijalog odvija „kao da su zabrane, barikade, pragovi i granice bili tako raspoređeni da se velikim širenjem govora bar delimično može upravljati tako da se njegovo bogatstvo sa svoje najopasnije strane rastereti i da se njegov kaos organizuje prema oblicima koji mogu da izbegnu ono što se najmanje može kontrolisati. U našem društvu bez sumnje postoji, a verujem i u svim drugim - no prema različitom profilu i naglašavanju - jedna duboka logofobija, vrsta gluvog straha od ovih događaja, od ove mase rečenih stvari, od ovih izjava, od svega što tu može biti nasilno, diskontinuirano, kavgadžijski haotično i opasno, od sveg ovog neprestanog i razuzdanog mrmljanja govora“²⁾.

1) Posljedice ovakvog usmjerenja jesu, kod mladih naprimjer, svojevrsna emotivna nepismenost, nestanak kulture čitanja i lišenost smisla koja je za njih gotovo nesnosna. Dodamo li ovome da je javno mnijenje obogotvoreno zbog konzumerizacije životnog svijeta (u kojoj su profitu podložne duša, crte lica, itd.), te sve prisutniji deficit pažnje, mladi čovjek pribjegava svim raspoloživim sredstvima da bi bio opažen. Provodi se jer se sve manje umije veseliti, živi noću jer ga danju niko ne prepoznaje, a učitelji, potencirajući znanje kao dogmu i ne podstičući kreativno i kritičko mišljenje, u odnosu prema mladima kreću se u rasponu od prisile do zavođenja. O manifestacijama ovakvog karaktera obrazovanja vidjeti zanimljivu studiju: U. Galimberti, *Neugodni gost. Nihilizam i mladi*, Zenica, 2013, preveo Mario Kopic.

2) M. Foucault, *Poredak govora*, u: *1926-1984-2004 Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad, 2005, 50. Radi se o pristupnom govoru na Collège de France 02. decembra 1970. godine.

Ovaj je strah za Foucaulta arheološki zanimljiv (arheološki u izvornom smislu starogrčkog pojma *arche* kao prapočela), pa je logofobija, u vidu prijepora između govora i moći, povijesni fenomen *par excellence*. Radi se, između ostalog, i o već rečenoj okupaciji pojmova ili monopolu govornih toposa u zajednici koji, direktno ili ne, podrazumijevaju forme moći i dominacije. Zato je za njega logofobija bitno paranoja i samonametnuto sljepilo pred moćima logosa samog i ona je, dakle logofobija, primarna karakteristika ideoloških projekata u kojima se nameće razumijevanje drugog kao prijetnje, time i podrazumijevanje logosa kao antipoda dia-logosu.³⁾

Logofobija bi se mogla razumijevati i kao ideološki nus-proizvod koji izaziva da, kritički i svakako, bude predmet savremenih filozofskih rasprava, posebice logičkih, ontoloških, epistemološko-gnoseoloških, filozofsko-lingvističkih i retoričkih. Cilj ovakvih interpretativnih analiza bio bi traganje za uzrocima, formama i reperkusijama nadziranja, odnosno već izrečene okupacije i semantičke redukcije logosa u najširem smislu. Ovakve redukcije ili „procedure isključenja“ (Foucault) strukturalno su utkane u mrežama društvene interakcije koje se vazda iznova (re)formiraju. I ovdje je, decidan je Foucault, nosilac logofobije sam logos i to, što je dakako posebno zanimljivo, ali i očekivano, u različitim vidovima važećeg kulturološkog svjetonazora. Naravno, govor ipak (bez obzira na njegove forme) na fenomenološkoj ravni jest horizont mogućih interpretacija svijeta i nikakve redukcije i pražnjenje značenja ne mogu do kraja poništiti njegov izvorni smisao kao raz-govora.

Govor je, povijest o tome svjedoči, statusno nekada „suveren“, a nekada zarobljen u mrežama ideologije. To je zbog toga što se on vazda naslanja na kulturološke sedimente, zatečene strukture, vlastite aksiološke stavove koji su posljedica bivstvovanja u tradiciji i socijalnu poziciju na koju utiču brojni društveni faktori. Tamo gdje je logos *ancilla ideologia* tu je i ono spasonosno, jer je govor ipak do kraja neukrotiv i bitno buntovan, revolucionaran i pustolovan. „Mora se, u svakom slučaju, podvući bar jedna stvar: na taj način shvaćena analiza govora ne razotkriva univerzalnost jednog smisla, ona obelodanjuje igru nametnute oskudice, uz fundamentalnu moć afirmacije. Oskudica i potvrđivanje, najzad oskudica afirmacije, a nikako kontinuirana velikodušnost smisla, nikako monarhija značenjskog.“⁴⁾

3) U sjajnoj raspravi pod naslovom *Hölderlin i suština poezije* njemački filozof Martin Heidegger, pozivajući se na Hölderlinove iskaze o poeziji (posebno drugi i treći: „Zato je čovjeku dato najopasnije od svih dobara – jezik... da njime daje svjedočanstvo o onom šta on, čovek, jeste...“ i „Čovek je mnogo iskusio. Mnoge nebesnike nazvao, Otkad jesmo razgovor i možemo čuti jedni druge.“), promišlja jezik i govor kao nevinu igru, ali i kao veliku opasnost. Govor opasnim postaje u momentu nedostatka slušanja Drugog kao pretpostavke bilo kojeg dia-logosa, odnosno raz-govora. On je „opasnost nad opasnostima, jer pre svega stvara mogućnost za opasnost“. Ipak, „mi, ljudi, jesmo razgovor. Čovekovo biće utemeljava se u jeziku; ali jezik se istinski događa tek u razgovoru“. U ovom spisu nam Heidegger, kroz Hölderlinove stihove, sugerira kako je u savremenom dobu potrebno, na neki način, pomjeriti granice moći slušanja kako bi jezik više bio sporazumijevanje a manje opasnost. Vidjeti: M. Heidegger, *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982, preveo Božidar Zec.

4) M. Foucault, *Poredak govora*, u: 1926-1984-2004 Hrestomatija, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad, 2005, 55-56.

Ipak, opasno bi bilo ideologičnost govora svoditi na benignu pojavu koju ćemo samo deklarativno poistovjetiti sa povijesnim siromaštvom duha, jer se ideologije zanimaju, kako to zapisa Sloterdijk, „za jezik s one strane govora“. Misleći pri tome na monolatrijsku, odnosno religijsku žudnju za rigidnim svodenjem jezika na jednoznačenjsku dimenziju koja je suprotna biti jezika, Sloterdijk tvrdi da se „najstariji i najtrajni primjeri postupanja, kojim se želi iz post-adamitske pozicije omogućiti povratak u ljudima nemoguć jedno-vrijednosni jezik, pojavljuju u prorocima ranih monoteizama. To ne čudi budući da proroci po onom što tvrde izražavaju samo Božje viđenje svijeta a ne svoje osobno mnijenje“⁵⁾.

1. Starogrčko razumijevanje govora u svjetlu sofista, Platona i Aristotela

Vratimo li se grčkom svjetonazornom krugu, tamo je evidentna neraskidivost kolokvijalnog, književnog i filozofskog govornog umijeća (st.gr. ῥητορικὴ τέχνη) no, i pored toga, više je nego prisutna napetost između izvornog zahtjeva govora i njegove društvene pozicije i uloge. Zahtjev koji se postavlja pred govornik u vezi je sa stvaranjem svijeta i njegovom govornom i umjetničkom slikom. Naime, kada je Zevs stvorio svijet skupio je bogove da ga vide kako bi dali svoj sud o njemu, ali su oni, nakon prvobitnog divljenja, bili saglasni s tim da ga, kako bi bio savršen, neko treba opjevati. S tim ciljem stvorene su Muze⁶⁾ (prema Hesiodu⁷⁾ kćerke Zevsa i Mnemozine, boginje pamćenja), a one su boginje poezije, umjetnosti i nauke.⁸⁾

Time se želi reći da svijet postaje u konačnici onim što jest tek putem jezika i govora kojim bezoblični kaos (st.gr. χάος: praznina, neomeđenost) postaje kosmos (st.gr. κόσμος: red, nakit, svemir). Djela Muza su pretpostavka bilo kojeg razumijevanja i sporazumijevanja, jer se izvan stvaralačkih riječi ništa ne može iskazati o svijetu. Onaj koji putem poezije i muzike oslikava svijet je prema Homeru⁹⁾ potaknut bogom¹⁰⁾, a mišljenjem koje je prisutno u izvornom značenju riječi Μοῦσα nastoji se razumijevati svijet, pa je otud međusobna upućenost

5) P. Sloterdijk, *Božja revnost*, Missing link, Zenica, 2013, prevela Nadežda Čaćinović, 148. Zato, kaže dalje on, „proročanska riječ počinje intervencionistički a završava apsolutistički: proturječi onome što određeni ljudi u određenoj situaciji rade i govore – a toj riječi ništa ne može proturječiti budući da želi dolaziti iz sfere gdje nema refleksije i drugoga mišljenja“ (kurziv S.K.).

6) Starogrčki termin Μοῦσαι većina interpretatora izvodi iz pojmova μὴνθια i μόνθια koji više manje znače „ona koja misli“, odnosno „ona koja je duhovno uzbuđena“. Vidjeti npr. S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, II izdanje, Zagreb, 1910.

7) Vidjeti: Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005, preveo Branimir Glavičić.

8) Prema Pauzaniji postoje dva naraštaja Muza, prve su kćeri Urana i Geje, a druge Zeusa i Mnemozine. Prema njemu, tri su izvorne Muze: Aoida (pjesma, glas), Meleta (vježba, prilika) i Mnema (sjećanje, pamćenje), a kasnije je pridodata i četvrta koja se zvala Arha (arhe)

9) Ovakvi se stavovi najjasnije vide u njegovoj Odiseji: „Bogovi zaista čoveku svakom ne daju dâr'e umilne svoje, ni duha ni lika, ni govora tečna.“ (Odiseja, VIII 166-175).

10) Na ovom je tragu i Hölderlin kada pjeva da su znaci „odvajkada jezik bogova“, te da je misija pjesnika hvatanje tih znakova, odnosno autohtono imenovanje ili ojezikovanje stvari. Vidjeti: M. Heidegger, *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982, preveo Božidar Zec.

mišljenja, jezika i svijeta u središtu povijesnog događanja. Međutim, prvobitna neupitnost mitološkog govora homerovske provenijencije kasnije biva poljuljana. Uočava se, naime, da riječi nužno ne iskazuju ono što jest, preciznije – svaki govor nije istinit i nije nužno prihvatljiv za sa-govornika. O tome svjedoči i Hesiod kada obznanjuje da Muze, pored noćnih čudesnih pjesama kojima slave bogove, pored istine (ἀλήθεια) kazivaju i laži (ψεύδεα)¹¹.

Prve filozofije koje nastaju na tlu Stare Grčke dodatno dovode u pitanje mitološke predodžbe, pa i jezik kojim se one izriču. Odnos između istine i jezika posebno je radikaliziran kod Pitagore koji tvrdi da su brojevi, ustvari, počela svekolikih bića i sve što jeste neka je vrsta oponašanja neupitnosti brojeva i odnosa između njih. Kao što je poznato, pitagorejska škola je znatno uticala na Platona koji u svom opusu manje-više sugerira da je smisao noetičkog broj (ἀριθμός), a ne riječ (ὄνομα). Ne čudi, zato, ni Platonova dijabolizacija govora koja se posebno vidi u djelima *Protagora*, *Gorgija* i *Fedar*. S jedne strane retorika se svodi na puko praktično znanje koje je neka vrsta magične očaranosti a, s druge, ona je eristika kao laskanje i mnijenje zasnovano na neznanju slušalaca, tj. retorika kao umijeće govora nipošto nije znanje (ἐπιστήμη).

Ovi su stavovi čini se najjasnije izloženi u *Gorgiji* i *Eutidemu* gdje se retorika prema Platonu oslanja na laskanje (κολακεία) i ona je takvo umijeće koje počiva primarno na neznanju auditorija i cilj joj je izvođenje vjerovatnih, a ne općenitih zaključaka. Evo inserta: „Sokrat: Što se tiče ostalih vještina, govornik i retorika imaju nesumnjivo isto preimućstvo; retorika ne mora znati kako stvari stoje; za nju je dovoljno da raspoláže izvesnim postupkom ubeđivanja, koji je ona pro-našla, pa da na osnovu toga kod neznalica izgleda da govornik zna više nego poznavaoici stvari.“¹²

Slijedeći ovakve stavove, Platon kritikuje svako ono umijeće koje ne teži istini. U *Gorgiji* on izlaže istinsku vještinu, suprotstavljajući je sofistickom svodenju na iskustvo i rutinu tako što pravi bitnu razliku između vjerovanja i znanja, uvjerljivosti i spoznaje, pitajući se da li je vještina govorništva utemeljena na istini i znanju ili se radi samo o prividnoj vještini. Retorika za njega zato nije istinska vještina, ona je utemeljiteljica uvjerljivog, nikako naučnog mišljenja; ona je isključivo umijeće uvjeravanja zasnovano u prvom redu na rutini s osnovnim ciljem da neuku masu uvjeri u pravednost ili istinitost bez obzira na pravu narav stvari.

S druge strane, on u *Fedru* nastoji odgovoriti na pitanje na čemu se treba zasnivati govorništvo da bi ono bilo ispravno umijeće, odgovarajući da govornik,

11) Vidjeti: Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005, preveo Branimir Glavičić. Ovdje treba imati na umu da se Hesiod preko rasprave o Muzama želi razračunati sa Homerom o čemu govori i legenda o takmičenju ova dva pjesnika. U *Teogoniji* Hesiod posebno podvlači vezu Muza i Apolona: „Od Muza i dalekostrelnog Apolona doista pevači potiču ljudi na zemlji, k'o i kitarasi, a od Diva vladari. Koga zavole Muze srećan je taj, beseda slatka iz usta navek mu teče.“ (Teogonija, 80-103), preveo Marko Višić.

12) Platon, *Gorgija, u: Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968., preveli Mirjana Drašković i Albin Vilhar, 92.

koji pretendira na istinitost svojih navoda, treba početi od istinskog poznavanja i završiti sa uvjeravanjem sagovornika u istinitost rečenog, jer ako se govor zasniva na mnijenju on je privid tako da je vješt govornik „onaj ko ne poznaje istinu nego lovi samo mnenja“.¹³⁾

To je svakako razlog zbog čega se on često ruga sofisticiranim govornicima koji ne žele proučavati šta je uistinu pravedno, dobro ili lijepo, već nastoje ubijediti masu u nešto, bez obzira na stanje stvari. Evo primjera: „Tisiju i Gorgiju ostavićemo da spavaju; oni su uvideli da ono što liči na istinu treba ceniti više nego istinu i snagom svojih beseda čine da se maleno pojavljuje kao veliko, a veliko kao maleno, onom što je novo daju obeležje starinskoga a suprotnom obeležje novoga, i iznašli zbijenost govora i beskonačne dužine izvođenja o svakom predmetu.“¹⁴⁾

Ako je moguće neistinit govor, to jest nametanje nebića kao bića, odnosno ako govorimo o logosu koji navodi na zabludu, pitanje o rascjepu između mišljenja i govora se samo po sebi nameće i sa takvom diskrepancijom je Platon imao silnih problema, jer je on, htio ne htio, svojim filozofskim konceptom sugerirao da govor (za razliku od mišljenja), kao puko tjelesno izricanje mišljevina, pripada nižoj vrijednosnoj razini. Otud i njegovo nepovjerenje spram poezije kao osjetilnog fenomena.¹⁵⁾ Fenomenalno je sjena istine, time je po svojoj biti predmet vjerovanja (πίστις) i nagađanja (εἰκασία). Umjetnost zato, prema Platonu, ne može ništa znati o istini, ona je tek oponašanje (μίμησις) i to oponašanje fenomenalnog. Zato umjetnik ne oponaša ono što uistinu jest, nego pojavno, a budući da je i ono samo već oponašanje, umjetnost je, kao oponašanje fenomenalnog, naprosto μίμημα μιμήματος. Ona ne samo da nas poput mita (μῦθος) ne može približiti pravoj istini, nego nas od nje još i odvodi.

Ne čudi, onda, Platonovo dijaboliziranje umijeća govorenja i retorika je žrtva njegove kritike fenomenalnog svijeta. To je zato što on zahtijeva da osnovni kriterij u ocjeni bilo kojeg govora mora biti istinitost onoga što se govorom nastoji reći. Identično je i kod pisanog govora. Jedanput napisana, svaka riječ u pisanom govoru sokratovski „tumara“, jednako ka onima koji je ne razumiju, kao i ka onima kojima nije namijenjena.

Istina se zato ne da govorom iskazati, nego isključivo u duši spoznati. To je stoga što u spoznavanju postoji pet stepenica: prva je ime (ὄνομα), druga definicija (λόγος), treća slika (εἶδωλον), četvrta znanje (ἐπιστήμη) i peta istinski bitak,

13) Platon, *Fedar*, u: *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1985. (preveo Miloš N. Đurić), 158-159.

14) *Ibid.*, 165.

15) „Isto tako i Muza sama najpre pesnike zadiše božanskim zanosom, a time što ti zadahnuti opet ulivaju zanos u druge stvara se ceo lanac. Jer svi dobri epski pesnici sve te svoje lepe pesme ne pevaju svojom umešnošću nego u stanju zadahnuća i zanosu. To važi i za dobre lirske pesnike: kao što oni koji su pali u koribantski zanos ne igraju svoje mahnike igre pri razumu, baš tako i lirske pesnici ne pevaju svoje lepe pesme u svetlosti ratzuma, nego ih, kad su se predali moći harmonije i ritma, obuzima bahantska mahnitost i bahantski zanos.“ Platon, *Ijon*, u: *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1985. (preveo Miloš N. Đurić), 11.

odnosno ideja (τό ὄν, ὃ ἀληθής ἐστιν). S obzirom na to da prva četiri stepena stvari samo oslikavaju riječima, proizilazi da se ono što je samo umom dohvatljivo ne smije povjeriti bilo kakvom nepouzdanom sredstvu – bilo izrečenom ili zapisanom govoru, jer su ona prema Platonu samo „struje zraka“ koje stoje spram onog noetičkog kao bezjezičkog.

Ipak, u djelu *Fedar* Platon, stavljajući svoje riječi u usta Sokratu, ipak pravi podjelu govora na istinit i lažan, odnosno dijeli retoriku na dijalektičku i sofističku. Tamo se vidi da je dijalektika put dolaska do istinske spoznaje naspram privida koji izaziva retorika, jer se putem dijalektike može pronaći nadahnuće za sagledavanje retorike kao umijeća. „Da su slatkoreki Adrast ili Perikle čuli za ona prelepa besednička sredstva što ih baš sad razmatrasmo, za brahiologije (pretjerana redukcija pri kojoj nastaju jezički neprihvatljive forme, op. aut) i ikonologije i sve ono drugo što smo razmotrili i rekli da još treba ogledati na svjetlosti, bi li oni srdito, kao ja i ti, iz grubosti kazali koju neučtivu reč protiv ljudi koji su ono napisali i uče kao uputstvo u besedništvo, ili bi nas, kao pametniji od nas, obojicu ukorili...“¹⁶⁾

Iz tog razloga Manuel Maria Carrilho čitajući Platona tvrdi kako je lažna „ona retorika koja pokazuje znanje koje ne posjeduje, a prava je ona retorika koja *de facto* poznaje ono što pokazuje“¹⁷⁾. Prema njemu, radi se o odnosu između dva divergentna ustrojstva – sofističkog, tj. retoričkog, koji počiva na učinku i dijalektičkog u čijem je središtu utemeljenost putem koje se sama retorika može uputiti na ispravni postupak. U svom opusu Platon se posljednji put osvrće na retoriku u djelima *Teetet* i *Fileb* u kojima još jedanput sugerira da retorika u konačnici ipak nema bitnog uticaja na znanje. Diskrepancija između dijalektike i retorike, koju otvara Platon, kasnije će se manifestirati u vidu nepomirljivosti perenalnog i imanentnog tumačenja govora – prvi je uvjeren u apsolutno valjan logos putem kojeg je moguća konačna spoznaja istine, a drugi tendira ka dia-logosu kao sučeljavanju kojim se svijet ostavlja otvorenim.

Ipak, govor nije po naravi (φύσει), nego po dogovoru (θέσει), slijedeći sofiste ustvrdit će Aristotel u svojoj *Retorici*, jer je ona fundament za razumijevanje onoga što nije svodivo na apodiktčne izričaje, nego na kontingentne; ona se bavi svime onim što potpada pod argumentaciju, a pri tome ne pripada ni mitu ni nauci.¹⁸⁾

16) Platon, *Fedar*, u: Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1985. (preveo Miloš N. Đurić), 167.

17) M. Meyer, M. Maria Carrilho, B. Timmermans, *Povijest retorike od Grka do naših dana*, Disput, Zagreb, 2008, 27.

18) U njegovom filozofskom sistemu, odnosno trihonomnoj podjeli znanja, ne slučajno, svaka je duhovna djelatnost ili teorijska (θεωρητική) ili praktička (πρακτική) ili poietička (ποιητική) („Zbog toga, ako je svako razumijeće ili činidbeno ili tvorbno ili motriteljsko, naravoslavlje će biti neka motriteljska znanost...“, *Metafizika*, VI 1: 1025 b 25, preveo Tomislav Ladan, Zagreb, 1985); a logika je kao propedeutika ili organon nešto drugo. Da bi se, naime, neko mogao baviti filozofijom, mora najprije dobro proučiti zakonitosti mišljenja. („Stoga je bjelodano kako je zadaća filozofa, i onoga koji istražuje o cjelokupnom bivstvu, kako je po naravi, da proučava i počela samog zaključivanja.“ *Ibid.*, IV 3: 1005 b 5).

O tome svjedoči i njegova definicija retorike, ona je „deo dijalektike i njena slika, jer ni jedna ni druga nije nauka koja se bavi određenim predmetom, o tome kakva je njegova narav, već su radije veštine kojima se koristimo prilikom iznalaženja argumenata“ (Retorika, I 1356a)¹⁹⁾. Iz toga proizilazi da je govor po do-govoru (θέσει), a ne od prirode (φύσει) i takvo što prije Aristotela tvrdi Sirakužanin i Empedoklov učenik Koraks i sofisti, posebno Tisija, Gorgija i Protagora. Koraks je ustanovio prvi priručnik o govorničkoj vještini koji je nazvao *Vještine* (Τέχναι) i dao prvu definiciju retorike. Prema njegovom učenju, retorička vještina je sredstvo uvjeravanja riječima (ρητορική πειθος δημιουργός διά λόγων) i ona je usmjerena ka obesnaživanju istine razlozima vjerovatnoće.

I njegov učenik Tisija je napisao slično uputstvo usavršavajući umijeće obesnaživanja istine, te praveći razradu umijeća govora u kojima je vjerovatnost nužni instrument retorike²⁰⁾. Gorgija iz Leontine (oko 485. – oko 380. godine p.n.e.), predstavnik starije sofistike, pisac *Vještina*, rodonačelnik retorike i utemeljitelj prve škole govorničtva 431. godine p.n.e., retoriku upravo definira kao umijeće ubjeđivanja koje stvara vjerovanja o tome šta je pravedno, a šta nepravedno. Njemu dugujemo i pojam *psihagogije* koji se odnosi na dobrog retora kao onoga koji vodi ljudske duše.²¹⁾

Prema Gorgiji govor posjeduje snagu da ublaži bol, okonča strah, potakne sažaljenje ili da unese veselje. Zato Helena ne snosi krivicu zbog odlaska sa Parisom, kriv je onaj koji je njenu dušu nagovorio ili opčinio. Važno je zato istaći kako ljudskim djelovanjem ne upravlja istina nego mnijenje, pa je kod Gorgije temelj retorike uvjeravanje, odnosno ona polazi od mogućnosti jezika da prikaže zbilju i time pridobije slušaoca. Ipak, ovakav stav nije ni blizu eristicima (eristika – st.gr. ἐριστική), onima koji laskaju i ciljeve podređuju sredstvima o čemu svjedoči i razgovor između Sokrata i Menona: „SOKRAT: Ili, kao ovi sofisti (eristici, op.aut.) koji se jedini izdaju kao takvi, da li ti izgleda da su oni učitelji vrline? MENON: Čuj me, Sokrate, što ja najviše volim kod Gorgije jeste to da od njega nikad nećeš čuti takvo obećanje: Naprotiv, on ismeva one koji takvo što obećavaju; on misli da je njihov zadatak u tome da formiraju govornike“ (Platon, *Menon*, 95 C).

19) Aristotel, *Retorika*, Plato, Beograd, 2000., preveo dr Marko Višić.

20) Euen (grčki Εὐηνός Eúēnos ili Εὐηνός, Euēnós) sa ostrva Para, sofist i pjesnik, također je napisao djelo *Vještine* ustanovljavajući retorička pravila. Očuvano je nekoliko fragmenata njegove poezije, većinom u elegijskom distihu i didaktičkog značaja. Vidjeti: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=18565> (02.01.2014.)

21) Govoreći o zavodjenju duša Gorgija kao primjer uzima Homerove epove *Ilijada* i *Odiseja*. U njima se govori o legendarnom Trojanskom ratu u kojem glavnu riječ imaju Paris i Helena. Prema tvrdnji Gorgije, koju izriče u *Pohvali Heleni*, Helena nije kriva zato što je sa Parisom otišla u Troju. Ona je to uradila iz jednog od četiri moguća razloga: po sudbini, zato što je bila oteta, zato što je bila govorom zavedena i zbog neodoljive moći erosa. Većina interpretatora smatra da je Helena logosom začarana, jer je govor veliki vlastodržac, koji najmanjim i najneupadljivijim organom postiže najčudesnija djela. Pored *Pohvale Heleni* biografi i interpretatori još spominju i *Pohvalu Eliđanima*, *Nadgrobnici*, *Pitijski* i *Olimpijski govor*, te *Odbranu Palamedovu*. Vidjeti: Hermann Diels (ur.), *Pred Sokratovci*: fragmenti I-II, 1983., Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976, 196.

Ovdje se vidi kako Gorgija eristicima prigovara na govornim postupcima, oduzima im pravo tumačenja vrline, ali i daje zadaću da poučavaju u retorici. Da je to tako potvrđuje i njegova podjela govora na sudski (γένος δικανικόν) i filozofski (γένος φιλοσοφία) koju izriče u *Vještinama* te, razmatrajući retoričke figure, smatra da je antiteza (ἀντίθεσις) kao drugo-govor posebno pogodna za govorničko umijeće, jer je ubjeđivanje (kao aktivna pozicija kojom se istovremeno brani vlastita i opovrgava pozicija sagovornika) „glavni zadatak govorništva“ (Platon, *Gorgija*, 453 B).

Jedan od najvažnijih elemenata antiteze, time i moći uvjeravanja, jest prava mjera ili pogodan čas, odnosno *kairos* (καιρός)²²⁾. Ovaj pojam, koji se veže za Pitagorino razumijevanja brojčanog sklada, kod Gorgije predstavlja najbitniju tačku koja veže ciljeve govornika sa vremenom, prostorom i auditorijem kako bi se stvorio prikladan govor. Iz rečenog se doista opravdava već naznačeno Gorgijino neslaganje da ga se zove sofistom u njegovom negativnom značenju, ili eristikom, jer „proglašavajući riječ „velikim moćnikom“ (dynastes megas) insistiraće na retorici čija se snaga osniva na psihagogiji, tj. u umijeću vođenja duše“²³⁾.

Antisofistički stavovi nisu rijetkost u povijesti filozofije i oni se obično svode na poistovjećivanje starije i mlađe sofistike, odnosno retorike i eristike, što se jasno vidi u većem dijelu Platonovih dijaloga. Međutim, uprkos manje-više prisutnom koketiranju Gorgije sa erističkom dimenzijom govora, njegovo priznanje da se retorika s jedne strane treba zasnivati na znanju i, s druge, da govornik ne smije umijeće iskoristiti s ciljem izazivanja zla, nedvosmisleno upućuje na zaključak da govornik treba posjedovati znanje o pravednosti ili barem vjerovati u njenu ostvarivost. „Ako slušaocima i ne podastire pravo znanje o tome šta je pravedno, a šta nepravedno, nego samo vjerovanje, razlozi možda leže u receptivnoj nedovoljnosti, neukosti slušalaca ili, pak, u kratkoći vremena“²⁴⁾, zbog čega i jeste bitna dimenzija *kairosa*.

Za razliku od Gorgije, čija bi se retorika mogla svesti na moć uvjeravanja u pogodnom trenutku uz obilato korištenje kićenosti i pjesničkih figura, svakako je vrijedno spomenuti govornika Lisiju, jednog od najpoznatijih logografa (λογογράφος) ili pisaca sudskih govora²⁵⁾, jer on nastoji putem govorničkog

22) Kairos (καιρός) je u starogrčkoj mitologiji Zevsov sin i bog sretnog trenutka. Naspram Kronosa (Κρόνος), Uranovog sina i najmlađeg titana, koji simbolizira vrijeme, odnosno kvantitet, Kairos (kao antiteza Kronosu) predstavlja kvalitet.

23) Ž. Škuljević, *Ogledi iz grčke filozofije*, Minex, Zenica, 2003, 57.

24) *Ibid.*, 59.

25) Kako bi što bolje nastupili na sudu, a nisu vični govorima, Atinjani, posebno oni imućniji, imali su običaj otići kod logografa kako bi im oni sastavili govor koji bi oni naučili napamet i izložili sucima. Oni sami se nisu pojavljivali na sudu jer tada nije postojala funkcija advokata u današnjem smislu. Skoro da nije postojao Atinjanin koji bar jedanput u životu nije bio tužilac, tuženi, sudija ili svjedok. Stranka koja izlazi pred sud imala je jedan jedini mehanizam uticaja na sudije a to je govor od čije ubjedljivosti zavisi i odluka suda. Lisija je rođen oko 446. godine p.n.e u Atini, a retorici ga je podučavao Tisija. Za života je sastavio oko dvije stotine govora. Pored Tisije, najpoznatiji logografi su Antifont, Prodik i Demosten.

umijeća sudije dovesti u povoljno stanje za govornika što se postiže karakterom onoga ko govori i raspoloženjem koje se postiže kod sudija čime je Lisija potencirao moralne metode oratorske vještine. Želeći postići zadati cilj govornik treba obratiti posebnu pažnju na stil, odnosno na ekspresiju, dikciju i deklamaciju. Za razliku od Gorgije, Lisija potencira prirodnost stila, jasnoću i sažetost izlaganja.

Platonova marginalizacija retorike, nakon prvobitnog Aristotelovog slaganja koje je izrečeno u izgubljenom spisu *Gril ili O retorici*²⁶⁾, izazvala je kasnije kod ovog peripatetičara iz Stagire snažno protivljenje koje će rezultirati utemeljenjem posebne filozofske discipline koja se zove retorika i koja spada u stvaralačka ili poietička znanja. Budući da je bitak mnogostruk, te da je kontingentnost jedna od njegovih bitnih manifestacija, bilo je gotovo logično da će se Aristotel u pisanju *Retorike* najviše pozivati na tradiciju starogrčke sofistike. Međutim, takvo je pozivanje kod njega s onu stranu bilo kakvog nekritičkog apologiranja i usmjerenje ka reafirmaciji dia-logosa. To je postalo očito još u *Metafizici* u kojoj se vidi zahtjev za razgraničenjem onoga što je prema nužnosti od stvari koje su prema mogućnosti, jer je retoričko umijeće argumentacijske prirode pred kojeg se ne postavlja zahtjev apodiktčnosti, nego ono služi najširem prostoru argumentacije i ona ne pripada ni mitu ni znanju u užem smislu.²⁷⁾

Retorika je u bliskom „srodstvu“ sa dijalektikom, jer se obje „tiču onoga čija je spoznaja donekle zajednička svim ljudima, a što ne pripada ni jednoj određenoj nauci“ (*Retorika*, 1354 a). Uprkos tome, retoričko umijeće se od dijalektičkog razlikuje po tome što se ono ne „odnosi ni na jedan poseban rod predmeta, već se, kao i dijalektika (odnosi na sve oblasti)“ (*Ibid.*, 1355 b). Njen osnovni zadatak nije u uvjeravanju, nego u iznalaženju uvjerljivog u bilo kojem slučaju; ona iznalaži i ono što je stvarno uvjerljivo i ono prividno takvo, jednako onako kao što

26) Radi se o spisu iz Aristotelovog egzoteričkog opusa ili opusa namijenjenog širem krugu obrazovanih čitalaca pored kojeg se nalaze i *Eudem ili O duši*, *O pravičnosti* i *Opomene (Protreptik)*. Spis *Gril* je pisan po uzoru na Platonovog *Gorgiju*, *Eudem* podsjeća na *Fedona*, a *O pravičnosti* na *Državu*.

Pored egzoterički spisa, postoje još hiponematički (kritički izvodi iz naučnih spisa) i sinagogički spisi (prirodnjačko, književno-istorijsko, političko-istorijsko, antikvarno i drugo gradivo), te ezoterički spisi ili spisi za uži krug filozofski najobrazovanijih.

Vidjeti: M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976, 377.

27) Kod Aristotela je vidljivo da, zavisno od cilja koji se želi postići, postoje četiri vrste argumentacije. Prva je naučna i u okviru nje silogizam je sastavljen od premisa koje su istinite; druga je dijalektička i temelji se na silogizmu sa mogućim premisama; treću čine eristički silogizmi koji počivaju na mogućim premisama koje to, u stvari, nisu i koje rezultiraju lažnim zaključcima, dok je četvrta argumentacija retorička i ona počiva na dva specifična postupka – entimemu i primjeru.

dijalektika otkriva istinski i prividni silogizam.²⁸⁾ Razlika je u tome što u retorici govornik može biti i onaj koji se služi valjanim argumentima kao i onaj koji djeluje prema namjeri s tim da je erističko djelovanje samo ono koje je potaknuto isključivo namjerom.

S tim u vezi Aristotel izdvaja tri vrste pitanja koja trebaju dominirati u umijeću govora: da li nešto jest, da li može i ne biti, te da li može biti i nešto drugo. Time se razlikuje od dijalektike, jer ona teži univerzalizaciji, ali i od poetike koja se isključivo bavi onim što nije, ali bi, u granicama vjerovatnog, moglo biti. Retorika je, iz vizure Aristotela, proučavanje i provođenje argumentacije u bilo kojoj konkretnoj komunikaciji između ljudi. Ona se može činiti neutralna „jednako udaljenim od negativnih implikacija koje joj je imputirao Platon kao i od pozitivnih učinaka što su joj ih pripisivali sofisti“⁽²⁹⁾.

S namjerom cjelovitog sagledavanja govora Aristotel smatra da je pri njegovom definiranju važno govor sagledati prije svega iz perspektive onoga ko govori, šta se pri tome iznosi, te kome je govor primarno upućen, odnosno da li se u njemu potencira dimenzija ethosa (ἔθος), logosa (λόγος) ili pathosa (πάθος). Ovakav je pristup Aristotela doveo do podjele govorničkih vrsta na političke (γένος συμβουλευτικόν) kojima bi trebala biti analogna etička dimenzija, sudske (γένος δικανικόν) koji trebaju insistirati na utvrđivanju istine i pravednosti, te epideiktčke (γένος ἐπιδεικτικόν), odnosno ceremonijalne koji izazivaju emocije kod auditorija. „Što se pak tiče metodâ uveravanja koje se postižu govorom, one su trovsne: jedna se vrsta postiže karakterom govornika, druga raspoloženjem u koje se dovodi slušalac, a treća samim govorom, ukoliko se nešto dokazuje ili se čini da nešto dokazuje.“ (*Retorika*, 1356 a)

28) Aristotelova logika kao filozofska propedeutika, u kojoj je silogizam centralni fenomen, ne obrađuje, doduše, sve vrste govora, nego samo izjavni govor (λόγος ἀποφαντικός), a taj mora nužno biti afirmacija (κατάφασις) ili negacija (ἀπόφασις) pa prema tome istinit ili lažan. Iskazi u njemu se odnose kao stvarni predmeti, te je tako veza pojmova idejni odraz veze samih stvari. Stagiranin pravi distinkciju između pojma, vrste i roda, ali spoznaja ne ostaje samo na pojmu jer se oni u sudovima mogu svrstati pod još uopštenije pojmove, čime Aristotel otvara raspravu o kategorijama kojih ima deset i one u biti predstavljaju temeljne kategorije mišljenja. Prvih šest pripada imenima u jeziku, a ostale predikatima. One su, dakle kategorije, gotovo je jednoglasan stav interpretatora, prevashodno izraz snage starogrčkog duha, odnosno jezika i govora Aristotelovog vremena. Ovaj peripatetičar koji je „šetao“ grčkim duhom i kulturom u najširem smislu bio je svjestan teškoća u koje je Platon zapao u svojim dijalozima zahtijevajući transjezičku spoznaju noumena. Platonova filozofija je nastojala prevladati nesuglasje osjetilnog i idealnog, pečinskog i umskog, fenomenalnog i noumenalnog, ali je takav zahtjev očito bio utopistički i to je s pravom Aristotel prigovorio svom učitelju. Neki će reći, i nije teško složiti se s tim, da je, uprkos njegovoj logici kao pokušaju pomirenja sa jezikom, njegovo mišljenje, pak, u jeziku i dalje naziralo „neprijatelja“. Ne čudi, s toga, utemeljenje triju principa mišljenja koja su vidljiva u Metafizici – jedan se odnosi na jednakost sa samim sobom, drugi na protivvrječnost, a treći na isključenje trećeg, odnosno nemogućje je „pretpostaviti da ista stvar i biva i ne biva“ (Metafizika, 1005 a 20). Ovi principi vrijede za sve, a da bi se izbjegle zabune, Aristotel spominje filozofske termine koji bi trebali vrijediti i za druge kao što su počelo, uzrok, načelo, narav, nužnost, jedno, biće, bivstvo, i tako dalje (*Ibid.*, 1013 a -1025 a).

Vidjeti: Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd, 1970, prevela Ksenija Atanasijević i Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, 1985, preveo Tomislav Ladan.

29) M. Maria Carrilho, *Korijeni retorike: grčka i rimska antika*, u: M. Meyer, M. Maria Carrilho, B. Timmermans, *Povijest retorike od Grkâ do naših dana*, Disput, Zagreb, 2008, 37.

Politički govor je u pravilu upućen ka budućnosti, jer mu je cilj uvjeriti sluša-
oce u postupke koji se očekuju, sudski se vraća u prošlost zbog toga što želi usta-
noviti istinu onoga što se desilo, dok ceremonijalni želi vazda izazivati trenutno
raspoloženje auditorija. Zato se u njima i razlikuje i argumentacija pa politički
najčešće koristi primjer, sudski entimem (ἐνθύμημα)³⁰, a epideiktikički (lat. *ampli-
ficatio*: povećanje) se oslanja na amplifikaciju. Entimem ne polazi od neupitnih
nego od isključivo vjerovatnih premisa i njime se, doduše, samo uvjeravaju sluša-
oci, ali s tim da se u njemu polazi od opšte premise, odnosno ovim se „govorom
postiže uverljivost kad govornik iz uverljivih osobina svakog određenog pred-
meta izvodi stvarna ili prividna istina“ (*Retorika*, 1356 a). Za razliku od njega,
u političkim govorima primjeri se tiču primarno pojedinačnih, bilo izmišljenih
ili historijskih fakata, iz kojih se žele izvesti najopštiji zaključci, pa je karakter
govornika najvažniji i on je „najdelotvornije sredstvo uveravanja“ (*Ibid.*). Am-
plifikacija, ili povećanje u prenesenom smislu, metoda je kojom se uverljivost
„postiže raspoloženjem slušalaca kad im besednikov govor pobudi osećanja, jer
čovjek ne donosi iste odluke u stanju zadovoljstva ili nezadovoljstva, ljubavi ili
mržnje“ (*Ibid.*).

Ipak, i pored prividnog nezanimanja za logos u svjetlu Platonovog nauka,
Aristotel na samom početku Metafizike polazi od toga da čovjek po svojoj nar-
avi teži znanju (*Metafizika*, 980 a), odnosno on je u stanju spoznati istinu, ali i,
budući da je njegov bitak mnogostruk, onaj koji je „sposoban da uoči verovatna
mišljenja taj je sposoban da spozna i istinu“ (*Retorika*, 1355 a).

Ovdje se već nazire distinkcija između počela neprotivječnosti koji vrijede
u apodiktikim sudovima i principa vjerovatnog koji se naziru u dijalektikim i
retoričkim sudovima; odnosno za razliku od *A ili ne-A*, koji je fundamentalan u
teorijskim znanjima, poietička počivaju na načelu *A i ne-A*, te je tako nužnost
s onu stranu retoričkog umijeća. Razumijevanje umijeća govora kod Aristotela
umnogome je teže ukoliko se previde njegova razmatranja takozvane doktrine
mjestu ili *toposa* (st. gr. τόπος: mjesto). Radi se o pojmu koji se odvajkada veže
uz retoriku, a obično se definira kao sredstvo dokazivanja u postupku pronalažen-
ja valjanih argumenata i dokaza za iznesene tvrdnje. Oni se tiču opštih mjesta u
dijalektikim i retoričkim silogizmima, odnosno „opštim mestima nazivam ona
koja se odnose na pravo, fiziku, politiku i mnoge druge nauke koje se razlikuju
po vrsti, kao što je, na primer, mesto većeg i manjeg, jer se iz njega može izvesti
silogizam ili entimem koji se (podjednako) odnosni na pravo, fiziku ili na neku
drugu nauku, uprkos tome što se one međusobno razlikuju po vrsti“ (*Retorika*,
1358 a). To su ona mjesta, primjerice, iz kojih se mogu izvesti propozicije kao
posebne za vrstu i rod predmeta. Topos je, tako, propozicija iz fizike iz koje se u
etici npr. ne mogu izvesti ni entimem ni silogizam ili, pak, u etici postoje premise

30) Skraćeni oblik silogizma (συλλογισμός) u kojem je zaključak izveden iz jedne premise, dok se druga
podrazumijeva. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=18032> (15.01.2014.)

iz kojih se u fizici ne može izvesti ni entimem ni silogizam.³¹⁾

Da je Aristotelova *Retorika* udžbenik i za savremeno poučavanje u govorničkim umijećima pokazuje i treći dio ove knjige koji govori o tome da svaka filozofska elaboracija govora treba počivati na promišljanju izvora iz kojih se izvode metode uvjeravanja, načina i rasporeda po kojem se govor drži. S tim u vezi, strukturu samog govorničkog izlaganja treba da čine invencija, dispozicija, elokucija i akcija. Invencija je polazni dio govora kojim se iznalazi tema, zavisno od toga da li se radi o sudskom, političkom ili epideiktičkom govoru, dispozicija je korak kojim se govor raspoređuje na, primjerice, uvodni dio, elaboraciju osnovnih teza i iznošenje dokaza i argumenata. Dalje, elokucija je postupak oblikovanja ili sastavljanja kao neke vrste književne dimenzije govora, jer govornik pribjegava stilskim figurama kao što je metafora, čime se retorika dovodi u vezu sa poezijom i, naravno, akcija u vidu posebne vrste memorizacije izrečenog.

Važno je ovdje barem napomenuti (jer rasprava o tome zahtijeva poseban filozofski tretman) ili osvrnuti se na Rortyjevu komparaciju takozvanog idealizma devetnaestog i tekstualizma dvadesetog stoljeća. Prema ovom, uistinu originalnom poređenju, devetnaesto stoljeće je u filozofiji gotovo radikalno promoviralo stav kako ne postoji ništa osim ideja, dok je mnoštvo savremenih filozofa smatralo kako uistinu egzistiraju samo tekstovi. Za njega su „tekstualisti“, između ostalih, Jacques Derrida i Michel Foucault, te književni kritičari Harold Bloom, Geoffrey Hartmann, Joseph Hillis Miller i Paul de Man. Prema njihovom uslovno zajedničkom stavu, problemi koji su vezani za jezik „su rezultat našeg izbora da se koristimo određenim rečnikom, da igramo određenu jezičku igru“³²⁾. Radi se o tome da je, primjerice, naučni jezik samo jedan od mogućih, odnosno on nipošto nije terminologija same prirode. Iz Rortyjeve vizure, odnosno njegovog čitanja „tekstualista“, vidi se da istinu kao slaganje, jezik kao sliku i književnost kao mimesis treba napustiti. Međutim, oni time ne otkrivaju nekakvu novu narav istine, jezika i književnosti, „oni samo kažu da sama ideja otkrivanja *prirode* takvih stvari jeste deo intelektualnog okvira koji moramo napustiti – deo onoga što Hajdeger naziva ‘metafizika prisutnosti’, ili ‘onto-teološka tradicija’³³⁾.

Želja za učenjem je, prema Aristotelu, i jedan od dva izvora umjetničkog stvaralaštva, jer je, shodno početnom zahtjevu iz Metafizike, sticanje znanja zadovoljstvo koje osjećaju ne samo filozofi, nego i svi ljudi. Zato je kod njega

31) Želeći analizirati uticaj Aristotelove Retorike i Organona za savremeno pravo, posebno jurisprudenciju, njemački teoretičar prava Theodor Viehweg poseban je značaj dao upravo topici, odnosno petom poglavlju njegovog Organona. Na kraju ovog opsežnog studiranja Aristotela Viehweg je zauzeo stav da topika, ustvari, odgovara jurisprudenciji čime se indirektno usprotivio modernim nastojanjima da se pravo koncipira kao egzaktna društvena disciplina. Vidjeti: T. Viehweg, *Topika i jurisprudencija. Prilog fundamentalnom istraživanju pravnih nauka*, Nolit, Beograd, 1987, preveo Danilo N. Basta.

32) R. Rorty, *Konsekvenca pragmatizma*, Nolit, Beograd, 1992., preveo Dušan Kuzmanović, 276. I jedni i drugi, i idealisti i tekstualisti tvrde da je naučnik naivan kada polazi od uvjerenja da čini nešto više „od kombinovanja ideja i stvaranja novih tekstova“.

33) *Ibid.*, 277. U cilju eventualnog promišljanja odnosa filozofije, jezika i retorike poželjno je konsultirati i spis Jacquesa Derride *Vera i znanje: vek i oproštaj*.

umjetnost u direktnoj vezi sa spoznajom istine.³⁴⁾

2. Platon versus Aristotel

Kritika Platonove estetike kod Aristotela je istovremeno i neslaganje sa njegovom metafizikom koja je sa svojim dualizmom zapala u velike nepravilike. One se mogu svesti na fundamentalno pitanje kako razjasniti fenomenalno iz noumenalnog kao idealnog, a Platon ga nastoji razriješiti na više načina – bilo putem sudjelovanja pojedinačnog u idejama (μετέχειν), bilo sugestijom da ideje prisustvuju (παρουσία) u materijalnim predmetima ili, pak, da su ideje uzor (παράδειγμα), a pojedinačne stvari tek puki odrazi (εἶδωλα) ideja. U svojim ontološkim spisima Platon o tome često dvoumi, jer je svjestan da niti jedno od rješenja nije do kraja prihvatljivo. Aristotel ovaj problem razriješava ustanovljavajući znanje o vjerojatnom u vidu retorike i/li poetike. Za razliku od poetike, koja proizvodi i prikazuje ono čega još nema, odnosno što je vjerovatno, retorika ono vjerovatno u jeziku brani od naučnog zahtjeva za egzaktnom dokazivošću i izvjesnošću. Time je umjetnost dio procesa „proizvodnje“ bitka koji, prema Aristotelovoj Metafizici, ide od materije (ύλη), kao mogućnosti (δύναμις), ka formi (μορφή, εἶδος), i to posredstvom (s)vrhovite djelatnosti (ἐνέργεια).

Kod Platona je, dakle, tvorac jezika demijurg (δημιουργός), ali je od početka on nedostatan da, zbog svoje dualističke naravi, objasni svijet i zato Platon svoje mišljenje o jeziku svodi na neku vrstu negiranja vrijednosti jezika, budući da su riječi loše sredstvo. Kod Aristotela je jezik mogućnost (δύναμις), a ne stanje (ἐνέργεια), on je sredstvo, a ne čin. Na ovom prijedoru se već dala naslutiti diskrepancija u vidu „sukoba“ između mišljenja i jezika u kojem mišljenje nastoji „zagospodariti“ jezikom, odnosno staviti pod kontrolu njegovu moć zavodjenja, te zahtjev za uspostavom i etabliranjem univerzalnog i nepromjenjivog jezika

34) Aristotelov zahtjev za utvrđivanjem naučne pojmovike je, po nekima, u krajnjoj instanci, insistiranje na platonističkom koncipiranju neke vrste idealnog jezika. Ovakva intencija, te u tom smislu djelimično pozivanje na Aristotela, prisutna je danas u različitim vidovima neopozitivizma koji se oslanjaju na matematičke konstrukte i pozivaju na tzv. neupitnost metoda prirodnih nauka i zakonitosti do kojih one dolaze. Uprkos možebitnom djelimičnom slaganju sa tim da je Aristotel pred jezik postavljao platonistički zahtjev za istinitošću, u kojem se krilo i ograničenje slobode jezičnog stvaralaštva, treba reći da je u njegovom interesovanju za estetsko vidljivo originalno razumijevanje za umjetnost. Uostalom, ona pripada posebnim vrstama znanja koja Aristotel zove stvaralačka, odnosno poietička u koje spadaju, dakle, poezija (ποίησις), retorika (ρητορικὴ) i tehnika (τέχνη). Iako je definiciju umjetnosti na neki način preuzeo od Platona nazvavši je mimezis (μίμησις), brzoplet bi bio zaključak da ona označava puku imitaciju ili platonijansku sjenu nečega. Treba ponajprije imati na umu da glagol μιμῆσθαι znači i prikazivati a imenica μίμος prikazivač. Dakle, pod ovim pojmom ne podrazumijeva se oponašanje, nego i prikazivanje kao proizvođenje, odnosno stvaranje. Pitajući se o tome kako orator argumente čini uvjerljivijim, Aristotel tvrdi kako se prihvatljivi dokazi u govoru, u bitnom, pružaju ili iznošenjem pojedinačnih primjera ili prikazivanjem domišljaja pri čemu je ovaj posljednji uspješniji uspješniji: „Govori zasnovani na primerima imaju nemalu snagu uverljivosti, ali ipak, bolji utisak ostavljaju govori koji obiluju entimemima“. (*Retorika*, 1356 b). U njemu se iznosi ono što je vjerovatno (πίθανον), a vjerovatno je odmah samo po sebi i manje-više pouzdano (πιστόν). Zato Aristotel (zbog karaktera poiezisa kao stvaranja) smatra da poetsko ne utvrđuje ono što se dogodilo, već ono što se po vjerojatnosti moglo dogoditi (*O pesničkoj umjetnosti*, 1451 a 36-38). Zato je umjetnost i vrednija od historije, jer ona, kao umijeće (τέχνη) pripada stvaranju i „zato je poezija nešto što je bliže filozofiji“. Vidjeti: *Aristoteles*, Poetika, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1982, preveo na slovenački Kajetan Gantar, 75.

lišenog njegove neponovljive individualne naravi o čemu danas svjedoče različite apologije pozitivizma.

Za razliku od Platona, Aristotel smatra da se čovjek u svakodnevnom životu oslanja ne samo na istinu, nego i na vjerovatno mišljenje. Ako se, dakle, retorika kao vještina mora koristiti u svakodnevnom životu, onda se ona nikako ne smije ograničiti samo na istinu Platonovog tipa, nego i na mnijenja, odnosno vjerovatne stavove. Nesumnjivo je da je osnovni cilj vještina neko raz(umsko) stvaranje, odnosno djelanje, što znači da su one stvaralačke ili na stvaranje podstičuće aktivnosti, te tako nisu primarno teorijske naravi.

Vještinu ne treba miješati sa razboritošću (φρόνησις), niti sa znanjem (ἐπιστήμη) u užem smislu, jer je ono, kao teorijsko saznanje, znanje radi znanja. Τέχνη naravno nije samoj sebi cilj, ona *per definitionem* inicira neki stvaralački proces, ona je bliža pojmu δύναμις, *potentia*, odnosno mogućnost kao posjedovanje moći, snage ili sile. Na koncu, vještinu ne treba miješati ni sa prirodom (φύσις) koja svoje postanje ima u sebi, a vještina izvan sebe, iako vještina stvara ili, tačnije, dovršava ono što priroda nije mogla. Na sličan način Aristotel gleda i na govorničku vještinu kao moć teorijskog iznalaženja uvjerljivog, a ne, kao što je to slučaj sa Platonom, vještinu pukog uvjeravanja. Govornici zato trebaju znati za tri osnovna razloga za uvjerljivost vlastitih riječi, a to su „razboritost (φρόνησις), vrlina (ἀρετή) i dobrohotnost (εὐνοία); govornici pak greše u onome što govore ili savetuju bilo zbog nedostatka sva tri ili jednog od navedenih razloga.“³⁵⁾

ZAKLJUČAK

U ovom, za filozofiju nezahvalnom vremenu, teško je ne složiti se sa Hegelom kada je rekao da je „narod bez metafizike“ kao hram bez svetinje, odnosno ništa. Dakako, pod pojmom narod on misli jezičku, odnosno logoičku zajednicu u kojoj čovjek „pjesnički stanuje“ (Hölderlin) i svijet dohvata jezikom filozofije. Zato ona, dakle filozofija, jeziku dopušta da je usmjerava ka cjelini, odnosno izvan i iznad svih partikularnih znanja i to je ona, reći će Gadamer, činila počev od Sokratove dijalektičke orijentacije ka onom *logoi* koju slijede i Platon i Aristotel, a radi se o okretanju ideji „u kome se filozofija kao razgovor duše sa samom sobom, to jest mišljenje, ostvaruje u beskonačnom samorazumevanju“. Na sličnoj je poziciji i Habermas koji u svojim najaktuelnijim spisima s pravom primjećuje kako se ljudi, kao povijesna i društvena bića, u pravilu zatiču u „jezički strukturiranom svijetu života“, ali se jezik opire našem nastojanju da ga kontroliramo bez obzira što su ljudi ti koji se putem njega sporazumijevaju, jer se „u logosu jezika utjelovljuje neka moć intersubjektivnoga koja prethodi subjektivnosti govornikâ i koja mu leži u temelju“³⁶⁾.

Zato starogrčku neutaživu žudnju za znanjem, tu erotičku radoznalost (radost

35) Aristotel, *Retorika*, Plato, Beograd, 2000, preveo Marko Višić, 112.

36) J. Habermas, *Budućnost ljudske prirode. Vjerovanje i znanje*, Naklada Breza, Zagreb, 2006, preveo Hotimir Burger, 21.

znanja), nipošto ne treba poistovjećivati sa naukom u današnjem značenju te riječi, jer su znanja o „bogu“ (apsolutu), prirodi (naravi) i svijetu, a koja prema Aristotelovoj trihonomnoj podjeli pripadaju prvoj filozofiji ili metafizici, iznad i izvan bilo kojeg „nemotrilačkog“ znanja u čijem su središtu matematički konstrukti i kvantitativni zaključci. Pojam nauke u današnjem značenju te riječi za starogrčku filozofiju je stran, a takozvane empirijske nauke grčkom uhu bi vjerovatno zvučale kao drveno željezo, jer su oni pod tim mislili primarno na stvaralačka ili poietička znanja, odnosno umijeća.

SUMMARY

RHETORICAL “TRIPOD”: SOPHISTS, PLATO, ARISTOTLE AND THE CONTEMPORARY POSITION OF SPEECH

As it was defined by Greek sophist and psychagogos (psihagog) Gorgias in “Praise of Helen” (“Encomium of Helen”) the word is powerful “entity” which invisibly performs most divine acts – it prevents fear, relieves pain, causes joy and intensifies empathy; which opened most tensional and millennium long dispute about position of logos in rhetoric (that discrepancy is still present). While defending Helen, which Paris allegedly seduced by logos, Gorgias indirectly suggests that enticement of logos is hardly realizable without passion or Eros which leads, consequently, to the entire concept of Gorgias’ rhetoric as the art of seducing by words.

On the other hand Plato’s understanding of Eros as the love towards the knowledge of ideas, as well as the conviction that noetic insight is characterized by translinguistic character, places rhetoric in the realm of public opinion and misconception (delusion), while peripatetic from Stagira perceives rhetoric as the art of achievable goals with three dimensions of speech: logos, ethos and pathos. On the basis of that three-fold division Aristotle differentiated judicial, political and epideictic speech.

The objective of this paper is to analyse rhetoric through the prism of philosophical “trinity” which interpretations are still valid and challenging.

Key words: logos, Eros, rhetoric, speech, ideology, power, argumentation.