

Perelmanov filozofski lapsus

Jelica Šumič-Riha

Katera priča brutalnega nasilja se ni slepo, brez premisleka postavila na eno stran, še zlasti če je bil žrtev marginallec, nasilnež pa policaj? Za ene je žrtev že morala zagrešiti nekaj proti veljavnim zakonom, da se je lotila roka pravice, drugi so že vnaprej na strani žrtve, ne da bi sploh vedeli, kaj je zagrešila. To spontano manihejstvo javnega mnenja, ki se ne ujema nujno s strankarsko pripadnostjo, ta vnaprej izključena možnost sprave – za zglede zanjo pa se nam ni treba ozirati po sosedih, saj jih najdemo veliko kar doma – nas zanima le, kolikor nam nekaj pove o diskurzivni konstituciji skupnosti.

Intuicija nam pravi, da konsenz utrjuje skupnost, nesloga pa da jo razbija. Na prvi pogled se zdi, da bi lahko imeli popoln razkol javnega mnenja za zgled neuspešne komunikacije, za zgled razdiralnih učinkov označevalca na tisto, čemur so klasični politični misleci rekli politično telo. A vsakdo, ki vzame resno Lacanovo tezo, da je nesporazum konstitutiven za vsako komunikacijo, lahko pokaže, da ta videz blagodejnosti strinjanja in škodljivosti spora vara. Komunikacija je resda uspešna takrat, kadar se zdi, da se razumemo, kadar se glede nečesa strinjamo. A že Kant je pokazal, da homologija, strinjanje glede besed, ne vodi nujno v homonio, v medsebojno strinjanje.¹ Na drugi strani pa nam ne le Lacan, marveč tudi vsakdanje izkustvo dokazuje, da se razumemo predvsem takrat, kadar drugemu, svojemu naslovniku, podtaknemo svoje lastno sporočilo, seveda v obrnjeni obliki.² Če torej diskurz združuje, zato da bi razdruževal, potem ravno tako razdružuje, zato da bi združeval. Zato je naša teza, da nenehno reproducirajoči se nesporazumi, »pogovori gluhih«, niso le

¹ Kantovsko rečeno, četudi drži, da je srečnost določiten razlog volje, pa te maksime ni mogoče povzdigniti v obči zakon, ker »volja vseh v tem primeru nima istega objekta, ampak ima vsak svoj lastni objekt«, zaradi česar se ne prozvede splošno soglasje, marveč prav njegovo nasprotje. Kant to ponazori z dvema zglede, ki izrabljata prav učinke dvoumnosti homologije: »Na tak način nastane harmonija, ki je podobna tisti, opisani v zbadljivki o duševnem soglasju dveh zakoncev, ki drug drugega uničujeta: *O čudovita harmonija, kar hoče on, želi tudi ona* itn.; ali pa, kot je, po pripovedi, kralj Franc I. ubesedil svojo obvezo do cesarja Karla V.: kar hoče moj brat Karl (Milano), to hočem imeti tudi jaz.« Cf. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 1993, str. 30. (Prevedel Rado Riha.)

² Sprevrčanje žrtve v agresorja potemtakem ni primer neuspešne, marveč uspešne komunikacije. V neomajnem prepričanju, da nas bo drugi napadel, ga prehitimo in spremenimo v žrtev. Z drugim torej ravnamo tako, kot pričakujemo, da bo drugi ravnal z nami.

tisto, kar onemogoča skupnost, marveč tudi tisto, kar subjekte homogenizira. A kako je mogoče, da je diskurz hkrati vir razdora in družbena vez?

V nasprotju z vsakdanjo publico, ki pravi, da se druži tisto, kar si je podobno, moramo reči, da si je podobno tisto, kar se druži. Vsak subjekt je produkt nekega določenega diskurza. Politični diskurz pa je, kot je znano, privilegirani kraj identifikacije. Preprosto povedano, šele diskurz nam pove, kaj smo (katoliki, muslimanski fundamentalisti, izbrano ljudstvo, antifašisti itn.). Kaj smo, vemo le, če hkrati vemo, kaj nismo. Za identiteto sta torej potrebna vsaj dva člena. Brez antifašista ne bi bilo fašista, brez levice ne bi bilo desnice. Seveda pa ni vseeno, ali se, denimo, katolik določa v razmerju do muslimanskega fundamentalista ali do ateista.

Politični diskurz je potemtakem diskurz na drugo potenco, saj zgolj podvaja učinke diskurza kot osnovnega orodja za homogenizacijo. Še več, politični diskurz je diskurz, katerega pglavitni smoter je homogenizacija. C. Schmitt je imel torej prav, ko je poudaril kot temeljno značilnost političnega ločevanje med »nami« in »njimi«, med »prijatelji« in »sovražniki«. A prav je imel le v tisti meri, v kateri je samo politično situirano na ravni imaginarnega kompetitivnega razmerja med podobniki, ki bi se med seboj pobili, če ne bi mogli svoje agresivnosti obrniti proti drugemu. Homogenizacija oziroma socializacija torej ne prinaša nujno tudi pacifikacije. Pogoje za možnost pacifikacije je zato izvoz vojne drugam. Iz česar izhaja, da političnega diskurza ni mogoče reducirati zgolj na schmittovsko binarno opozicijo. Matrica političnega diskurza, s pomočjo katere le-ta proizvaja podobnike, vključuje namreč vsaj štiri člene. Dva člena sta si podobna le v opoziciji do tretjega, pri čemer je četrti člen, to je kraj, od koder se podobnost in razlikovanje izrekata, izvzet, utajen.

Iz česar izhaja, da politični diskurz že po definiciji ne more biti univerzalen. Vsaj en člen, subjekt izjavljanja, mu nujno uhaja. Tudi če se naslavlja na vse, subjekt izjavljanja ni všteti v te vse. Izključitev je torej pogoj za možnost političnega diskurza, in sicer tako na ravni izjavljanja kakor na ravni izjave. Kajti politični diskurz se lahko učinkovito naslavlja na subjekte oziroma jih interpelira v subjekte le, če nekatere izključi. Homogenizira lahko le, če na svoje subjekte pritisne pečat Drugega (Narod, kri, raso, spol itn.), vse drugo, heterogeno, raznolično, pa izloči iz svojega polja kot potencialni vzrok spridenja »substance«, kot vir spora in razdora. Tako bi lahko rekli, da je politični diskurz regulator razmerij na imaginarni ravni, toda le, če za nevtralizacijo agresivnega naboja med podobniki skonstruira priložnostne druge.

Toda konflikti niso *raison d'être* zgolj za politični diskurz, temveč tudi za teorije argumentacije. Perelmanova »nova retorika« tako kot Aplova in Habermasova teorija racionalne argumentacije, izhajajo iz izvorno konfliktne

situacije, iz realnosti antagonizma, ki ga ni mogoče reducirati zgolj na nesporazum. Z gledišča teoretikov racionalne argumentacije se politični diskurz kaže kot mehanizem za nenehno reprodukcijo konfliktov in kanaliziranje agresivnosti proti vedno novim tarčam, argumentacija pa kot strategija za preseženje konfliktov in odpravo nasilja. Argumentacija se jim kaže kot edina možna ali, rajši, kot edina smiselna alternativa nasilju,³ kot pravi Perelman, in sicer iz dveh razlogov: prvič zato, ker je zanje govor orodje, nepogrešljivo v vsaki ekonomiji nasilja, tako bi lahko rekli, da je argumentacija medij, v katerem pridejo do besede razlike in nasprotja, in drugič zato, ker je govor kot taka, zgolj z jezikovnimi sredstvi zmožen nevtralizirati nasilje. Kolikor je govor izvorno disharmoničen – vse harmonije pa so, kot je znano, bodisi neme, mehanične, ali pa glasbene, iz njih je govor ravno pregan – argumentacija ni obljuba »paradiža na Zemlji«,⁴ kot pravi Perelman. Ravno nasprotno, lahko bi rekli, da Perelman zdravi bolezen s tistim, kar jo je povzročilo: diskurz je zanj hkrati vir sporov in konfliktov in orodje za reševanje družbenih konfliktov in za doseganje kompromisa, sprave.

Rdeča nit Perelmanovih, a tudi Aplovih in Habermasovih teorizacij argumentacije je zato vprašanje, kako z argumentacijo rešiti spor, kako, izhajajoč iz antagonističnih pozicij, iz inkompatibilnih premis doseči skupno odločitev. Partikularnost Drugega, od katerega sta odvisni identifikacija in politična subjektivacija, je za teoretike racionalne argumentacije sicer realnost, vendar realnost, ki jo je treba preseči. Ker zanje vzroki za konfliktnost koincidirajo s partikularnostjo, vidijo rešitev v reafirmaciji univerzalnega. Tako nasproti partikularnim Drugim politike in etike postavljajo univerzalnega Drugega uma, proti konfliktnim mnenjem univerzalni konsenz.

Za Perelmana, tako kot za Apla in Habermasa, je edino govor, natančneje, »govorna interakcija« nosilec racionalnosti. Um je v »logosu« in ne, denimo, v naravi ali v zgodovini. Tako habermasovec J. Kopperschmidt v knjigi, posvečeni argumentaciji, pokaže, da je mogoče sodobni koncept uma rekonstruirati v njegovih zgodovinskih in družbenih eksistenčnih pogojih le kot »umnost govora. Ta mora biti zmerom že predpostavljena kot normativni pogoj za možnost govora, če naj govorica ustreza temu, čemur pravimo sredstvo za možno sporazumevanje.«⁵ Zato argumentacija za teoretike racionalne argumentacije

³ Cf. Ch. Perelman, *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, L.G.D.J., Paris 1984, str. 199. To pa seveda ne pomeni, kot upravičeno pripomni J. Kopperschmidt, da argumentacija oz. govor ne more biti (kot to dokazujejo zgodovina antične sofistike in sodobne pojavne oblike 'govornega gospostva') ne le ena izmed oblik nasilja, marveč celo najbolj pretanjeno in najbolj učinkovito nasilje. « Cf. J. Kopperschmidt, str. 153f, *Argumentation*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin 1980,

⁴ Cf. Ch. Perelman, *Justice et raison*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1963, str. 245f.

⁵ J. Kopperschmidt, *op. cit.*, str. 9.

ni gola manifestacija razlik in nasprotij, marveč hkrati tudi prizadevanje po njihovi razrešitvi, po preseženju nasprotij v konsenzu. Argumentacija je zanje prav tisti medij, v katerem pride do besede sam um. Argumentacija kot regulator konfliktov na političnem, pravnem in moralnem področju tako nastopa kot sodobno utelešenje praktičnega uma oz. kot pojavna oblika, ki edina omogoča praktično učinkovitost uma. Argumentacija je za te teoretike govor, ki za svoje merilo in smoter priznava le um, umu pa prisojajo vlogo razsodnika, ki presoja veljavnost in moč argumentov.⁶ Enačaj med umom in logosom ni nekaj samoumevnega. Zato da bi lahko umu pripisali vlogo normativne instance, je nujno, da že sam diskurz pojmujejo v skladu z juridičnim modelom, to je z govorom, ki zmerom že predpostavlja navzočnost sodnika. Naš namen je, da v nadaljevanju rekonstruiramo pogoje za možnost izenačevanja med umom in logosom, ki ima za zagovornike racionalne argumentacije skorajda aksiomatsko vrednost, in hkrati, da preverimo legitimnost juridične paradigme kot nove paradigme racionalnosti.

Bolj ali manj spontano privilegiranje pravnega modela je razvidno, denimo, tudi iz ključne vloge, ki jo ima v Perelmanovi teoriji argumentacije pravilo za pravičnost. To pravilo, ki zahteva, »da je treba bitja iste kategorije obravnavati na enak način«⁷, na prvi pogled zgolj na novo formulira klasično načelo identitete: nekemu objektu upravičeno pripišemo lastnosti, ki smo jih pripisali identičnemu objektu. A Perelman prepričljivo pokaže – pri čemer se opira tako na Leibnizovo načelo o nerazločljivosti kakor tudi na Fregejevo kritiko klasičnega pojma identitete, saj lahko po Fregeju govorimo le o identičnosti različnih imen objekta, ne pa samih stvari – da pravila za pravičnost sploh ne bi bilo mogoče uporabiti, če bi ga interpretirali v duhu načela identičnosti. Kajti entitete, ki bi bile v vsakem pogledu identične oziroma enake sploh ne obstajajo. Perelmanu pa gre prav za dejansko in učinkovito uporabo formalnega pravila za pravičnost.⁸

⁶ Cf. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, str. 15 in 40. Za Toulmina je argumentacija proces, ki izpričuje svojo umnost tako, da veljavnost argumentov oz. zahtev, ki jih normativne trditve vsebujejo, presojamo »pred sodiščem um« in jih v skladu s sprejetimi merili potrdimo ali zavrnemo. Na to priljubljeno metaforo, ki si jo Toulmin sposoja od Kanta, se sklicuje tudi Habermas v svoji teoriji argumentacije. Cf. zlasti *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, str. 56. Zanimivo je, da tudi drugi sodobni teoretiki argumentacije, med njimi zlasti Perelman, razsodniško vlogo uma v argumentacijski praksi pogosto pojasnjujejo s pomočjo metafore o sodnem postopku. Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, Random House, New York 1967, str. 344.

⁷ Cf. Ch. Perelman, »De la justice«, v *Justice et Raison*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979, str. 20.

⁸ »Če ni identičnih bitij, potem je pravilo za pravičnost smiselno le, kolikor nam-pove, kako naj obravnavamo bitja, ki niso identična.« Cf. Ch. Perelman, *Droit, morale et philosophie*, Bibliothèque de Philosophie du droit, Paris 1968, str. 14.

Tako kot vsako pravilo se tudi Perelmanovo pravilo zaplete v paradoks uporabe pravila. Dve oviri, na kateri trči pravilo za pravičnost, izpostavita prekarnost tako njegove uporabe kakor tudi njegove legitimnosti. Prva zadeva interne težave pri opredelitvi primerov, ki naj bi bili subsumirani pravilu. Druga zadeva status vrhovnega pravila, ki ga Perelman pripisuje pravilu za pravičnost. V prvem primeru je pod vprašaj postavljena konkretna aplikacija pravila, v drugem pa njegova univerzalnost. Toda tisto, kar loči to »zlato pravilo« racionalnosti od drugih pravil, zaradi česar problematičnosti njegove aplikacije ni mogoče reducirati zgolj na paradoks ravnanja po pravilu, je v tem, da funkcionira na dva načina: kot pogoj za argumentacijo in hkrati kot argument, kot transcendentni okvir argumentacije, to je, kot nekakšno »metapravilo« argumentacije, in hkrati kot vrednota, ki je potrjena ali zanikana. Na eni strani vsak poskus tematizacije pravila za pravičnost postavi pod vprašaj njegov status univerzalnega okvira argumentacije, na drugi pa ga zatrdi bodisi kot prekarno, sporno vrednoto, bodisi kot enega izmed možnih argumentov, kajti že golo dejstvo, da se sklicujemo na pravilo za pravičnost, deluje v argumentaciji kot argument. Kajti zanikati pravilo za pravičnost v imenu svobode, enakosti, človečnosti itn. pomeni zanikati njegovo suverenost kot transcendentnega pravila, a hkrati potrditi njegov status vrednote.

Ni težko pokazati, kje so šibke točke takega juridičnega modela argumentacije, kot ga zagovarja »nova retorika«. Če je formalno pravilo za pravičnost temeljno justifikacijsko načelo in zato tudi kriterij racionalnosti argumentacije, potem se moramo vprašati, prvič, od kod se izreka identičnost primerov, na katere se aplicira isto pravilo, in drugič, ali sploh obstaja mera za neizmerljivo oziroma ali je pravilo za pravičnost aplikabilno na ireduktibilno antagonistične premise. Preprosto povedano, sprašujemo po modelu konstitucije univerzalnega pravila. Perelman tako kot tudi drugi zagovorniki racionalne argumentacije univerzalnost pravila utemeljuje na izjemi, na izvzetosti subjekta izjavljanja. Kajti vsak poskus umestitve subjekta izjavljanja v pravilo pomeni Perelmanu padec v despotizem, v samovoljno dogmatsko afirmacijo ene interpretacije pravila, enega gledišča. Perelmanova rešitev ali, rajši, utaja gospodarjevega diskurza je zato demokratična participacija vseh na tem diskurzu. Pravilo za pravičnost je univerzalno le, če je sprejemljivo za vse udeležence argumentacije, za vse pa je sprejemljivo le, če je vsak udeleženec potencialni subjekt izjavljanja tega pravila, zakonodajalec. Toda po drugi strani univerzalnega in za vse sprejemljivega pravila ni mogoče izreči, kajti izreči ga ni mogoče drugače kakor z nekega specifičnega, po definiciji omejenega gledišča, iz česar izhaja, da je edina opora za univerzalnost nenehna refutacija partikularnega. Argumentacija je zato po definiciji neskončna.

Ta nujnost afirmacije neskončne argumentacije je razvidna tudi iz opozicije

sodnik/filozof. Oba se ravnata po pravilu *Audiat et altera pars!*⁹ Za oba je univerzalnost nekega argumenta ali sklepa pogojena z zavračanjem ugovorov in upravičevanjem lastnih tez. Toda filozof se za razliko od sodnika ne more izvzeti iz diskusije, ravno nasprotno, njegovo stališče je vedno znova postavljeno pod vprašaj. V filozofski razpravi ni vrhovne instance, ki bi izrekla zadnjo, neovrgljivo sodbo. In prav zato, ker ni zadnje besede, spor ni nikdar dobljen. Filozofska argumentacija je potemtakem po strukturni nujnosti neomejena in brez konca.¹⁰ Za »novo retoriko« je tako brezmejna odprtost logosa za diskusijo pogoj za možnost umne argumentacije kakor tudi njen smoter. Zato ne preseneča, da nastopa filozofska diskusija kot model za nenehno širjenje polja umnosti.¹¹

V prvem modelu, ki ga reprezentira sodnikov diskurz kot zgled za »despotski«, mi bi rekli gospodarjev diskurz, je univerzalnost konstituirana na izjemi, na izvzetosti razsodniške instance sami argumentaciji. Zato sodnikov diskurz po Perelmanu ne more biti model za univerzalnost uma, ne za demokratično, odprto, umno argumentacijo. V drugem modelu, ki ga reprezentira filozofski diskurz, pa je univerzalnost izenačena s serijskostjo, z načelno odprtim nizom zavrnitev in justifikacij. Beg pred nevarnostmi gospodarjevega diskurza je zato dobesedno beg v slabo neskončnost, ki problema univerzalnosti ne reši, temveč zgolj odloži, vseeno pa se samemu Perelmanu kaže kot edini dokaz za umnost in univerzalnost argumentacije. Od tod se z vso ostrino zastavi problem konsenza in pogojev za njegovo možnost.

Za konsenz, kot so vedeli tako sofisti kakor tudi drugi konformisti, nikakor ni nujno sklicevanje na um. Konsenz se namreč lahko opira zgolj na interiorizacijo skupnih vrednot, mnenj, prepričanj, kot zahteva tradicija klasičnega republikanizma in kot za njo ponavljajo sodobni komunitarci. Konsenz, dojet kot stanje miru (državljskega, socialnega, mednarodnega), je lahko dosežen zgolj z jezikovnimi sredstvi: z dialogom in prepričevanjem. Za tak »konformističen« oziroma sofistčni koncept konsenza je zato značilna neposredna koincidenca *homonoie* in *homologie*, diskurza in politike. In ker ni ničesar zunaj diskurza, kar bi skovalo družbeno vez, bi lahko rekli, da za to pojmovanje konsenza diskurz dobesedno je družbena vez.

Za sodobne teorije racionalne argumentacije pa diskurz ni že neposredno političen. Zato da bi diskurz imel politične učinke, drugače rečeno, zato da bi »proizvedel skupnost«, je nujna intervencija neke normativne instance. Kajti tudi to stališča priznava konstitutivno vlogo konsenza za skupnost. Iz česar

⁹ Cf. Ch. Perelman, »Cinq leçons sur la justice,« v *Droit, morale et philosophie*.

¹⁰ »... tip racionalnosti v procesu filozofskega utemeljevanja je tak, da tega procesa ni mogoče nikdar dovršiti.« Cf. *Le champ de l'argumentation*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979, str. 205.

¹¹ Cf. »La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue,« v *Justice et raison* in »Dialectique et dialogue« v *Le champ de l'argumentation*.

izhaja, da skupnost ni empirična danost, ni zgolj naključna zbirka individuov. In če skupnost, natančneje, »prava« skupnost ni že dana, marveč se mora šele konstituirati, je odločilnega pomena vprašanje podlage za njeno konstitucijo. Preprosto povedano, za to stališče ni že kar vsak konsenz dober. Dober je le tisti, ki se opira na Dobro in na resnico, v nasprotju z lažnim konsenzom, ki se opira zgolj na varljiva mnenja, na demagogijo, na moč prepričevanja ipd. V tisti meri, v kateri že sama predstava o ločitvi pravega, resničnega konsenza od lažnega predpostavlja in zahteva intervencijo etike, lahko govorimo o drugačnem modelu artikulacije diskurza in političnega: tu ne gre več za neposredno koincidenca diskurza in politike, marveč gre prej za vozal, pri čemer je vezni člen med govorom in politikom etika.

Ta nova modaliteta artikulacije govora in politike, ta tiha, netematizirana vrnitev etike opozarja, da je za Perlemana, Apla in Habermasa, tako kot že za Platona in Aristotela, diskurz resda nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za politično. O tem priča nepripravljenost teoretikov racionalne argumentacije – ob vsem sklicevanju na retorično tradicijo in sofistiko – pretrgati s platonistično paradigmo.¹² Tako tudi ločevanje med resničnim, umnim konsenzom in lažnim konsenzom, ali pa Perelmanova opozicija med pregovarjanjem (*persuasion*), ki ga je mogoče doseči z demagogijo, z zlorabo jezikovnih sredstev, in prepričevanjem (*conviction*), ki se opira na argumente, sprejemljive za vse umne ljudi,¹³ zgolj na novo formulira Platovno distinkcijo med dobro retoriko (filozofijo) in slabo retoriko (sofistiko). Ta bolj ali manj prikriti platonizem sodobnih teorij o racionalni argumentaciji, predvsem pa predpostavka o obstoju diskurzu imanentne etike, ki jo Habermas poimenuje komunikacijska etika, na podlagi katere je mogoče odločati o zlorabi ali pravilni rabi diskurza, o

¹² Ta paradoks je morda še najbolj opazen pri Perelmanu. V svojem programskem uvodu v *Kraljestvo retorike* takole opredeli razmerje med novo retoriko in filozofijo:

»Teorija argumentacije, zasnovana kot nova retorika ali nova dialektika, pokriva celotno diskurzivno polje, ki skuša prepričati ali pregovoriti, *ne glede na poslušalstvo, na katero se naslavlja, in na predmet razprave*. V primeru potrebe pa je mogoče splošno preučevanje argumentacije dopolniti s specializiranimi metodologijami, ki ustrezajo vsakokratnemu tipu poslušalstva in vrsti posamezne discipline. Na ta način bi bilo potemtakem mogoče izdelati pravno ali filozofsko logiko, ki ne bi bila nič drugega kot specifična aplikacija nove logike na pravo ali filozofijo.

S tem, ko sem filozofsko logiko podredil novi retoriki, sem posegel v stoletja staro razpravo, ki se je začela s Parmenidovo veliko poemo in filozofijo za zmeraj opredelila kot nasprotje retorike.

Za Parmenida in za dolgo tradicijo zahodne metafizike, ki jo predstavljajo Platon, Descartes in Kant, je iskanje resnice – od nekdanj domena filozofije – nasprotje retoričnih ali sofistčnih postopkov. Retoriki in sofisti naj bi se namreč zadovoljili s tem, da so ljudi pripravili do tega, da so sprejeli raznolika in varljiva mnenja.« Cf. Ch. Perelman, *Kraljestvo retorike*, ZPS Ljubljana 1993, str. 18. (Prevedla Jelka Kernev-Štrajn.)

¹³ *Ibid.*, str. 44f.

moralnosti ali nemoralnosti politike, opozarjata, da je za te teoretike, tako kot že za Platona in Aristotela, misel o neposredni političnosti diskurza neznosna, z drugimi besedami, da je zanje avtonomija politike enako nesprejemljiva kot avtonomija diskurza.

V tem oziru je problematičen zlasti Perelman. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, je Perelman zaradi vztrajanja na univerzalni umnosti prisiljen vpeljati zunajdiskurzivne kriterije normativnosti, kar je v očitnem nasprotju z njegovim deklariranim antiplatonizmom in ravno tako deklarirano rehabilitacijo sofistične retorike. Zato ni težko pokazati, da je za Perelmana, kljub kritiki Platona in nenehnemu sklicevanju na Aristotela kot na nekakšnega predhodnika nove retorike,¹⁴ ključna referenca Platon, ne pa Aristotel. Tudi referenčni okvir za artikulacijo problema »nove retorike« je pri Perelmanu, kot prepričljivo pokaže B. Cassin, prej platonovski kakor aristotelovski.¹⁵ Aristotel je, po mnenju B. Cassin, v perelmanovskem podjetju izrabljen zgolj kot orodje, kot organon za univerzalizacijo retorike, smoter celotnega podjetja pa je »patovnosko-habermasovski«, če smemo tako reči, to se pravi, celotno polje umnosti subsumirati filozofski racionalnost.¹⁶

¹⁴ »...ugotovili smo, da postopke, ki smo jih odkrili, v veliki meri najdemo že v Aristotelovi *Retoriki*. V vsakem primeru pa so Aristotelova prizadevanja nenavadno podobna našim. To je na nas delovalo kot presenečenje in hkrati kot razodetje.« Cf. *Rhétoriques*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1989, str. 71.

Tu bi kazalo opozoriti na dvoumno vlogo Aristotela pri vzpostavitvi nove argumentacijske paradigme. Za Toulmina je Aristotel naravnost negativni zglede za specifično logiko argumentacije. Pri tem se sklicuje predvsem na *Organon* in *Topiko*, kjer Aristotel loči apodiktično sklepanje od dialektičnega. Kopperschmidt pa vidi v Aristotelovem ločevanju med resničnimi stavki, ki jih kot resnične sprejemamo že na podlagi njih samih, in verjetnimi stavki, ki jih sprejemamo zato, ker se vsem ali večini zdijo resnični, že nastavke za sodobno teorijo argumentacije. Tu se seveda ne moremo spuščati v zanimivo, a za naš namen vendarle postransko vprašanje, ali ni Kopperschmidt vseeno preveč posodobil Aristotela. Kopperschmidt namreč meni, da najdemo že pri Aristotelu obrise ideje, na kateri temeljijo vse sodobne teorije argumentacije, namreč ideje, da je narava argumentacije izrazito intersubjektivna. Kopperschmidt vidi v tem, da že pri Aristotelu veljavnost premis ni utemeljena v njih samih, pač pa v tem, da jih sprejmajo vsi ali vsaj večina, že čisto moderen koncept konsenzualne sprejemljivosti premis oz. sklepov. Cf. Kopperschmidt, *ibid.*, str. 16f. Zanimivo je, da tudi Perelman »novo retoriko« utemeljuje na Aristotelovem ločevanju med analitičnim in dialektičnim sklepanjem, med silogizmom in entimemom. Perelman seveda ne gre tako daleč kot Kopperschmidt in ne vidi svoje »nove retorike« že v Aristotelovi, pač pa podobno kot Kopperschmidt opozarja, da je bila Aristotelova analiza dialektičnega sklepanja doslej neupravičeno zapostavljena. Cf. C. Perelman, *Logique juridique*, Dalloz, Paris 1979, str. 1f.

¹⁵ Če je za Aristotela retorika samo ena izmed disciplin, ki nikakor ne prekrije celotne filozofije, pa za Platona, podobno kot tudi za Perelmana, (dobra) retorika oziroma dialektika koincidira s filozofijo. Razlikujeta se le v tem, da je za Platona »vse filozofija«, za Perelmana pa je »vse retorika«. Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, str. 430.

¹⁶ *Ibid.*

Prav ta prikriti platonizem Perelmanu onemogoča, da bi sprejel konsenz kot izključno diskurzivni učinek, konsenz, dosežen izključno z jezikovno močjo prepričevanja. To je navsezadnje razvidno tudi iz Perelmanovega pojmovanja avditorija, ključnega koncepta nove retorike, kakor tudi iz nujnosti razcepa tega avditorija na partikularni in univerzalni avditorij.

Elaboracija koncepta občinstva, govorcevega naslovnika, je nedvomno največji prispevek Perelmanove nove retorike, saj je šel med vsemi teoretiki racionalne argumentacije najdlje v poudarjanju odvisnosti argumentacije od Drugega. Perelmanu seveda ne moremo čisto preprosto podtakniti Lacanovega pojma. Po drugi strani pa paradoksnosti in celo protislovnosti Perelmanovega koncepta občinstva, zlasti univerzalnega, ki ga ni mogoče preprosto izenačiti z imaginarnim drugim, z govorcevo zrcalno podobo, ni mogoče pojasniti brez reference na Lacanov kompleksni pojem Drugega.

Perelman vpelje koncept drugega, občinstva, kot *differentio specifico* argumentacije glede na demonstracijo. Demonstracija izpeljuje nujne sklepe iz resničnih premis, ne glede na to, kdo je naslovnik demonstracije. Še bolj natančno, demonstracija ni nič drugega kot prehod iz premis v sklep, prehod, ki zaradi svoje prisilne narave izključuje vsako referenco na naslovnika.¹⁷ Pri argumentaciji pa je naslovnik ključna funkcija. Še več, Perelman celo obrne razmerje med avditorijem in argumentacijo. Avditorij ni funkcija argumentacije, pač pa je argumentacija funkcija avditorija.¹⁸ Izhajajoč iz tako dojetega pomena in vloge avditorija, Perelman definira tudi samo argumentacijo:

»Ker cilj argumentacije ni izpeljevati posledice iz danih premis, ampak spodbuditi ali povečati strinjanje poslušalcev s tezami, ki jim jih govornik ponudi v privolitev, argumentiranje nikdar ne poteka v praznini. Predpostavlja namreč duhovni stik med govornikom in njegovim poslušalstvom. Govor mora nekdo poslušati, tako kot mora knjigo nekdo brati, sicer sta ti dejavnosti brez učinka.«¹⁹ O pomenu izjave oziroma o veljavnosti argumenta odloča tudi pri Perelmanu, tako kot pri Lacanu, drugi, naslovnik. Ker je Drugi kot naslovnik diskurza vedno že tu, predpostavljen, je tudi »ponotranjeni« monolog, v katerem naj bi si bil subjekt prezenten za Perelmana zgolj mit. Perelmanov model argumentacije torej že implicira subjektov razcep, kajti v monologu se subjekt obrača nase kot na drugega.

Seveda pa je največja težava za Perelmanovo teorijo argumentacije kako

¹⁷ J. Lacan z »novim silogizmom«, ki ga predstavi v »Logičnem času in vnaprejšnjem zatrjevanju gotovosti« pokaže, da funkcija Drugega ni izključena niti iz silogizma, vseeno pa opozarja, da je ta Drugi, tako kot tudi subjekt, reduciran na indiferentno recipročnost, na golo funkcijo pripoznanja. Cf. *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1993.

¹⁸ Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 24f.

¹⁹ Cf. *Kraljestvo retorike*, str. 23.

pojasniti naslovnikovo soglasje s sklepom. Sam Perelman poudarja, da sklep ne izhaja logično iz argumentov. Če logično sklepanje zgolj izpelje sklep iz danih premis v skladu z utrjenimi pravili za sklepanje in je sklep pravilen ali nepravilen, ne glede na to, ali se avditorij oz. naslovljenec z njim strinja ali ne, pa si mora tisti, ki argumentira, korak za korakom zagotavljati strinjanje avditorija, in sicer tako za premise kakor tudi za sklep. Cilj demonstracije je, da dokaže resničnost sklepa, izhajajoč iz resničnosti premis, skratka, da prenese resničnost premis na sklep. Cilj argumentacije pa je, da na sklep prenese soglasje, ki ga je avditorij že dal premisam.²⁰ Perelman ob tem opozarja še na eno razliko med demonstracijo in argumentacijo: v demonstraciji opustimo premiso zato, ker je neresnična, v argumentaciji pa jo opustimo zato, ker je za naslovnika nesprejemljiva, ne glede na to, ali je resnična ali ne.²¹ Vendar nesprejemljivost premise ni razvidna že iz nje same, pač pa se pokaže šele iz perspektive sklepa, torej za nazaj. Časovna zanka retroaktivne anticipacije je tudi v »novi retoriki« konstituent pomena.

V ta kontekst je po našem mnenju treba umestiti tudi Perelmanovo presenetljivo pojmovanje, da *petitio principii*, torej logična napaka, pri kateri sklep zamejamo s premiso oz. pri kateri za premiso vzamemo tisto, kar bi morali ravno dokazati, velja pravzaprav samo za argumentacijo. *Petitio principii* po Perelmanu ne more biti napaka demonstracije, ker ne zadeva resničnosti oz. nesresničnosti propozicij v sklepanju. Perelman vzame za zgled *petitio principii* propozicijo če *p*, potem *p* in pokaže, da je na ravni logike ne moremo šteti za napako. Trditev, če *p*, potem *p*, ki pove, da propozicija implicira samo sebe, ni le resnična, pač pa je eden izmed temeljnih logičnih zakonov, namreč načelo identitete. V argumentaciji pa je problem *petitionis principii* veliko resnejši, kajti govorec mora šele doseči, da avditorij sprejme tezo *p*. Ne more je že na začetku predstaviti kot tezo, ki jo je avditorij že sprejel.²²

Po Perelmanu je o *petitio principii* mogoče govoriti šele, ko se pokaže, da avditorij ne sprejema domnevno skupnega stališča. Drugače rečeno, *petitio principii* ni nič nasebnega, marveč se za nazaj rekonstruira v sami argumentaciji.

²⁰ *Ibid.*, str. 35. Zdi se, da F. Jacques popolnoma upravičeno dvomi o tem, ali je za argumentacijo sploh umestno uporabljati logične izraze, kakršna sta premise in sklep. Po Jacquesovem mnenju prav vloga avditorija onemogoča primerjati razmerje med argumenti in sklepom z logičnim razmerjem med premisami in sklepom. V logičnem sklepanju sklep sprejmemo zato, ker je nujen, v argumentaciji pa se naslovnik odloči, da bo sprejel sklep. A ta odločitev ne temelji ne na resničnosti premis, ne na pravilnosti sklepanja. Jacques ob tem opozori še na paradoks, ki nujno izhaja iz Perelmanovega pojmovanja argumentacije: »Če se avditorij strinja z našimi prepričanji, potem je komajda še potrebno, da nas razume. Če pa se ne strinja z nami, potem našega argumentiranja ne bo nikdar konec.« Cf. F. Jacques, »Logique ou rhétorique,« *Revue internationale de philosophie*, 127-128, str. 58.

²¹ Cf. *Kraljestvo retorike*, str. 33f.

²² *Ibid.*, str. 34f.

Govorec po Perelmanu dejansko lahko zagreši *petitio principii*, a če se avditorij strinja z njegovo začetno, četudi nedokazano tezo, skratka, če avditorij ne prepozna *petitionis principii*, potem ga tudi ni. *Petitio principii* se tako rekoč za nazaj izniči. In narobe, o *petitio principii* je mogoče govoriti samo takrat, kadar govorec ne sprejme govorničeve izhodiščne teze, skratka, *petitio principii* obstaja le, če ga avditorij opazi in ga kot takega pripozna. Perelmanova poanta ni v tem, da pokaže, da je *petitio principii* nekaj relativnega, odvisnega od konkretne argumentacije, temveč prej v tem, da poudari intersubjektivno naravo *petitio principii* in s tem argumentacije kot take. Podobno kot lapsus obstaja tudi *petitio principii* le, če ga kdo prepozna kot napako. Razmerje med ontologijo in epistemologijo je tu obrnjeno: *petitio principii* ni napaka, ki jo govorec zagreši in jo nato avditorij prepozna ali ne, marveč velja prav narobe: edino če avditorij prepozna nekaj kot *petitio principii*, je govorec tudi zagrešil napako.

Ta na prvi pogled obrobna razprava o *petitio principii* opozori na izjemen pomen, ki ga Perelman pripisuje avditorijevemu soglasju. S tem, da po Perelmanu o argumentaciji ne odloča govorec sam, temveč avditorij, se obrne tudi tradicionalno pojmovano razmerje med govorcem in naslovnikom. Po tem tradicionalnem pojmovanju je govorec aktiven, naslovník pa pasiven, govorec je subjekt, poslušalec pa objekt. Govorec ima vso moč, ki jo lahko celo zlorabi in svoje polušalstvo zgolj manipulira. Pri Perelmanu pa avditorij ni nikdar v položaju pasivnega objekta manipulacije oz. tudi če se znajde v tem položaju, je to zato, ker se je na neki način odločil, da se bo pustil manipulirati.

Da govorec v svoji argumentaciji ni svoboden, je razvidno že iz tega, da mora pri zastavljanju svojega cilja upoštevati drugega, na katerega se obrača. Perelman večkrat izrecno zatrdi, da mora govorec, zato da bi dosegel svoj cilj, to je, dosegel in okrepil strinjanje poslušalstva s tezo, ki jo predlaga, vedeti, na kakšno poslušalstvo se obrača. Isto trditev lahko eno poslušalstvo dojame kot argument, ki utemelji govorničevo tezo, drugo pa kot argument proti njej. Govorničeva naloga je, da »prilagodi govor avditoriju, kakršen koli je že«. ²³ Avditorij oz. poslušalstvo opredeli Perelman kot množico vseh tistih, na katere hoče govorec vplivati s svojo argumentacijo. ²⁴

²³ Perelman govori celo o tem, da mora govorec »kondicionirati avditorij s svojim govorom«. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 11. Ko Perelman opisuje učinke argumentacije na avditorij, pogosto pada v psihologistični in sociologistični deskriptivizem, kot je opazil, denimo, L. Apostel, »What is the Force of an Argument?«, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, 1979, str. 100. Perelmanova napaka je v tem, da ne zna jasno razločiti poslušalstva kot logične ali, rajši, diskurzivne kategorije od empiričnega poslušalstva, ki ga je mogoče opisati s psihološkimi in sociološkimi kategorijami. Zato se spušča v neskončne in izredno dlakocepske opise, kakšne učinke je mogoče doseči v argumentaciji na kakšno poslušalstvo in s kakšnimi sredstvi.

²⁴ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 33.

Ena od posledic tega, da se učinkovitost in celo umnost argumentacije presoja izključno glede na njen vpliv na avditorij, je tudi ta, da pojem resnice izpade iz Perelmanovega konceptualnega aparata. V Perelmanovi perspektivi, ki je perspektiva avditorija kot »kantovske regulativne ideje,«²⁵ resnica ni ne predpostavka, ne cilj argumentacije. Resnica ni dojeta ne kot *adaequatio rei ad intellectum*, ne kot koherentnost diskurza. Pač pa je za Perelmana resnično tisto, kar bi avditorij vseh umnih ljudi sankcioniral kot resnično. Resnica je torej v najboljšem primeru derivat pojma avditorija. Tudi za Perelmana je torej sprejemljiva Habermasova definicija resnice kot konsenzualne, skratka, tudi za Perelmana je resnično tisto, kar je sprejemljivo za vse. Če torej za Perelmana resnica ni nasebna danost, ki jo je treba zgolj odkriti, marveč se resnica šele spotoma proizvede, skozi konsenz, sankcijo in odločitev, to še ne pomeni, da je za Perelmana resnično vse, kar je za resnično razglašeno. Pred radikalnimi konsekvencami pojmovanja resnice kot strukturnega učinka diskurza – tako stališče mu pomeni padeč v »sofistiko«, za katero resnica in konsenz koincidirata – se Perelman brani z vpeljavo univerzalnega avditorija kot normativnega ideala in kriterija za umnost.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je treba iskati vir vseh protislovij Perelmanove teorije argumentacije prav v pojmu avditorija kot normativne instance. Izvirna Perelmanova pozicija je »sofistična«. Perelman namreč ne postavi nobenega kriterija za presojo moči oziroma veljavnosti argumenta. Problem presoje teže argumenta je potemtakem popolnoma odvisen od avditorija, ki ga sprejema. Če je moč argumenta sorazmerna s stopnjo njegovega sprejema pri poslušalstvu in če se poslušalstvo, ko sprejema argument, ne ravna izključno po racionalnih kriterijih, je jasno, da bi o moči argumenta odločalo zgolj število. Perelman seveda ne more sprejeti take »sofistične« definicije veljavnosti argumenta. Ker racionalnosti argumenta ni mogoče izpeljati iz njega samega, je treba normo racionalnosti iskati v samem avditoriju. Perelman v ta namen loči dve kategoriji avditorija, partikulrani avditorij, podvržen demagogiji in manipulaciji, in univerzalni avditorij, do vzeten le za argumente uma.

Distinkcija partikulrani/univerzalni avditorij je za Perelmana tako rekoč samoumevna. Model za partikulrani avditorij je naslovnik političnega diskurza. Vsi politični diskurzi se po Perelmanu naslavlajo na neki določen partikularen avditorij: družbeno skupino oziroma razred. Politični avditorij, ki zastopa interese določene družbene skupine ali razreda, zato že po definiciji ne more biti univerzalen in zato tudi ne nosilec umnosti. Ena od implikacij »nove retorike« je torej tudi ta, da na ravni političnega ni instance, ki bi utelešala normativni ideal umnosti. Kajti zgolj univerzalno lahko uteleša normo

²⁵ Cf. M. Meyer, *De la métaphysique à la rhétorique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986, str. 134.

racionalnosti. Po drugi strani pa Perelman vse družbene, politične, moralne in pravne konflikte zmerom že gleda v luči možne arbitraže, poravnave spora. Arbitraža je seveda možna le, če je sprejemljiva za sprte strani, to je, le z univerzalnega gledišča. Iz česar izhaja, da politični (a tudi etični) konflikti niso rešljivi na ravni njihovih diskurzov, ki se obračajo zgolj na partikularni avditorij. Njihovi konfliktni partikularizmi so preseženi edino na ravni filozofije, ki po Perelmanovem mnenju edina meri na univerzalni avditorij.²⁶

Prav zato da bi se ognil pasti mehanične derivacije veljavnosti argumenta iz avditorija – po tej logiki bi se moč argumenta krepila premosorazmerno z velikostjo občinstva: čim večje je občinstvo, ki sprejme argument, tem boljši je argument – Perelman ne loči le partikularnega avditorija od univerzalnega, marveč tudi sam univerzalni avditorij razcepi na univerzalni avditorij *de facto* in *de jure*. Perelman seveda dobro ve, da ni mogoče doseči soglasja vseh, zato tudi poudari, da »ne gre za družbeno realnost, temveč za govorčevo konstrukcijo.«²⁷ Soglasje univerzalnega avditorija zato ni soglasje *de facto*, temveč *de iure*.²⁸ Tu smo seveda v rousseaujevski problematiki. Toda za Perelmana, kot sam izrecno poudari, je Rousseaujeva rešitev nedemokratična in zato tudi nesprejemljiva. Perelman odločno zavrača opozicijo med obćim strinjanjem in strinjanjem vseh: »hoteti zoperstaviti obćo voljo, ki ima zmerom prav, volji vseh, pogosto podložni zmoti, kot je to storil Rousseau, pomeni že vnaprej upravičiti vse tiranije, kajti samo na sebi se razume, da pozna tiran 'resnične' interese ljudstva zmerom boljše od samega ljudstva.«²⁹ Zamenjati univerzalni avditorij *de facto* z univerzalnim avditorijem *de iure* pomeni po Perelmanu odpovedati se temeljnemu načelom racionalne argumentacije na področju političnega.

²⁶ Perelman takole utemeljuje nujnost, da se filozof obrača na univerzalni avditorij:

»Dejavnost filozofa je v tem, da se postavi na stališče, ki ustreza njegovemu pogledu na svet. Opira se na izločitev, na izbiro. Nevarnost izbire je pristranskost – zanemarjanje nasprotnih pogledov... Filozofova naloga, tako kot tudi sodnikova je, da mora priti do odločitve, a pri tem ostati nepristranski. Zato mora biti filozofova racionalnost utemeljena na pravilu, skupnemu vsem sodišćem, vrednim tega imena: Audiatur et altera pars. V filozofiji morajo nasprotujoči si pogledi priti do besede, ne glede na njihovo naravo ali izvor. To je temeljno načelo za vse filozofe, ki ne mislijo, da se lahko opirajo na svoje pojmovanje nujnosti in samorazvidnosti, kajti edino za to načelo lahko opravičijo zahtevo po univerzalnosti.

Tako kot sodnik, ki mora, potem ko je slišal obe strani, izbrati med njima, tako tudi filozof ne more priznati veljavnosti vseh pogledov. Marsikatera izmed tez ali vrednot, ki jih preiskuje, zastopa omejene interese in prizadevanja, ki so v navzkrižju z univerzalnim pomenom. V tisti meri, v kateri filozof opira svoje odločitve na pravila, ki bi morala veljati za vse ljudi, ne more zagovarjati načel in vrednot, ki jih ni mogoče univerzalizirati in ki jih torej ne more sprejeti univerzalni avditorij, na katerega se sam obrača.« Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, str. 344f.

²⁷ Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 25.

²⁸ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 43.

²⁹ Cf. *Logique juridique*, str. 147f.

Če celotno Perelmanovo podjetje stoji in pade s konceptom univerzalnega avditorija kot utelešenja umnosti in če univerzalnega avditorija ni mogoče reducirati na njegovo *de iure* upodobo, se moramo vprašati, v čem se kaže realnost tega pojma. Za »performativno« interpretacijo univerzalnega avditorija, kakršno bi lahko razbrali pri G.C. Christiju, je vprašanje dejanskega obstoja univerzalnega avditorija nepertinentno. Ko denimo moralni ali pravni filozof raziskuje temeljne pojme, kakršna sta pravica, dobro itn., že samo s tem, da se vede, kakor da univerzalni avditorij obstaja, zbuja in utrjuje našo vero v »resnico«, »pravico«, »um« itn.³⁰ Tako bi lahko bi rekli, da Perelmanov univerzalni avditorij deluje kot transcendentelni apriorij: zgolj s tem, da je predpostavljen kot zmerom že navzoč, proizvaja učinke. Z drugimi besedami, na tej ravni *reči* predhodi *biti* oziroma reči je pogoj za obstoj, a le, če ta »reči« sankcionira Drugi.

Za Perelmana sta tako univerzalni avditorij kot tudi partikularni avditorij predpostavka oz. konstrukcija, ki si jo izdelata sama argumentacija. Ni arbitrarna konstrukcija, je pa zgodovinsko, kulturno, jezikovno naddoločena: »univerzalni avditorij /je/ tak, kot si ga /filozof/ zamišlja ... In ta avditorij, obremenjen z vsemi njegovimi prepričanji in stremljenji, hoče filozof prepričati.«³¹ Univerzalni avditorij bi v tem oziru lahko interpretirali kot simbolni mandat, kot diskurzivno konstrukcijo, ki ni v nikakršni zvezi z dejanskimi lastnostmi dejanskega poslušalstva. Neko poslušalstvo nastopa kot univerzalni avditorij zgolj zato, ker se neki diskurz nanj naslavlja kot na univerzalni avditorij.

Po drugi strani pa univerzalni avditorij ni zgolj konstrukcija, pač pa je konstrukcija, ki ima določene učinke. Ta realnost univerzalnega avditorija oziroma učinkovitost konstrukcije je odvisna od tega, ali dejansko poslušalstvo sprejme »mandat«, ki mu ga je diskurz naložil. Skratka, pogoji za možnost učinkovanja univerzalnega avditorija so odvisni od njegovega pripoznanja. To imanentno nemoč univerzalnega avditorija, to izvorno navezanost na dejansko poslušalstvo, bi lahko opredelili takole: univerzalni avditorij ni univerzalen na sebi, temveč le za tiste, ki ga kot takega pripoznajo. Za tiste, ki ga ne priznajo za univerzalnega, je pač partikularen.³² V Perelmanovi zahtevi, da mora univer-

³⁰ Cf. G.C. Christie, »The Universal Audience and Predicative Theories of Law«, *Law and Philosophy*, 5, 1986, str. 343.

³¹ Cf. *Justice*, str. 82. Perelman tu in tudi na drugih mestih nenehno opozarja, da je univerzalni avditorij kot tak zmerom obeležen z individualnimi in družbenozgodovinskimi kontingentnostmi, a vseeno uteleša transcendentno idejo, to je, idejo transcendirati omejitve svojega časa in presodke skupnosti, ki ji filozof pripada.

³² Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 44. R. Alexy pa vidi, ravno narobe, v tako pojmovanem univerzalnem avditoriju resno pomanjkljivost, ker »omeji normativno vlogo univerzalnega avditorija.« Norma pač ne more biti norma le za tiste, ki ga sprejemajo kot normo. Cf. R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, Clarendon Press Oxford, 1989, str. 161f.

zalni avditorij, to govorčevo konstrukcijo, sankcionirati dejanski avditorij, v tem, da je za Perelmana pogoj za učinkovitost univerzalnega avditorija njegovo priznanje, vidimo Perelmanovo zavezanost Kantovi razsvetljenski dediščini. Perelmanov univerzalni avditorij, na katere se obrača filozof, ima analogno vlogo kot Kantov svet bralcev (*Leserwelt*), na katerega se naslavljajo učenjaki. Tako pri enem kakor pri drugem ne gre za dejansko, empirično občinstvo, pač pa za etično, normativno kategorijo, konstrukt same argumentacije. Pri obeh etična, normativna kategorija, ki sama ni materialna, proizvaja materialne učinke. Kajti s tem, da se dejansko občinstvo prepozna v univerzalnem avditoriju oz. svetu bralcev, se tudi dejansko vzpostavi kot skupnost vseh umnih bitij.³³

Na podlagi doslej povedanega bi lahko rekli, da je Perelmanov koncept univerzalnega avditorija nekakšen filozofski lapsus. Univerzalni avditorij je nečist, če ne celo protisloven pojem: hkrati subjektiven in objektivni,³⁴ množstven in en sam, relativen in absoluten, univerzalen in partikularni,³⁵ imaginaren in realen, odprt in dogmatično zaprt, individualna hipoteza in regulativna ideja oziroma norma, ki odloča o veljavnosti argumentov.³⁶ Kaj je torej zastavek Perelmanovega ohranjanja tega nedoločnega in spornega pojma, če se je tudi sam Perelman zavedal njegove problematičnosti? Ni jasno, denimo, niti to, ali gre za deskriptiven ali za normativni pojem, ki bi ga bilo mogoče primerjati s Kantovim kategoričnim imperativom.³⁷ Kakšno funkcijo izpolnjuje ta koncept v ekonomiji »nove retorike«, da se mu Perelman ne more odpovedati?

Perelmanova »nova retorika« ima dvoumen odnos do diskurza in njegovih učinkov. Na eni strani poudarja diskurzivno avtonomnost (jezikovno materialnost, imanentno dialoškost, zmožnost neposrednega učinkovanja na naslovnika), na drugi pa – na ravni presoje veljavnosti – uvaja heteronomen pogled na argumentacijo: intenco, etične vrednote itn. »Nova retorika« ni zgolj teorija argumentacije, marveč najprej in predvsem teorija *umne* argumentacije, rekonstrukcija praktičnega uma v pogojih diskurzivnosti. Težava pa je v tem, da umnosti ni mogoče izpeljati zgolj iz učinkov diskurza na naslovnika. Umnost je zato fiksirana v govoru predhodni nameri in šele v luči te namere je mogoče presojati tudi učinke argumentacije na naslovnika. Vsak poskus ločiti racionalnost od namere vodi po Perelmanu v njeno izničenje, njena posledica pa je degradacija argumentacije v manipuliranje z avditorijem. Zato Perelman nenehno opozarja, da se mora govorec na avditorij naslavljati »pošteno«, »v

³³ Cf. naše delo *Realno v performativu*, DE Ljubljana 1988, str. 82f, v katerem analiziramo performativne učinke Kantovega diskurza ravno ob pojmu *Leserwelt* in pokažemo, kako delujejo mehanizmi identifikacije, s pomočjo katerih se konstituira razsvetljenski subjekt.

³⁴ Cf. *Droit, morale et philosophie*, str. 50f.

³⁵ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 650, 670.

³⁶ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 40.

³⁷ Cf. *Droit, morale et philosophie*, str. 49f.

dobri veri«, »nezainteresirano«,³⁸ in narobe, da mora tudi naslovnik, avditorij, pokazati »pripravljenost«, »dobro voljo«.

Tako je ob vsej »dialoški odprtosti« za Perelmana (tako kot tudi za Apla in Habermasa) sprejemljiv le ugovor, ki prihaja od »racionalnega sogovornika«. Perelmanova racionalna argumentacija temelji tako na spregi svobode in prisile. Pogoj za možnost argumentacije je prostovoljna podreditev. Ker Perelman vidi v argumentaciji umno dejavnost in ker priznava kot edino pertinentno opredeljevalno značilnost udeležencev te prakse njihovo umnost, je argument lahko le tisto, kar je mogoče presojati s kriteriji uma. To pa pomeni, da za udeležence argumentacije argument ne more biti nekaj, kar lahko poljubno sprejmejo ali zavrnejo, pač pa nekaj, kar morajo sprejeti. Argument je potemtakem za udeleženca argumentacije nujen, a le v okviru igre, v katero se prostovoljno vključi in katere pravilom se prostovoljno podredi. Po drugi strani pa se temu, da se ne bi vključil v tako igro, ne more ogniti že zaradi konstitutivne vloge, ki jo ima argumentacija kot umni govor v sodobnih družbah.

Tu se seveda takoj postavi vprašanje o statusu tistih, ki nočejo razpravljati ali pa se ne držijo »pravil igre«. Argumentacija je za Perelmana, Apla in Habermasa, v nekem radikalnem smislu pogoj za »učlovečenje«. Tisti, ki nočejo sodelovati v argumentaciji, se sami izključijo iz človeštva. Lahko bi rekli, da v nekem smislu sploh niso ljudje.³⁹ Perelman se je sicer obotavljal takoj seči po izključitvi. Ena od nevarnih posledic izključitve iz človeške skupnosti »zakrknjenih oporečnikov«, ki nočejo sprejeti argumenta, sprejemljivega za vsa umna bitja, je po Perelmanu ta, da se univerzalni avditorij spremeni v »elitistični avditorij«, torej v avditorij, pri katerem »kvaliteta nadomesti kvantiteto«. ⁴⁰ Še več, zamenjava avditorija *vseh* umnih bitij z avditorijem *najbolj* umnih bitij zanika univerzalnost tega avditorija, skratka, spremeni ga v enega izmed partikularnih avditorijev. Po drugi strani pa je to sprevračanje kvantitete v kvaliteto eden od pogojev za možnost racionalne argumentacije in hkrati simptom za filozofikacijo »nove retorike« in s tem jasno znamenje, da se je Perelman odpovedal retorični tradiciji.

Ta prisila po »filozofikaciji« »nove retorike« je razvidna iz tega, da v »novi retoriki« veljavnost argumentov koincidira z njihovo racionalnostjo. Težava pa je v tem, da »nova retorika«, kot smo že opozorili, ne ponuja kriterijev za presojo argumentov. Edini kriterij za veljavnost argumentov je njihova

³⁸ *Ibid.*, str. 49f.

³⁹ Ta spontana gesta izključevanja je eminentno filozofska. Tako je že Aristotel v *Metafiziki* iz človeštva izključil sofiste (»govoreče rastline«) zato, ker niso priznavali načela protislovnosti. V zvezi s tem cf. B. Cassin, *op. cit.*, str. 334ff.

⁴⁰ Cf. Ch. Perelman, *Rhétoriques*, str. 321f.

učinkovitost, njihova zmožnost vplivati na poslušalstvo. To pa pomeni, da se na ravni samega diskurza, na ravni argumentacijske strategije racionalna argumentacija v ničemer ne razlikuje od eristične (sofistične) argumentacije.⁴¹ V obeh primerih je edini kriterij za veljavnost argumentacije njena uspešnost pri poslušalstvu. Prav zaradi tega, ker je prepričevalna moč diskurza kompatibilna tako z umno argumentacijo kakor tudi z grobo manipulacijo, učinkovitost oziroma uspešnost za Perelmana ni že sama na sebi smoter. »Če je cilj vsake retorike, da deluje na um, potem edino kvaliteta tega uma loči retoriko, vredno prezira, od tiste, ki je vredna hvale.«⁴² Preprosto povedano, o vrednosti argumenta odloča *kvaliteta* tistih, ki ga sprejmejo.

A kaj določa »vrednost« oziroma »kakovost« avditorija? Perelman niha med dvema kriterijema: kvalitativnim, po katerem je kakovostno tisto, kar je zaželeno, boljše ali celo najboljše, in kvantitativnim, po katerem je kakovostnejši, boljši avditorij tisti, ki je številčnejši. Kot smo pokazali, Perelman ne more sprejeti ne čisto kvalitativnega kriterija, ki vodi v elitizem, v zadnji instanci v despotizem, ne kvantitativnega, ki vodi v demagogijo, v sofistično argumentacijo. Perelmanova rešitev te alternative je refleksivni obrat, ki omogoči, da kvantiteta (vsa umna bitja) zastopa hkrati tudi kvaliteto. Univerzalni avditorij je potemtakem koincidenca kvalitete in kvantitete. Edino na ravni univerzalnega avditorija je mogoče reči, da je »jamstvo za naše razpravljanje zmožnost za razsojanje našega poslušalstva.«⁴³

Na prvi pogled se zdi preskok iz vrednosti argumenta v vrednost avditorija logičen. Če je Drugi tisti, ki odloča o vrednosti argumentacije, potem je samoumevno, da ni vseeno ne kdo, ne kakšen je ta Drugi. Tu imamo opraviti skorajda s tautologijo: ne le veljavnost, marveč tudi umnost argumentacije je odvisna od avditorija, na katerega se obrača, to pa zato, ker morajo biti – v skladu s Perelmanovo definicijo argumentacije – tudi argumentacijska sredstva in tehnika, ki jih govorec uporablja za prepričevanje poslušalstva, temu poslušalstvu prilagojeni. Ta Drugi, ki odloča, je v argumentaciji zmerom že predpostavljen. Vendar ni sporno to, da Drugi odloča. Sporno je to, da mora imeti Drugi, zato da bi imel pravico odločati, določene kvalitete.

Od kod izvira ta zahteva po »kvalitetah«, če ne ravno iz potrebe po »normiranju« učinkov, ki jih argumentacija proizvaja ne glede na to, na kakšen avditorij se naslavlja? Zato bi lahko prav v tej zahtevi po specifičnih kvalitetah poslušalstva, po normativnem idealu, kot ga uteleša univezalni avditorij, videli Perelmanovo formulacijo klasične filozofske teze, da je um vseobsegajoč, univerzalen,

⁴¹ »A če je treba upoštevati edino učinkovitost, ali bomo imeli na voljo kriterij, s pomočjo katerega bomo ločili šarlatana od pravega filozofa.« Cf. »Logique et rhétorique« v *Rhétoriques*, str. 71.

⁴² Cf. *Rhétoriques*, str. 313.

⁴³ *Ibid.*, str. 98.

katere implikacija pa je ta, da je treba tisto, česar ni mogoče stlačiti vanj, izključiti, saj tako ali tako nič ne šteje. V tej luči se pokaže, da »kategorični imperativ argumentacije«,⁴⁴ to je zahteva, da argumentacijo presojamo glede na njeno sprejemljivost za univerzalni avditorij in ne zgolj glede na njeno učinkovitost na konkreten avditorij, ni – kot meni Perelman – differentia specifica argumentacije, tako rekoč njeno najbolj intimno bistvo, pač pa gre tu prej za vdor etike, ki je tuj sami diskurzivni naravi argumentacije. Univerzalni avditorij je etična fikcija, katere edini smoter je ločevanje zrn od plev (ločevanje »dobre« od »slabe« prepričevalne moči argumentacije), skratka, nadzor nad diskurzivnimi učinki. Vsi kriteriji, vse vrednote »nove retorike« so heteronomni, ker izhajajo iz univerzalnega avditorija, »ki deluje kot norma le prek sklicevanja na normalno«. ⁴⁵ Ta konformizem, tako kot nenehno sklicevanje na racionalno namero, na dobro voljo, na poštenost, na razsodnost, na pripravljenosti itn., postavita na laž Perelmanov projekt: obnoviti avtonomno, ne-filozofsko ali celo antiplatonistično retoriko. Presojanje diskurzivnih učinkov v luči etike racionalne namere dokazuje ravno nasprotno. Če je za Perelmana »vse retorika«, če »nova retorika« prekrije področje filozofije in etike, potem zato, ker samo retoriko obvladuje etično-filozofska fikcija.

⁴⁴ Cf. Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, Dordrecht, Reidel 1979, str. 58.

⁴⁵ Cf. Isti, *Rhètoriques*, str. 365f.