

Univerzalni avditorij kot jamstvo za umno argumentacijo

Jelica Šumič-Riha

»Konkreten argument je nujen za tistega, ki je pripravljen, da argumentira. A če naj bo nujen tudi za tiste, ki se nočejo vključiti v to igro, potem mora biti argumentacija kot taka nujna že zaradi vloge, ki jo ima v človeški družbi.«

Strecker

J. Kopperschmidt v knjigi, posvečeni argumentaciji, katere pomenljivi podnaslov je »Govorica in um«, pokaže, da sodobno (samo)razumevanje argumentacije izhaja iz načela o racionalnem, umnem govoru, natančneje, iz načela, da je mogoče koncept uma, kakršnega poznamo mi, rekonstruirati v njegovih zgodovinskih in družbenih eksistenčnih pogojih 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.«¹ Privilegirani zgled za umni govor vidi Kopperschmidt, podobno kot Toulmin, Perelman in Habermas, kot bomo videli pozneje, ravno v argumentaciji.

V nadaljevanju se bomo omejili zgolj na Kopperschmidtovo izhodiščno tezo, da je namreč argumentacija mogoča le, če jo dojamemo kot umno. Naš namen je na eni strani rekonstruirati pogoje za možnost take teze, ki ima pri avtorjih teorij o umni oz. racionalni argumentaciji skorajda aksiomatsko vrednost, na drugi pa preveriti njeno veljavnost.

Kopperschmidt, ki jemlje umnost govora skoraj kot nespodbitno evidenco, vseeno opozarja, da so nujni posebni pogoji, da bi sploh lahko razpravljali o argumentaciji. Kljub dvatisoč petstoletni zgodovini ukvarjanja z argumentacijo, ki je bila po tradiciji pomešana z retoriko in bila tako kot retorika na slabem glasu vsaj od Platona naprej, so argumentacijo povzdignile ne le v predmet, vreden resnega teoretskega razpravljanja, marveč jo postavile celo za paradigmo komunikacije šele teorije argumentacije iz petdesetih in šestdesetih let: Perelmanova nova retorika, Toulminova in Harova teorija etične argumentacije. Med njihove zakonite naslednice pa lahko, kljub določenim zadržkom, štejemo Habermasovo, Aplovo in Alexyjevo teorijo argumentacije. Vsem tem teorijam je skupno, da argumentacijo prevrednotijo iz sredstva za zavajanje občinstva v najvišjo obliko umnega govora.

Izhodišče za to operacijo prevrednotenja je spoznanje, da je argumentacija edina možna ali, rajši, edina smiselna *alternativa nasilju*, če uporabimo Perel-

1. J. Kopperschmidt, *Argumentation*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, str. 9.

manove besede.² Natančneje, argumentacija se temu pristopu kaže kot medij, v katerem pridejo do besede razlike in nasprotja, ki lahko sprožijo konflikte, če jih na neki način ne »nevtraliziramo«. Ker pa argumentacija za te teorije ni gola manifestacija razlik in nasprotij, marveč hkrati tudi prizadevanje po njihovi razrešitvi, po preseženju nasprotij v konsenzu, jo razumejo tudi kot medij, v katerem pride do besede sam um. V tisti meri, v kateri je argumentacija uprizoritev nasprotij *in* njihova razrešitev ali vsaj refleksija, je mogoče argumentacijo, kot se kaže tem teorijam, dojeti kot sodobno utelešenje praktičnega uma oz. kot pojavno obliko, ki edina omogoča praktično učinkovitost uma. Argumentacija je zanje govor, ki za svoje merilo in smoter priznava le um, umu pa prisojajo vlogo rabsodnika, ki presoja veljavnost in moč argumentov.³

Argumentacija kot uresničenje sprave med umom in govorom se v luči teh teorij kaže kot najbolj ustrezno sredstvo za izpolnitev Kantovega upanja, da se bo »obdobje razsvetljenstva« dovršilo kot »razsvetljeno obdobje«, zato ne presečna, da se te teorije bolj ali manj eksplicitno sklicujejo na razsvetljenstvo.⁴ Iz sodobnega pojmovanja argumentacije kot sprave med umom in govorom izhaja tudi druga značilnost argumentacije, namreč ta, da je v argumentaciji prostovoljna podreditev pogoj za nujnost oz. prisilo.

Ker te teorije dojemajo argumentacijo kot umno dejavnost in ker priznavajo 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

2. 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, marveč celo najbolj pretanjena in najbolj učinkovita oblika nasilja.« Cf. J. Kopperschmidt, *op. cit.*, str. 153f.
3. 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 uma« in jih v skladu s sprejetimi merili potrdimo ali zavrnejo. Na to priljubljeno Toulminovo 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, rabsodniško vlogo uma v argumentacijski praksi pogosto pojasnjujejo s pomočjo metafore o sodnem postopku ali procesu. Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, str. 344.
4. Zvestobo razsvetljenski dediščini je do pojma prignal predvsem J. Habermas, ki v imenu te zvestobe *en bloc* zavrača postmoderne tokove in njihovo kritiko uma. Cf. zlasti *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985.

že zaradi konstitutivne vloge, ki jo ima argumentacija kot umni govor v sodobnih družbah, saj se bolj ali manj splošen konsenz kot podlaga vseh družbenih ustanov in praks vzpostavlja najprej in predvsem s pomočjo argumentacije.

Na nastanek sodobnih teorij argumentacije je nedvomno vplivala rehabilitacija praktične filozofije, ki jo je na eni strani spodbudila nujnost refleksije prelomnih zgodovinskih dogodkov, zlasti vzpostavitve dveh totalitarnih režimov in svetovne vojne, na drugi pa zavest, da prevladujoča vrednostno nevtralna pozitivistična in relativistična historistična paradigma tej nalogi ne more biti kos, ker zanika možnost racionalnega razpravljanja o vrednotah in smotrih, h katerim stremijo različne oblike družbene prakse, med njimi zlasti pravna, moralna in politična. Vsesplošno zanimanje za praktično filozofijo, zlasti za antično moralno, politično in pravno filozofijo, ki ga je spremljala hkratna rehabilitacija dotlej zaničevane retorične tradicije, kamor sodi tudi argumentacija, zato ni bilo samo sebi namen, marveč prej poskus, kako ponovno uveljaviti praktični um oz. praktično racionalnost, kako podeliti razpravljanju o praktičnih ciljnih in vrednotah status racionalnosti, skratka, kako ponovno utemeljiti racionalnost izbire.

Po negativni izkušnji druge svetovne vojne, po izkustvu sprevračanja uma v neum, prava v brezpravje, morale v nemoralo je zlasti med pravnimi (Perelman), političnimi (L. Strauss) in moralnimi filozofi (Toulmin in Hare) prevladalo prepričanje, da je mogoče edino s pomočjo argumentacije in na njeni podlagi rekonstruirati praktični diskurz kot racionalni diskurz. Argumentacija se jim kaže kot pripravno orodje za reševanje konfliktov zato, ker je po svoji naravi intersubjektivna, dialoška, odprta za drugačnost in za razlike. Argumentacija torej omogoča, da pridejo do besede razlike in celo ostra nasprotja, pri čemer že golo ubesedenje razlik in nasprotij razreši ali pa vsaj kanalizira konflikte. S tem vidikom argumentacije se je ukvarjal zlasti Perelman, ki je morda najbolj značilen zastopnik prve faze sodobnih teorij argumentacije.

Po Perelmanovih lastnih besedah ga je na ukvarjanje z argumentacijo napotila raziskava o pravičnosti, ki se je lotil sredi štiridesetih let. Perelman je s čisto pozitivističnega stališča izpeljal formalno pravilo pravičnosti, po katerem je treba »z bitji, ki sodijo v isto kategorijo, ravnati na enak način.«⁵ Težava pa je v tem, da – opirajoč se zgolj na to pravilo – ni mogoče ločiti bistveno od nebitvenega, pomembno od nepomembnega. Tako ločevanje je mogoče le, če se opremo na vrednostne sodbe, ki jih je Perelman v štiridesetih letih, ko je bil še zavezan pozitivističnemu skepticizmu, štel za popolnoma arbitrarne in logično nedoločljive. Za pozitivista namreč vrednostnih sodb in odločitev, ki vodijo našo dejavnost, ni mogoče preveriti, preveriti pa jih ni mogoče zato, ker nimajo kognitivne vrednosti, te vrednosti pa nimajo zato, ker jih ni mogoče reducirati na preverljive dejstvene sodbe. To pa seveda pomeni, da pozitivist ne more utemeljiti prednosti enega praktičnega smotra pred drugimi.

Posledice pozitivističnega pristopa imajo, kot opozarjajo po vrsti Perelman, Strauss, Toulmin in Hare, usodne posledice za praktično filozofijo (to je, politično, pravno in moralno), saj se ji je treba čisto preprosto odpovedati. Drugače rečeno: praktična filozofija v okviru pozitivistične paradigme ni mogoča. Praktični filozof je zato pred izbiro: da se postavi na pozitivistično stališče in se s tem hkrati že odpove možnosti praktične filozofije ali pa da izbere praktično filozofijo, a v tem primeru mora poiskati drugačen referenčni okvir, v katerem je mogoče utemeljiti vrednostne sodbe in odločitve. Pozitivističnega stališča po Perelmanu ni mogoče sprejeti, ker je ena izmed nesprijemljivih posledic tega stališča, za katerega so vrednostne sodbe neutemeljive, ta, da se moramo v zadnji instanci zadovoljiti s tem, da so vrednostne sodbe in moralna načela, ki so hkrati tudi vodila naše prakse, popolnoma iracionalni, zgolj izraz tradicije, predsodkov, strasti in umazanih interesov. Kadar pa pride do nestrinjanja, potem je lahko rešitev konflikta vrednot, interesov, odločitev, zgolj nasilje. Perelman vidi rešitev v iskanju logike vrednostnih sodb in praktičnega razpravljanja na sploh. Od odgovora na vprašanje, ali obstaja taka logika praktičnega razpravljanja, je odvisen tudi odgovor na vprašanje, ali obstajajo racionalno sprejemljive metode, ki omogočajo, da izberemo dobro in ne zlo, pravičnost in ne krivičnosti, demokracijo in ne diktature.⁶

Vendar je domet povojnih raziskav argumentacije daleč presegel njen zgolj praktični ali celo zgolj pragmatični vidik kot alternative golemu nasilju. V petdesetih in šestdesetih letih je tako rekoč v senci strukturalistične revolucije in sočasnega «jezikovnega obrata» v anglosaški filozofiji, če si sposodimo Rortyjeve izraz, potekal skorajda neopazen, a zato nič manj pomemben boj za zamenjavo aristotelovsko-kartezijske paradigme,⁷ opirajoče se na formalno logiko, z argumentacijsko paradigmo, opirajočo se na tradicijo dialektike in retorike. Z drugimi besedami, klasična logična paradigma je v tem obdobju začela kazati znamenja obrabljenosti in izčrpanja, saj aristotelovska silogistična logika ni več dajala na voljo potrebnega konceptualnega orodja za teoretsko elaboracijo praktičnega, zlasti moralnega razpravljanja.

Sodobne teorije argumentacije (Toulmin, Hare, Perelman, danes pa Apel, Habermas in Alexy) uveljavljajo proti neživljenjskim, nečasnim, neosebnim in neupogljivim zakonom logike, katerih *telos* je večna, logična resnica, pot do nje pa pelje prek nujnih logičnih zakonov, če si pri Perelmanu sposodimo to karikaturno podobo logike, drugačno logiko, logiko verjetnega, možnega in

5. Cf. Ch. Perelman, *L'empire rhétorique*, Vrin, Paris 1977, str. 7.

6. *Ibid.*, str. 8.

7. Če vlada med teorijami racionalne argumentacije, torej teorijami, ki zagovarjajo racionalnost praktičnega razpravljanja in iščejo njegovo specifično logiko, konsenz, da je logično sklepanje oz. formalnologični model sploh negativni zglede za argumentacijo, glede na katerega je treba ravno pokazati specifičnost logike, po kateri se ravna praktično razpravljanje, pa se med seboj ločijo po tem, ali glavnega krivca za vzpostavitev logične paradigme vidijo že v Aristotelu (denimo, Toulmin) ali šele v Descartesu (denimo, Perelman).

kontingentnega, logiko, ki vase vključuje tudi vrednote, skratka logiko praktičnega uma, logiko, po kateri se ravna politična, moralna in pravna praksa. V nasprotju z logiko, ki ne postavlja le nepremostljivega prepada med nujnim in verjetnim oz. kontingentnim, marveč vzpostavi med njima hierarhijo, tako da je verjetno oz. kontingentno dojeto kot nekaj sekundarnega in manj vrednega glede na nujno, si argumentacijska logika ne prizadeva le na novo artikulirati razmerja med nujnim in verjetnim kot enakopravnima členoma opozicije, marveč tudi drugače opredeliti samo nujnost.

V argumentaciji se konstituira nujnost, ki postavlja kot pogoj za svojo možnost subjektovo vnaprejšnjo prostovoljno podreditev. Logična nujnost pa je indiferentna do subjektive prostovoljne oz. neprostovoljne podreditve »pravilom igre«, ki ji pravimo logično sklepanje oz. izpeljevanje sklepov iz formalno veljavnih argumentov. Argument je formalno veljaven, če in samo če resničnost premis jamči za resničnost sklepov. Zveza med premisami in sklepom je čisto formalna in zgolj kot čisto formalna legitimizira oz. opravičuje sprejetje sklepa.⁸

Kot pokaže Kopperschmidt, a tudi F. Jacques, je dvoumna zlasti Aristotelova vloga pri vzpostavitvi nove argumentacijske paradigme. Toulmin po Kopperschmidtovem mnenju neupravičeno zvrne na Aristotela vso krivdo za nastanek logistične paradigme. Pri tem se sklicuje na *Organon* oz. na *Topiko*, kjer Aristotel ločuje *apodiktično* oz. *analitično* in *dialektično* sklepanje. Aristotel po Kopperschmidtu že nakaže specifičnost obeh tipov sklepanja, in sicer tako na ravni konsistentnosti samega procesa sklepanja in konkluzivnosti sklepov kakor tudi na ravni zahtev po veljavnosti. Kopperschmidt 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.

Za analitično sklepanje je po Aristotelu značilno, da premise, ki so nujno ali vsaj nedvoumno resnične, peljejo k ravno tako nujno resničnim sklepom, seveda le, če je tudi sklepanje formalno pravilno izpeljano. Drugače rečeno, analitično sklepanje prenaša resničnost oz. nujnost premis tudi na sklepe. Narobe pa dialektično sklepanje ali entimem ne temelji na resničnih premisah, pač pa na tistih, ki jih sprejmejo vsi ali vsaj večina.

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, ki velja za »očeta« moderne teorije argumentacije ali vsaj za enega izmed »očetov«, svojo »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.

8. Cf. S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, str. 22ff.

Logike ne zanima, kaj nas napelje na to, da sprejmemo logično zvezo med argumentom in sklepom. Za logiko je vprašanje, kaj naredi resnico, ki je utemeljena zgolj in samo formalno, prepričljivo, nepertinetno vprašanje, saj so z gledišča logike razlogi za njeno sprejetje – pa naj gre za retorične oz. subjektivne razloge (prepričani smo oz. verjamemo, da je sklep resničen) ali pa materialne oz. objektivne (resničnost sklepa je dokazala znanost) – zunanji in kot taki nelegitimni. Za logiko je potemtakem odločilna zgolj formalna zveza med elementi. Formalna narava te zveze pa je utemeljena s tem, da se argumenti sicer materialno lahko razlikujejo, strukturno pa so vseeno identični.

Logična nujnost je potemtakem nujnost uniformnosti, enoumnosti, saj je dvoumje v logiki prepovedano. Prav narobe pa je za argumentacijo, in to ne le v vsakdanjih govornih situacijah, marveč tudi za argumentacijo v političnih debatah, v morali in pravu, dvoumje prej pravilo kakor izjema. V dejanskih govornih situacijah niso dane vse potrebne informacije in tudi ne pravila, po katerih naj bi se sogovornik ravnal. Sogovorniku je prepuščeno, da se odloči, kako bo dane informacije in pravila naredil nedvoumne. Res je sicer, da je to dvoumje, značilno za vsakdanjo govorico, spravilo argumentacijo oz. retoriko na slab glas. Če so namreč govorceva sporočila dvoumna, potem govorcu nič ne onemogoča, da ne bi izrabljal to semantično pluralnost, to nejasnost in nedoločnost in manipuliral s poslušalstvom. V nasprotju z argumentacijo pa manipulacija v logiki ni mogoča, saj se logični diskurz ne naslavlja na nikogar oz. se naslavlja na vse enako.

Če je bil sprva poudarek raziskovanja argumentacije v petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih – to velja za Toulmina, Hara, pa tudi za Perelmana – na možnosti racionalnega razpravljanja o vrednotah in praktičnih odločitvah, ki se opirajo na vrednostne sodbe, in hkrati s tem na odkrivanju razlik med formalnim logičnim sklepanjem in »logiko« praktičnega razpravljanja, pa pride ob koncu šestdesetih let, predvsem pa v sedemdesetih letih v raziskovanju argumentacije do pomembne preusmeritve. V ospredju ni več problematika vrednostnih sodb in ravno tako ne razmejevanje od logičnega sklepanja, marveč sam diskurzivni mehanizem argumentiranja, oz. diskurzivne tehnike in strategije argumentiranja.

Po pričevanju samih avtorjev, prepričljivo pa je to pokazal, denimo, tudi M. Meyer v *Logique, langage et argumentation*⁹, je na ta zasuk v raziskovanju argumentacije vplival razmah teorije govornih dejanj oz. sploh pragmatike. Pragmatika je namreč razkrila refleksivnost govora, to je, zrcalno razmerje med govorcem in njegovim naslovnikom kot konstitutivno potezo samega govora. Drugi, naslovnik govora, ni dejanski, empirični poslušalec, marveč prej povnanjeni pogled govorce na samo sebe.¹⁰

9. Cf. M. Meyer, *Logique, langage et argumentation*, Hachette, Paris 1982, str. 112f.

10. Cf. M. Meyer, *op. cit.*, str. 110.

Intersubjektivna razsežnost argumentacije je sicer močno poudarjena že pri Perelmanu in tudi pri drugih dveh teoretikih argumentacije, Toulminu in Haru. A v luči novih, v pragmatiko obrnjenih teorij argumentacije se pokaže, da so analize intersubjektivne narave argumentacije, kakršne ponujajo teorije iz petdesetih in šestdesetih let, napačne ali vsaj konceptualno zmedene, v tisti meri, v kateri argumentacijo preprosto enačijo s prepričevanjem.

V tej luči je zanimiv zlasti Perelman, ki denimo, izrecno vztraja pri pojmovanju argumentacije kot prepričevanja. Pojem argumentacije po Perelmanovem mnenju »pokriva celotno diskurzivno polje, ki meri na prepričevanje in pregovarjanje, ne glede na občinstvo, na katero se govor naslavlja in ne glede na predmet, na katerega se nanaša.« In še bolj natančno: »Predmet te teorije je preučevanje diskurzivnih tehnik, ki omogočajo, da pri avditoriju izzovemo ali povečamo strinjanje s tezami, ki jih predložimo v njegovo privolitev.«¹¹

Perelmanovega pojmovanja argumentacije resda ni mogoče preprosto reducirati na prepričevanje v pejorativnem pomenu, razmerja med govorcem in naslovnikom pa enačiti z imaginarnim razmerjem varanja in manipuliranja. Težava pa je v tem, da pri Perelmanu ne najdemo povsem nedvoumnega odgovora na vprašanje, v čem njegovo pojmovanje argumentacije, izenačene s prepričevanjem, sega čez tradicionalno pojmovanje prepričevanja kot manipuliranja z občinstvom. Zato bomo v nadaljnjaju poskušali pokazati, da ima Perelmanov pojem prepričevanja drugačen pomen, kakor mu ga pripisuje retorična tradicija.

*

Podobno kot Toulmin se je tudi Perelman zavedal, da je pogoj za možnost resnega ukvarjanja z argumentacijo oz. retoriko radikalen prelom s tradicijo. A v nasprotju s Toulminom, ki je kritiziral aristotelovsko tradicijo, se je Perelman vračal k tistemu Aristotelu, ki je bil po njegovem mnenju neupravičeno zanemarjen in pozabljen:

»Teorija argumentacije je stroka, ki je hkrati stara in nova. Stara, ker navezuje na Aristotelovo preiskavo dialektičnega sklepanja iz Organona... Nova, ker je logike in zgodovinarje logike – po Descartesovi obsodbi sklepanja, ki je zgolj verjetno, in po razmahu formalne, to je, matematične logike – pri Aristotelu zanimala le teorija logičnega sklepanja, popolnoma pa so zanemarili dialektično sklepanje, ki je po mnenju samega Aristotela nepogrešljivo tako pri razpravljanju o prvih načelih vse znanosti kakor tudi pri praktičnem sklepanju, ki si prizadeva upravičiti odločitev, izbiro ali pravilo za delovanje.«¹²

11. Cf. Ch. Perelman in L. Olbrecht-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1958, str. 5.

12. Cf. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles 1970, str. 7.

Perelman torej noče prelomiti z Aristotelom, pač pa z Descartesom. K temu prelomu se Perelman vrača v večini svojih del, a najprej v *Razpravi o argumentaciji*, prvi celoviti predstavitvi teorije argumentacije oz. nove retorike, ki jo je pripravil od l. 1952 do 1958 skupaj z L. Olbrechts-Tyteca:

»Objava razprave, posvečene argumentaciji in njeni navezavi na staro tradicijo grške retorike in dialektike, pomeni prelom s pojmovanjem uma in razpravljanja, pojmovanjem, ki izhaja iz Descartesa, ki je s svojim pečatom zaznamoval zahodno filozofijo zadnjih treh stoletij.«¹³

Perelman vidi Descartesovo napako v tem, da si prizadeva konstruirati spoznavni sistem, ki bi bil za vse nespodbiten. Podlaga za tak sistem naj bi bila evidenca. Evidence Descartes ne dojema kot psihološke kategorije, temveč kot prisilo, ki razumnemu bitju narekuje, da prizna za resnično tisto, kar se mu kaže kot evidentno. Preprosto rečeno, za Descartesa je tisto, kar je evidentno, nujno resnično in neposredno prepoznavno kot tako. Evidentna propozicija ne potrebuje še kakšnega posebnega dokaza za svojo resničnost, kajti dokaz ni nič drugega kakor nujna dedukcija tistega, kar ni neposredno evidentno, iz evidentnih tez.¹⁴

Perelman pokaže, da je Descartesovo vero v nespodbитnost evidence zamajala tako zgodovina filozofije kakor tudi zgodovina same znanosti, saj se je pokazalo, da je cela vrsta nevprašljivih evidenc preprosto napačnih.¹⁵ Po drugi strani pa se je pokazalo, da je mogoče kartezijski model z univerzalno uporabo, to je, matematizirano formalno logiko, uporabiti le v izjemnih situacijah in strogo določenih kontekstih. To so po Perelmanu zlasti prepričljivo dokazale sodobne teorije naravnega jezika.¹⁶

Toda največja Descartesova napaka je po Perelmanu v tem, da je iz svojega sistema izključil argumentacijo. Izključitev argumentacije je po Perelmanovem mnenju neposredna, nujna posledica utemeljevanja spoznanja na evidenci.¹⁷ V kartezijskem sistemu ni prostora za argumentacijo, ki je lahko dejavna le na področju verjetnega, kajti znanosti, iz katere je treba po Descartesu izključiti vsak možen dvom, ni mogoče graditi zgolj na verjetnem.¹⁸ Kartezijska metoda zahteva izključitev iz spoznanja vsega, kar je individualno, socialno, subjektivno, zgodovinsko, skratka, vsega kontingentnega, zato da bi se lahko vzpo-

13. Cf. L. Olbrechts-Tyteca & C. Perelman, *Traité de l'argumentation*, PUF, Paris 1958, str. 1.

14. Tu povzemamo Perelmanovo kritiko Descartesa v *Le champ de l'argumentation*, str. 15ff.

15. Perelman navaja kot klasičen zgled za nevprašljivo evidenco trditev, da je celota večja od katerega izmed njenih delov, ki ne velja, denimo, za neskončne množice. *Ibid.*, str. 19.

16. *Ibid.*

17. »Vzpostavitev kriterija evidence je morala pripeljati do usodne izključitve argumentacije kot tehnike za filozofsko razpravljanje.« *Ibid.*, str. 16.

18. *Ibid.*, str. 17. Perelman pri tem opozarja na notranjo protislovnost Descartesove teorije. Descartes hoče pregnati argumentacijo iz znanosti, a če hoče prepričati svojega bralca nefilozofa o pravilnosti svoje filozofije, se mora po Perelmanovem mnenju nujno zateči k argumen-

stavila univerzalno veljavna raba uma, skupnega vsem ljudem, ki po Perelmanovem mnenju ni drugača kakor nepopolni odsev božjega uma.¹⁹

S tem, da Descartes racionalno reducira zgolj na evidentno in nespodbitno, po Perelmanu onemogoči, da bi nas um vodil na področju zgolj verjetnega. Za Descartesa je »misel o razumni izbiri in argumentaciji, ki bi jo lahko utemeljila, popolnoma nepojmljiva. Od Descartesa naprej do sodobnega neopozitivizma so iste zahteve na področju vednosti postopoma pripeljale od racionalističnega imperializma, v katerem si človeški um prizadeva odkriti božjega, do asketske odpovedi pozitivizma, ki prizna, da je zmožen dati našim dejanjem zgolj tehničen pomen, s čimer odvrže tudi sam ideal praktičnega uma.«²⁰ Omejitve rabe uma na evidentne intuicije in na tehnike logičnega računa, ki je tudi sam oprt na intuicijo, ima za nujno posledico to, da sta vsa naša praksa in razsojanje o njej izključena iz uma.²¹

Perelman je iskal izhod iz usodnih in nesprejemljivih konsekvenc, ki izhajajo iz kartezijskega racionalizma, in iz lastnih negativnih dognanj, do katerih je prišel v razpravi o pravičnosti²², v vrnitvi k danes že pozabljeni in razvrednoteni retorični tradiciji. Leta 1945 je Perelman še neopozitivist, ki ugotavlja, da so vrednostne sodbe vrednostne sodbe arbitrarne, ker ne temeljijo ne na logični nujnosti ne na eksperimentalni univerzalnosti. Iz kartezijskega racionalističnega dogmatizma, ki se opira zgolj na kriterij evidence, na eni strani in iz pozitivističnega skepticizma oz. nihilizma, ki zato, ker na področju praktičnega razsojanja ni mogoča ena sam rešitev, zanika možnost prave, resnične rešitve, na drugi strani izhaja nujen sklep, da iz praktičnega razsojanja ni mogoče izločiti decizionizma in arbitrarnosti. Ta sklep po Perelmanu ne zanika le možnosti praktične filozofije, pač pa prepusti pomembna področja človekovega delovanja, zlasti pravo, moralo, politiko, iracionalnim strastem, spopadu interesov in v zadnji

taciji. Descartesovo skeptično razpravljanje, opirajoče se na hipotezo o varljivem, zlem bogu, ki naj bi nefilozofa prepričalo, da vodi pot do resnice skoz evidence, sodi po Perelmanu v argumentacijo, ki ji Descartes ravno odreka legitimnost. Edino z argumentacijo je mogoče odgovoriti na vprašanje: »Zakaj bi moral nefilozof priznati, da je tisto, kar je zgolj verjetno, neresnično. Kako ga pripraviti k temu, da sprejme kot racionalno proposicijo, ki ni ravno razumna?« *Ibid.*, str. 18.

19. »Kartezijska metoda se opira na predpostavko o znanosti, ki je že dovršena v božjem umu in ki jo bo mogoče s pomočjo dobre metode omogočila ponovno odkriti, napredujoč od evidence do evidence, od gotovosti do gotovosti.« *Ibid.*, str. 21.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, str. 22f.

22. Perelman v predgovoru k *L'empire rhétorique* pojasni, kaj je filozofa in logika – Perelmanova doktorska disertacija je bila posvečena delu G. Fregeja – napeljalo na to, da se usmeri k retoriki. Glavni razlog vidi Perelman v tem, da vrednostnih sodb ni mogoče utemeljiti ne z empiričnim opazovanjem ne z intuicijo. Perelman se sklicuje na svojo študijo o pravičnosti iz l. 1945 *De la justice*, v kateri je prišel do sklepa, da so vsaj temeljna načela vsakega normativnega sistema arbitrarna. Cf. *Op. cit.*, str. 7ff in »De la justice«, v: *Logique juridique*, Dalloz, Paris 1979, str. 101.

instanci nasilju. Kdor omejuje racionalno argumentiranje zgolj na logično dedukcijo in empirično preverjanje, kdor na področju prava vztraja v pozitivizmu, po Perelmanu ne more utemeljiti racionalne izbire, odločanja, reševanja problemov, skratka, ne more priznati možnosti praktične uporabe uma.²³

V naslednjih letih si je Perelman prizadeval najti srednjo pot med kartezijanskim racionalizmom, ki ga ni nikdar zagovarjal, in neopozitivizmom, ki ga ni več sprejemal. Srednjo pot med umom in nasiljem, med racionalnim in iracionalnim je videl ravno v argumentaciji. Argumentacijo je po Perelmanu treba razumeti kot demonstracijo praktične rabe uma. Za to srednjo pot je ključen koncept umnosti,²⁴ ki na začetku Perelmanu pomeni le to, da tudi pri odločanju o praktičnih razdehah (v pravu, morali, politiki) uporabljamo nekakšno razsojanje in sklepanje. A to sklepanje ne more biti deduktivno v Descartesovem pomenu oz. v formalnologičnem pomenu, ker v praktičnem razsojanju ni mogoče predložiti univerzalno veljavnih dokazov za svoje izjave oz. stališča. Perelman pri tem vztraja, da praktično sklepanje, četudi ni ne nujno ne univerzalno, vseeno ni arbitrarno. Zato da bi govorec dokazal, da njegovo argumentiranje ni popolnoma samovoljno, mora po Perelmanu predložiti »dobre razloge« kot utemeljitev svojih izjav, a ti razlogi ne morejo nikdar doseči univerzalnosti in objektivnosti dokazov v matematiki oz. v znanosti na sploh.

Perelman si prizadeva pokazati, da sodi tudi praktično argumentiranje – torej argumentiranje, ki ne more nikdar preseči verjetnosti in doseči gotovost, opirajočo se na nekakšno neposredno izkustvo resnice – v logiko, dojeto v širšem pomenu.²⁵ Zato tudi hoče iz retorične tradicije sposojeni pojem verjetnosti iztr-

23. Cf. Perelmanovo razmejitev tako od racionalističnega dogmatizma kakor tudi od pozitivističnega nihilizma v »Désaccord et rationalité des décisions«, *Droit, morale et philosophie*, L.G.D.J., Paris 1968, str. 163.

24. Pojem umnosti je ena izmed stalnic Perelmanove teorije argumentacije. Perelman ga opredeljuje v opoziciji z racionalnostjo. Racionalno je po Perelmanu zvezano z idejo resničnosti, enosti, umnost pa je veliko bolj ohlapen, nejasen, družbeno in zgodovinsko pogojen pojem in zato tudi nujno spremenljiv. Če argumentiranje, opirajoče se na racionalnost, dovoljuje eno samo pravo oz. resnično rešitev problema, pa argumentiranje, opirajoče se na umnost, pelje k množici rešitev, edini kriterij za njihovo veljavnost pa je, da so sprejemljivi v danem družbenem kontekstu.

Perelman v razpravi, v kateri kritično obdela Rawlsovo *Theory of Justice*, pokaže, da je mogoče najti v njegovem pojmovanju umnosti in Rawlsovem pojmovanju *common sense*, ki se sklicuje na Moorove analize tega koncepta in Wittgensteinove raziskave rabe vsakdanje govornice, veliko stičnih točk. Vendar Rawlsu in drugim zagovornikom koncepta *common sense* očita, da premalo analizirajo zgodovinske in družbene določilnice, v katerih je *common sense* lahko skupen, obči okvir za praktično razpravljanje. Na drugi strani pa tem pojmovanjem očita, da premalo upoštevajo opozicijo racionalno/umno. Edino ob upoštevanju teh, po Perelmanovem mnenju bistvenih popravkov, bi lahko *common sense* postal kriterij za gotovost in zamenjal kartezijanski kriterij očitnosti. Cf. Ch. Perelman, »Les conceptions concrètes et abstraites de la raison et de la justice« v *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, L.G.J.D., Paris 1984, str. 198f.

25. Cf. Ch. Perelman in L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, str. 12. In še bolj odločno:

gati iz kartezijske opozicije z evidenco na eni strani in z nujnostjo na drugi. Po Perelmanovem mnenju se:

»sama narava presojanja v argumentiranju zoperstavlja nujnosti in evidenci, kajti tam, kjer je rešitev nujna, ni mogoče presojati, proti očitnosti pa tudi ni mogoče argumentirati. Področje argumentacije je področje verjetnega, plavzibilnega, v tisti meri, v kateri uhaja gotovosti kalkila.«²⁶

Kot smo omenili že na začetku tega poglavja, Perelman obnovi Aristotelovo opozicijo med apodiktičnim in dialektičnim, ki jo prevede v opozicijo med demonstracijo in argumentacijo.²⁷ Za analitično sklepanje, ki rabi za demonstracijo znanstvenih dokazov, je značilno, da izhaja iz resničnih premis in da nujno pripelje do resničnih sklepov, če je bilo sklepanje formalno pravilno. V analitičnem sklepanju se nujnost oz. resničnost s premis preneša na sklepe. Drugače rečeno, ni mogoče, da sklep ne bi bil resničen ali nujen, če so premise resnične oz. nujne in če je sklepanje bilo pravilno opravljeno.

Narobe pa dialektično sklepanje oz. argumentacija ne rabi za znanstveno dokazovanje, pač pa za prepričevanje sogovornikov, razpravljanje, kritiko nasprotnikovih tez in obrambo lastnih s pomočjo močnejših ali šibkejših argumentov.²⁸ Opirajoč se na Aristotela, zlasti na njegov koncept entimema, Perelman meni, da je mogoče tudi v argumentaciji tako kot v demonstraciji odkriti strukturo, ki posnema silogizem. Ob tem pa opozarja, da se struktura argumentacije, ki utemeljuje odločanje, bistveno razlikuje od silogizma, kjer sklep nujno izhaja iz premis:

»Odločil sem se, da bom sledil Gottlobu Fregeju, ki je proučeval zakone formalne logike tako, da je analiziral argumentiranje matematikov. Začel sem analizirati razsojanje o dobrem in slabem, pravičnem in zaželenem, kakršnega sem odkril v spisih filozofov, politikov, pravnikov in pridigarjev.« *Ibid.*, str. 145.

Teoretikom, ki raziskujejo praktično argumentacijo, je skupno prizadevanje izrgati argumentacijo iz golega psihologističnega in sociologističnega deskriptivizma in opisati argumentaciji lastno logiko, ki pa je ni mogoče enačiti s formalno logiko.

Perelman pride sicer pozneje do sklepa, da ni neke specifične logike argumentacije, ki bi jo bilo mogoče primerjati s formalno logiko, pač pa je v najboljšem primeru mogoče govoriti le o posebnih argumentacijskih tehnikah. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 90.

26. *Ibid.*, str. 1f.

27. Cf. *Logique juridique*, str. 1ff. in *Le champ de l'argumentation*, str. 23ff. Cf. tudi zanimivo razpravo F. Jacquesa, »Logique ou rhétorique de l'argumentation?«, ki se načeloma strinja s Perelmanovo preinterpretacijo Aristotelove opozicije analitično/dialektično sklepanje. Perelmanu pa očita, da neupravičeno in *en bloc* zavrača logične pristope, ki so zlasti v zadnjem času postali tudi sami veliko bolj dovzetni za probleme, ki so mučili Perelmana, zlasti za problem razmerja med formalno logiko in drugačnimi tipi logike. Jacques, ki se pri tem sklicuje na delo sodobnega logika J. Hintikke, opozarja, da meja med tema glavnima tipoma logike ni ne apriorna, ne nespremenljiva. Zato tudi zavrača Perelmanovo načelno odklonilno stališče do formalizacije. Po Jacquesu je uporaba formalizacije na področjih, kjer prevladuje logika argumentacije, denimo, v pravu kot privilegiranem zgledu, resda omejena, a to še ne pomeni, da je tudi neupravičena. Cf. F. Jacques, *op. cit.*, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, str. 66ff.

»Če je prehod iz premis v sklep v silogizmu nujen, pa prehod iz argumentov v odločitev ni: ta prehod ni prisilen, kajti če bi bil, potem ne bi imeli opraviti z odločitvijo, ki vedno predpostavlja možnost, bodisi da se drugače odločimo, bodisi da se sploh ne odločimo.«²⁹

Ločnica med demonstracijo in argumentacijo je ločnica med prisilo in svobodo: »argumentacija omogoča avditoriju omahovanje, dvom, svobodo izbire, in to celo takrat, kadar predlaga racionalne rešitve.«³⁰ Noben argument in ravno tako noben sklep, naj je še tako utemeljen, ni nespodbiten. Podobno kot Aristotel vidi tudi Perelman vzrok za odprtost argumentacije za različne možnosti v tem, da argumentacija v nasprotju z analitičnim sklepanjem, kjer morajo biti premise utemeljene v gotovosti resničnosti, izhaja iz zgolj verjetnih argumentov, za katere govorec predpostavljala, da jih naslovnik pozna in sprejema.³¹ Ker govorec izhaja iz predpostavke, da se naslovnik že strinja s premisami, iz katerih izpeljuje svoj sklep, jih velikokrat izrecno ne predstavi. Zato se v argumentaciji pogosto ali celo praviloma dogaja, da naslovnik ne sprejme govorcevega sklepa, četudi se je strinjal oz. se je zdelo, da se strinja z izhodiščnimi premisami.³²

Že iz povedanega je razvidno, da ima v Perelmanovem ločevanju med demonstracijo in argumentacijo ključno vlogo pojem avditorija, naslovnika. 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. 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.³³ Izhajajoč iz tako dojetega pomena in vloge avditorija, Perelman definira tudi samo argumentacijo:

»Ker cilj argumentacije ni, da izpelje posledice iz zanesljivih premis, pač pa, da izzove ali poveča strinjanje avditorija s tezami, ki jih predložimo v njegovo odobritev, argumentacija nikdar ne poteka v praznini. V resnici predpostavlja duhovni stik med govorcem in avditorijem. Govor je treba slišati, knjigo je treba brati, drugače njuna dejavnost ne bi dosegla nobenega učinka.«³⁴

Logično sklepanje zgolj izpelje sklep iz danih premis v skladu z utrjenimi pravili za sklepanje. Sklep je pravilen ali nepravilen, ne glede na to, ali se avditorij

28. Cf. *Logique juridique*, str. 2.

29. *Ibid.*

30. *Le champ de l'argumentation*, str. 41.

31. *Logique juridique*, str. 2.

32. *Ibid.*, str. 125.

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

34. Cf. denimo *L'empire rhétorique*, str. 23. To je samo ena izmed številnih in različnih definicij argumentacije, ki jo Perelman variira zgolj v nepomembnih podrobnostih.

oz. naslovljenec z njim strinja ali ne. Logiki lahko po lastni presoji prosto izbirajo aksiome. Pri njihovem delu jih zavezujejo zgolj kriteriji formalne logike, denimo, načelo o identiteti ali pa načelo o neprotislovnosti. Narobe 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.³⁵ G. Haarscher zato upravičeno pripomni, da ima tisti pomen, ki ga ima ideja očitnosti za občutek gotovosti v monološki demonstraciji, ideja soglasja, privolitve udeleženca argumentacije za izkustvo gotovosti, ki lahko dobi v okviru dialoške argumentacije zgolj in samo intersubjektivno jamstvo.³⁶

Največja težava za Perelmanovo teorijo argumentacije je, kako naj pojasni avditorijevo soglasje s sklepom. Sam Perelman poudarja, da sklep, to je, trditev, ki naj bi jo argumentacija utemeljila, ne izhaja logično iz trditev, ki jih govorec predloži kot razlog ali utemeljitev zanjo. Z drugimi besedami, po Perelmanu za sprejetje sklepa ne zadostuje strinjanje s premisami, pač pa mora avditorij sprejeti tudi sam prehod iz premis v sklep.³⁷ Po Perelmanovem mnenju je mogoče doseči prenos naslovnikovega sprejetja premis na sklep le, če se govorcju posreči vzpostaviti nekakšno solidarnost med premisami in sklepom. Toda, če je sklep preveč v navzkrižju s siceršnjimi naslovnikovimi prepričanji in verovanji, ga bo zavrnil, ne glede na to, da je premise že sprejel. Če naslovník zavrne sklep, bo ves govorcev trud, da prepriča naslovníka, da sprejme sklep, zaman, zato bo prisiljen eno izmed svojih premis opustiti. 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 naslovníka nesprejemljiva, ne glede na to, ali je resnična ali ne.³⁸ Vendar nesprejemljivost premise ni razvidna že iz nje same, pač pa se pokaže šele iz perspektive sklepa, torej za nazaj.

V ta kontekst je po našem mnenju treba umestiti tudi Perelmanovo presenetljivo pojmovanje, da *petitio principii*, torej logična napaka, pri kateri sklep

35. *Ibid.*, str. 35. Zdi se, da je vprašanje F. Jacquesa, ali je za argumentacijo sploh mogoče uporabiti logične izraze premise in sklepe, popolnoma umestno. Po Jacquesovem mnenju že vloga avditorija onemogoča razmerje med argumenti in sklepom, ki bi ga bilo mogoče primerjati z logičnim razmerjem med premisami in sklepom. V logičnem sklepanju sklep sprejmemo zato, ker je nujen, v argumentaciji pa se naslovník 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 verovanji, potem je komajda še potrebno, da nas razume. Če pa se ne strinja z nami, potem našega argumentiranja ne bo nikdar konec.« *Op. cit.*, str. 58.

36. Cf. G. Haarscher, »La rhétorique de la raison pratiques«, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, 1979, str. 115.

37. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 87.

38. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 35.

zamenjamo 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 proposicij v sklepanju. Perelman vzame za zgled *petitio principii* proposicijo *če p, potem p* in pokaže, da je na ravni logike ne moremo šteti za napako. Trditev, *če p, potem p*, ki pove, da proposicija implicira samo sebe, ni le resnična, pač pa je eden izmed temeljnih logičnih zakonov, namreč načelo identitete. V argumentaciji pa je problem *petitio 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.³⁹

Perelman pri tem zavrača tradicionalno, denimo, Benthamovo in Schopenhauerjevo pojmovanje *petitio principii*.⁴⁰ Po tej razlagi naj bi bil *petitio principii* v tem, da avditorij sprejme tezo, ki bi morala biti šele dokazana, oz. da avditorij nevede, nehote, nezavedno ali kakor koli že sprejme govorcevo stališče o nečem kot svoje stališče. 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. Govorec po Perelmanu dejansko lahko zagreši *petitio principii*, a če se avditorij strinja z njegovo začetno, četudi nedokazano tezo, skratka, če avditorij ne prepozna *petitio 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 govorceve izhodiščne teze, skratka, obstaja le, če ga avditorij opazi in kot takega pripozna.

Ost drobne, na prvi pogled nepomembne razmejitve od Benthamovega pojmovanja *petitio principii* 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. Tisti, ki odloča o argumentaciji, ni govorec, marveč avditorij. Perelman torej obrne tradicionalno pojmovanje retorike in razmerja 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

39. *Ibid.*, str. 36ff.

40. *Ibid.*

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 govorcevo tezo, drugo pa kot argument proti njej. Govorčeva naloga je, da »prilagodi govor avditoriju, kakršen koli je že«. ⁴¹ Avditorij oz. poslušalstvo opredeli Perelman kot množico vseh tistih, na katere hoče govorec vplivati s svojo argumentacijo. ⁴²

Če skrbno analiziramo Perelmanovo pojmovanje avditorija, pridemo do tega paradoksa: Perelman definira avditorij kot tisto instanco v argumentaciji, ki odloča o veljavnosti oz. o sprejemljivosti govorcevih argumentov in sklepov. A te instance odločanja, tega razsodnika ne moremo priličiti nobenemu empiričnemu naslovniku govorcevega diskurza, pač pa naslovniku, ki ga ustvari sam govorec diskurz. To je še najbolj razvidno na ravni opozicije partikularnega in univerzalnega avditorija. ⁴³

Perelman namreč loči dva temeljna tipa avditorija: množico partikularnih avditorijev in univerzalni avditorij. Duhovnik se obrača na partikularni avditorij verske skupnosti, politik na partikularni avditorij članov politične stranke ali množice, zbrane na političnem shodu, znanstvenik na partikularni avditorij znanstvenega društva itn. Za vse partikularne avditorije je značilno, da je uspešnost argumentacije odvisna od tega, ali govorec že vnaprej ve, na katere teze lahko opre svoj govor oz. katere teze njegov partikularni avditorij sprejema. Edino filozof nima svojega partikularnega avditorija in tudi nima na voljo tez, s katerimi bi se strinjali vsi člani njegovega avditorija. Kajti njegov avditorij tvorijo vsi tisti, ki so ga pripravljeni poslušati, iz česar Perelman pride do sklepa, da je lahko filozofov avditorij le univerzalni avditorij. ⁴⁴

41. 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.

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

43. Perelman izrecno poudari, da je tudi v argumentaciji, ki se obrača na partikularni avditorij, »avditorij vedno bolj ali manj sistemizirana konstrukcija.« *Ibid.* Edina zahteva, postavljena govorcevemu diskurzu, je, da »mora konstrukcija avditorija ustrezati svojemu namenu.« *Ibid.*

44. Cf. *L'empire rhétorique*, str. 30.

Zato ker se filozofov govor ne opira na teze, ki jih njegov avditorij že sprejema, je prisiljen iskati take argumente, ki so ali pa lahko postanejo univerzalni in ki lahko zato postanejo za vse sprejemljivi. Vsi pomenijo Perelmanu najprej in predvsem vsi razumni ljudje. Perelman seveda dobro ve, da ni mogoče doseči soglasja vseh, zato tudi poudari, da »ne gre za družbeno realnost, temveč za govorčevo konstrukcijo.«⁴⁵ Soglasje univerzalnega avditorija pa ni soglasje *de facto*, temveč *de iure*.⁴⁶

G.C. Christie upravičeno opozarja, da ni mogoče vprašati, ali nekaj takega kot univerzalni avditorij dejansko sploh obstaja. 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. Christie vidi v veri v univerzalni avditorij tudi edini način, kako se lahko iztrgamo iz prisil sterilnega solipsizma.⁴⁷ Perelman pa 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 izločitve, 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 sodiščem, 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.«⁴⁸

Umnost argumentacije, zlasti filozofske je pri Perelmanu neločljivo zvezana z idealom univerzalnega avditorija. V nasprotju z religioznim ali političnim diskurzom, ki lahko dosežeta pripoznanje zgolj partikularnega avditorija vernikov ali politične skupnosti, meri filozofski diskurz na univerzalno pripoznanje. A

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

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

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

48. Cf. *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, citiramo po G.C. Christie, *op. cit.*, str. 344f.

ne zato, ker temelji na resnici, pač pa zato, ker se ravna po imperativu, ki bi ga lahko primerjali s Kantovim kategoričnim imperativom. Z drugimi besedami, z vpeljavo univerzalnega avditorija se argumentacija dvigne na raven etike. Univerzalni avditorij je normativna ideja, ki jo Perelman primerja s Kantovim kategoričnim imperativom⁴⁹, ker je tako kot Kantov kategorični imperativ univerzalna in ker meri tako kot kategorični imperativ na univerzalno pripoznanje, na pripoznanje vseh razumnih ljudi.

Perelmanove formulacije so pogosto zavajajoče in na prvi pogled celo v navzkrižju druga z drugo. Na podlagi Perelmanove opredelitve univerzalnega avditorija kot vseh tistih, na katere se govorec obrača, oz. vseh razumnih ljudi, bi lahko sklepali, da Perelman misli na vse ljudi, kakršni dejansko so. Vendar Perelman hkrati dodaja, da je univerzalni avditorij »razsvetljeno človeštvo«,⁵⁰ človeštvo, ki ga opredeljujeta dve temeljni lastnosti: umnost in razsvetljenost. Jasno pa je, da niso vsi ljudje enako umni in enako razsvetljeni. Zato R. Alexy meni, da bi morali Perelmanovo definicijo univerzalnega avditorija nekoliko popraviti. Univerzalni avditorij je »celota vseh ljudi v stanju, v katerem bi bili, če bi razvili svoje argumentacijske zmožnosti.«⁵¹ Z drugimi besedami, univerzalni avditorij je predpostavka oz. konstrukcija, ki si jo izdelata sama argumentacija.

Četudi je ideja univerzalnega avditorija govorčeva konstrukcija, to še ne pomeni, da je nekaj arbitrarnega, pač pa le, da je univerzalni avditorij »univerzalni avditorij tak, kot si ga zamišlja ... In ta avditorij, obremenjen z vsemi njegovimi prepričanji in stremljenji, hoče filozof prepričati.«⁵² Vloga univerzalnega avditorija je ključna za Perelmanovo pojmovanje argumentacije in vloge uma v njej, a hkrati je njegov status dvoumen. Po eni strani je univerzalni avditorij konstrukt filozofovega diskurza, kot Perelman večkrat poudari, a po drugi strani Perelman vztraja, da je tudi univerzalni avditorij odvisen od pripoznanja avditorija, na katerega se filozof obrača. Drugače rečeno, univerzalni avditorij je univerzalen le za tiste, ki ga kot takega pripoznajo. Za tiste, ki ga ne priznajo kot univerzalni avditorij, je pač partikularen.⁵³ Drugače reče-

49. Opirajoč se na Kantov kategorični imperativ, Perelman postavi tole zahtevo:

»Ravnati moraš tako, kot da bi bil sodnik, katerega ratio dicendi bi moral dati načelo, ve-ljavno za vse ljudi.« Cf. *Justice*, Random House, New York 1967, str. 79.

50. Cf. »Betrachtungen über die praktische Vernunft«, *Zeitschrift für philosophische For-schung*, 20, 1966, str. 220.

51. Cf. R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, Clarendon Press, Oxford 1989, str. 163.

52. 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 kontingentno-stmi, a vseeno uteleša transcendentno idejo, to je, idejo transcendirati omejitve svojega časa in predsodke skupnosti, ki ji filozof pripada.

53. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 44.

no, univerzalni avditorij je resda govorčeva konstrukcija, je učinek govorčevega diskurza, a kot takega ga sankcionira šele avditorij, ki se v njem prepozna.⁵⁴

Perelman torej veskoz ostaja zavezan Kantovi razsvetljenski dediščini. Perelmanov univerzalni avditorij, na katere se obrača filozof, ima analogno vlogo kot Kantov svet bralcev (*Leserwelt*), na katerega se naslavljaajo 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 občestvo prepozna v univerzalnem avditoriju oz. svetu bralcev, se tudi dejansko vzpostavi kot skupnost vseh umnih bitij.⁵⁵

54. R. Alexy vidi v tako pojmovanem univerzalnem avditoriju resno pomanjkljivost, ker »omeji normativno vlogo univerzalnega avditorija. Norma je le za tiste, ki ga sprejemajo za normo.« Cf. R. Alexy, *op. cit.*, str. 161f.

55. Cf. naše delo, *Realno v performativu*, DE, Ljubljana 1988, str. 82f, kjer analiziramo performativne učinke Kantovega diskurza ravno ob pojmu *Leserwelt* in mehanizme identifikacije, s pomočjo katerih se konstituira razsvetljeni subjekt.