

Argumentacija in demokracija

Jelica Šumič-Riha

Nāše spontano razumevanje demokracije, njene tradicije, njenega načina rezoniranja, njenih vrednot in smotrov na neki specifičen način v to demokratično obzorje vključuje tudi skeptično in racionalno argumentacijo. Po tem pojmovanju demokracije kot odprtosti, tolerantnosti do drugega in drugačnega na eni strani in zadržanosti ali celo dvoma do vsakršnih nevprašljivih vrednot in resnic na drugi skeptična in racionalna argumentacija nista zgolj naključni sestavini demokratičnega diskurza, marveč prej njegova opora in jamstvo. Tako ni mogoče spregledati izjemne produktivnosti, celo emancipatoričnih učinkov skeptične kritike, denimo, zlasti na področju prava (najbolj uveljavljene pri ameriških pravnih realistik) in morale (tu prednjačijo anglosaške moralne teorije). Jedro te kritike bi lahko zgostili v spoznanje, da pomeni iskanje večnih resnic in vrednot največjo nevarnost za padec v dogmatizem na eni strani in v totalitarizem na drugi. Z drugimi besedami, zasluga skepticizma je, da nas svari in celo obvaruje pred tiranijo vrednot, če uporabimo Schmittov izraz, tako da bi lahko v njem videli celo jamstvo za odprtost tako v teoriji kakor tudi v praksi. Na drugi strani pa racionalna argumentacija s tem, da ohranja žlahtno dediščino razsvetljenstva, zlasti njegov emancipatorični potencial, impliciran v načelu univerzalnosti in avtonomnosti, s tem, da priznava v spornih zadevah zgolj razsodišče uma, postavlja kot edini temelj in hkrati cilj vseh oblik interakcije medsebojno priznavanje članov skupnosti kot umnih ljudi.

Naš namen ni toliko zanikati zvezo med obema tipoma argumentacije in demokracijo, pač pa prej prignati logiko obeh argumentacij do skrajnih posledic, do njune hrbtni strani, skratka, do njune resnice, v luči katere se - ob čisto specifičnih pogojih - tisto, kar naj bi demokracijo konstituiralo, pokaže kot tujek v samem tkivu demokracije, kot tista sestavina, ki jo tako rekoč od znotraj najeda in ogroža.

Naša začetna teza je, da je možnost sprevrženja skeptične in racionalne argumentacije in seveda tudi demokracije, če se strinjamo s tistim pojmovanjem, ki priznava omenjenima tipoma argumentacije status konstituenta demokracije, zapisana že v konstitutivnem dejanju demokracije. Te po našem mnenju ne konstituira kakšen določen tip diskurza oz. argumentacije, pač pa soočenje z

Skrajšana inačica pričujočega prispevka z naslovom »Argumentation sceptique ou l'argumentation rationnelle?«, je bila predstavljena na mednarodnem simpoziju »Democratie, Pragmatisme et Scepticisme«, ki ga je organiziral Collège international de philosophie 28.-29.5.1993 v Parizu.

neko paradokсно alternativo, ki ne implicira svobode izbire, pač pa prej prisilo, nesvobodo, in pa pripravljenost, da to nesvobodo izbire vzamemo nase.

Če smo se kaj naučili iz Ducrotove koncepcije argumentacije, torej koncepcije, po kateri je argumentacija vpisana že v strukturo naravne govornice, je to najprej in predvsem izkustvo prisile, govorničeve in naslovljenčeve nesvobode. To izkustvo nesvobode bi lahko ponazorili že na ravni subjektivega izvirnega položaja v diskurzu, pri čemer ta subjektov izvorni položaj v diskurzu razumemo kot soočenje z izbiro, alternativo med skepso oz. nemožnostjo sporazumevanja na eni strani in na drugi vero oz. prepričanjem, da je sporazumevanje ne le mogoče, temveč tudi nujno. Zgolj dejstvo, da je subjekt postavljen pred izbiro, priča, da se subjekt v jeziku ne počuti nikdar zares doma, skratka, da je subjektov izvorni položaj v govornici dvomljivi, negotovi položaj »imigranta«.¹ Najbolj očitno se ta položaj pokaže, kadar mora spregovoriti v tujem jeziku. V tem primeru bi lahko govorili celo o dvojnem dvomu. Govorec se ne more znebiti dvoma, ali je bil za poslušalca dovolj razumljiv, poslušalec pa se na drugi strani sprašuje, ali je govorec zares hotel reči tisto, kar je dejansko rekel, oziroma ali se govorec zaveda, kaj govori. Že vnaprej je jasno, da teh dvomov ni mogoče nikdar odstraniti, saj govorec in naslovljenec nimata na voljo kriterija, s pomočjo katerega bi presojala, ali je zaželeni rezultat dosežen, oziroma ali izrečeno ustreza temu, kar je govorec hotel reči. Proti temu spontanemu pledoajeju v prid dvomu, torej skeptični argumentaciji, priča že vsakdanje komunikacijsko izkustvo, da govorec (zmerom) najde poslušalca. Tako bi lahko rekli, da že gola navzočnost naslovnika govorničeve besede priča o tem, da je izjemno težko ali celo nemogoče zamajati vero v možnost razumevanja, v dobro voljo prisluhniti drugemu. To seveda ne pomeni nič drugega, kakor da niso udeleženci komunikacije nikdar v položaju, ko bi lahko svobodno izbirali med skeptično argumentacijo in racionalno argumentacijo, drugače rečeno, ta izbira je zmerom že bila opravljena tako rekoč kot zanazajska vnaprejšnjost. V tem pomenu je mogoče alternativo med omenjenima tipoma argumentacije obravnavati kot izsiljeno izbiro.

Namen pričujočega prispevka je pokazati, kako deluje izsiljena izbira, kadar sta členu alternative skeptična in racionalna argumentacija. Zaradi poenostavitve je alternativo mogoče ponazoriti kot alternativo »resnica ali dvom« po zgledu oguljenih formul »svoboda ali smrt«, »denar ali življenje«. Iz navedenih formul je razvidno, da členu, ki nastopata v alternativni, nista simetrična oz. sta simetrična zgolj na videz. Ne le, da ni mogoče ohraniti obeh, pač pa je treba skrbno paziti,

1. Tragikomično ponazorilo za našo tezo bi lahko našli, denimo, že pri naših sosedih. Ne sicer v samem obsesionalnem prizadevanju po očiščenju hrvaščine od srbske kontaminacije, tako da končni rezultat tega purgatorija spominja na nekakšen novorek, marveč prej v nelagodju samih *native speakers*, ki sami priznavajo, da ne morejo biti nikdar popolnoma prepričani, da je jezik, ki ga govorijo res čista hrvaščina.

da ne izgubimo oba. Vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je seveda, kateri člen te alternative, je treba izključiti, da bi ohranili vsaj enega.

Oglejmo si najprej skeptično argumentacijo. Ali se je zares mogoče odločiti za skepticizem? Od Humea naprej vemo - to potrjujeta tudi Wittgenstein in Kripke - da pot dvoma ni nikdar udobna. Še več, namen analiz skepticizma, ki bolj sledijo Humeu kakor Descartesu, je, da pokažejo, da je skeptična pozicija nevdržna zato, ker onemogoča vsakršno govorno dejavnost. Seveda pa si skepticizma ponavadi ne predstavljamo v tej radikalni inačici. Razprave, ki poskušajo dokazati bodisi sprejemljivost bodisi nesprejemljivost skeptičnega pristopa, se ponavadi omejujejo na njegovo zmernejšo formulacijo, kakršno ponuja, denimo, K. Popper.

Kot je znano, se sam Popper vidi v vlogi dediča Kantovega kriticizma ali celo Sokrata. Sokratski moto, vem, da nič ne vem, je za podlago tudi njegovi epistemologiji, saj se opira na tole subjektivno pozicijo: z verifikacijo ni mogoče ničesar dokazati, falsifikacija pa, ravno narobe, lahko nekaj dokaže, namreč to, da resnica ni dostopna. Resnica ni dostopna zato, ker ni mogoče verificirati vseh elementov dane množice, oz. ker ni mogoče predvideti vseh posledic neke spremembe. Zato so vsa spoznanja, tako naravoslovna kakor tudi družboslovna, zmerom začasna, na poti svoje lastne zavrnitve. Naj je naša ugotovitev oz. spoznanje o nekem zdajšnjem izkustvu še tako točno, nič nam ne jamči, da bo ta ugotovitev potrjena tudi z jutrišnjim izkustvom.

Temeljno vprašanje, ki na neki način odločilno zaznamuje to epistemološko usmeritev od Humea naprej, je vprašanje jamstva: kaj nam jamči, da bo naše spoznanje potrjeno tudi jutri, kaj nas avtorizira, da trdimo, da bo jutrišnje izkustvo ponovitev današnjega? Odgovor je seveda: nič. Nič nam ne jamči in seveda tudi ne more jamčiti, da bo jutrišnje izkustvo ponovitev današnjega. In ravno tako nič ne dovoljuje prehoda iz partikularnega v univerzalno. Iz resnic na ravni partikularnega ni mogoče ničesar sklepati glede resnic na ravni univerzalnega. Skratka, za popperjansko epistemologijo, opirajočo se na Humea, ni simetrije med verifikacijo in falsifikacijo, prav narobe, med njima vlada nesorazmerje, asimetrija.

Če se torej zdaj vrnemo k izbiri, predlagani na začetku, ali resnica ali dvom, potem je jasno, da je za skeptika popperjevskega tipa izbira resnice nujno izključena. Z gledišča skepticizma izbrati resnico, ki je zmerom izmikajoča se, ne-cela, pomeni izgubiti vse. Vendar za skeptika Popperjeve usmeritve nujna izključitev resnice ni nikakršna ovira za spoznanje. Prej narobe, odpoved resnici je paradoksnno celo prednost oz. pogoj za možnost teoretske in praktične odprtosti. Za to odprtost, ki ji Popper pripisuje tolikšen pomen, ne jamči nič drugega kakor neskončno ponavljanje refutacije. Toda naloga falibilističnega načela, na katero se opira znanstveni diskurz, ni le to, da ta diskurz osvobodi

dogem, najprej in predvsem dogme o zadnji utemeljitvi, ki je po Popperjevem in H. Albertovem mnenju zmerom arbitrarna, teoretsko neutemeljiva in zato tudi etično nedopustna, marveč tudi, da omogoči, da se izoblikuje sredi same družbe odprt javni prostor. Zato v Popperjevih očeh načelo falibilizma zavračajo le teoretski dogmatiki in politični sovražniki »odprte družbe«.

Tu se nam seveda takoj postavi vprašanje subjekta, natančneje vprašanje statusa subjekta v popperjevskem diskurzu. Če znanstveni diskurz ni nič drugega kakor množica bolj ali manj koherentno povezanih podmen in hipotez, ki so zmerom na poti svoje lastne zavrnitve, se moramo seveda vprašati, kdo podeljuje oz. od kod je izrečen ta hipotetični status znanstvenih izjav. Iz samega znanstvenega diskurza prav gotovo ne more biti izrečen. Prvi sklep, ki ga moramo sprejeti, je zato, da je pogoj za to neskončno ali, rajši, postulirano odprtost znanstvenega diskurza, izključitev subjekta tega diskurza. Skratka, skubjekt kot tak je pregnan, izgnan iz znanstvenega diskurza. To pa seveda ne pomeni, da je subjekt preprosto izginil brez sledi. Na prvi pogled se zdi, da popperjevski pristop omogoča, da ta izgnanec, subjekt, ki v znanstvenem diskurzu nima kaj iskati, vznikne v moralnem diskurzu.

Toda tudi na ravni tega diskurza je mogoče postaviti podobno vprašanje kakor na ravni teoretskega, znanstvenega diskurza, namreč: kako upravičiti etične odločitve. Po Popperju etičnih odločitev (in političnih tudi, zakaj ne?) ni mogoče upravičiti v tisti meri, v kateri z upravičevanjem mislimo na dokazovanje in utemeljevanje z racionalno argumentacijo. Nič presenetljivega, saj je pojem temelja v Popperjevih očeh vprašljiv, če ne celo nedopusten. Popper (in seveda tudi njegovi učenci, med njimi zlasti H. Albert) namreč zanika samo možnost (samo)utemeljitve, ki ne bi bila dogmatična. Toda ali to pomeni, da je luknja ali celo brezno v teoretskem oz. znanstvenem diskurzu, ki je, kot rečeno, posledica izključitve subjekta oz. zavrnitve vsakršne utemeljitve, zapolnjeno na ravni etičnega in političnega diskurza z »dejanjem vere« ali pa z »iracionalno moralno odločitvijo«, če povzamemo Popperjeva izraza?²

Jasno je, da bi pomenilo poistovetenje subjekta, dojetega kot opora refutacijske operacije, s subjektom iracionalne moralne odločitve, s subjektom verovanja, odpovedati se znanstvenemu diskurzu. Kje je torej subjekt permanentne refutacije? Videli smo, da subjekt, ki izjavlja ta neskončni dvom, nima svojega mesta v znanstvenem diskurzu kot takem. Težave, ki jih ima teorija govornih dejanj, ko poskuša konceptualizirati (ne)možnost poistovetenja subjekta izjave in subjekta izjavljanja, opozarjajo, da subjekta izjavljanja ni mogoče umestiti nikamor drugam kakor v samo izjavljanje. In zato da bi se pokazal ta subjekt izjavljanja, zadostuje že to, da izjavljanje ponovno vključimo, vpišemo tam, kjer je očitno izključeno: v sam refutativni diskurz. A kaj se zgodi, ko diskurzu

2. K. Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Ed. du Seuil, Paris 1979.

vrnemo izjavljalca, kakšni učinki se proizvedejo, ko v diskurz ponovno umestimo subjekta, ki je bil poprej iz njega izgnan? Kaj se torej zgodi, ko omogočimo, da se ponovno prikaže subjekt-izjavljalec dvoma sredi diskurza, v katerem je subjekt prisoten le kot svoja odsotnost?

Na to vprašanje je mogoče odgovoriti, če si logiko popperjanskega diskurza ogledamo v njeni radikalizirani inačici, kakršno je razvil, denimo, Wittgenstein. Kot je znano, Wittgenstein vidi problem skepticizma v paradoksu pravila ali, natančneje, njegove aplikacije. Razmerje med uporabo pravila in samim pravilom je nujno paradokсно, kot je razvidno iz pričujoče dileme:

Ali pravilo določa svojo uporabo tako, da ni mogoče ravnati po pravilu kakor natanko na ta način, ali pa svoje uporabe sploh ne določa in lahko vsakdo načeloma kadar koli uporabi pravilo, kakor se mu zdi. To alternativo je mogoče tudi drugače formulirati: ali obstaja kriterij oz. interpretacija, ki nam omogoča, da upravičimo svojo rabo pravila, ali pa naša »uporaba« pravila ni nič drugega kakor posledica nemotivirane, arbitrarne izbire.³

Jasno je, da skeptične dileme ni mogoče rešiti, če jo na ravni uporabe pravila formuliramo na wittgensteinovski način. Ni je mogoče rešiti zato, ker nič v strukturi pravila ne določa njegove aplikacije. Na tej ravni torej nič vnaprej ne jamči za pravilnost uporabe. A brž ko sprejmemo ta sklep, moramo sprejeti še drug sklep, da namreč ni ničesar, čemur bi lahko rekli neupravičena, nepertinentna aplikacija, saj je mogoče vsako izjemo glede na pravilo za nazaj interpretirati kot uporabo nekega drugega pravila, ki je lahko zgolj privatno. To seveda ne pomeni nič drugega kakor da pravilo ne obstaja oziroma pravilo obstaja zgolj v obliki (neutemeljenega) verovanja v pravilnost diskurza in vsakršne govorne dejavnosti.

Mimogrede naj omenimo, da se problematični status tega verovanja v pravilo pokaže zlasti ob izjemnem položaju in vrednosti, ki jih imajo neologizmi v psihotičnem diskurzu. To je celo ena od značilnih potez tega diskurza. Ob neologizmu, v katerem bi lahko videli specifično formulacijo privatnega jezika, se najprej pokaže, da besede, označevalci, ki jih uporablja govoreči subjekt, ne pomenijo nič. Nič ne pomenijo v tisti meri, v kateri jih subjekt uporablja na privaten, idiosinkratičen način. A prav tega, da jih uporablja na privaten način, se psihotik ne zaveda. Ne zaveda se tega oz. ni pozoren na to, ker je - tako kot vsak govoreči subjekt - prepričan, »gotov«, da jih uporablja tako kot drugi, skratka, prepričan je, da je član govorne skupnosti. Ker gre za psihotični diskurz, je ta skupnost, ta intersubjektivnost, na katero se subjekt tega diskurza sklicuje, zgolj iluzija, zato tudi v nekem radikalnem pomenu psihotičnemu diskurzu ne moremo reči diskurz, pač pa prej nepristni diskurz ali celo zunajdiskurzni diskurz.

3. J. Bouvresse, *La force de la règle*, Minuit, Paris 1987, str. 48.

Če torej skeptični problem formuliramo na ta način, potem ni jasno, v čem se Popperjev »metodični solipsizem«, kot so nekateri označili njegov pristop, razlikuje od psihotičnega diskurza.

Zasluga Wittgensteinove in Kripkejeve⁴ analize skeptičnega paradoksa je, kot je znano, prav v tem, da pokaže nemožnost rešitve tega paradoksa na ravni izoliranega posameznika. Zato da bi se lahko odločili, ali član skupnosti ravna v skladu s pravilom ali ne, je po Wittgensteinu in Kripkeju nujna referenca na intersubjektivno prakso, to je, na družbeno vzpostavljeno rabo. Skratka, zato da bi bila sploh kakšna rešitev, naj je še tako odprta, vprašljiva in zaznamovana s skeptično dilemo, je nujna vpeljava intersubjektivne in etične razsežnosti. Kaj pomeni, da ostaja skeptični problem odprt tudi na ravni intersubjektivnosti? Nič drugega, kakor to, da tudi v okviru intersubjektivnosti ni mogoče dokazati obstoja pravila. Tisto, čemur pravimo pravilo, regularnost diskurzivnega univerzuma, ni nič drugega kakor zanazajska brkljarija, reinterpretacija, ki spremeni kaos realnega v urejeno simbolno strukturo. Tu se nam seveda postavi popolnoma upravičeno vprašanje: Kaj nam zagotavlja, da se naš simbolni univerzum ne bo razkrojil v kaos? Kaj nam jamči, da naše postmoderne družbe - kakršne koli so že - ne bodo nekega lepega dne ponovno padle v naravno stanje? Še več, kje so zagotovila, da nismo že v naravnem stanju? Odgovor je lahko samo nikalen. Z drugimi besedami, zato ker vemo, da pravila, ki strukturirajo naš diskurzivni univerzum, ne obstajajo, ravnamo - navkljub tej vednosti, ki je seveda potlačena, nezavedna - kakor da bi obstajala. Dokaz za obstoj našega simbolnega univerzuma, naše družbe, je lahko zato zgolj ta slepa, neutemeljena in neutemeljiva vera v njun obstoj.

Jasno je, da to ni odgovor, ki bi lahko zadovoljil skeptika. Ne more ga zadovoljiti preprosto zato, ker je nejevernež. Lahko bi rekli, da je dvomljivec, ker mu tako narekuje dolžnost. V nasprotju z vsemi drugimi, ki slepo verjamejo v pravilo, skeptik kot uradni dvomljivec noče biti prevaran, noče biti suženj te neutemeljive, slepe vere. Od tod tudi njegova distanca, zunanji odnos do univerzuma, urejenega s pravili, distanca torej, ki mu omogoča, da se vede, kakor da ga ta pravila ne zadevajo in ne zavezujejo k ničemur. A skeptik ni nekakšen fetišist, ki se zadovolji s tem, da je srečni posestnik vednosti, ki je drugim nedostopna. Skeptik se ne zadovolji s tem, da ni in tudi noče biti prevaran, pač pa zahteva, da tudi njegov sogovornik pride do enakega spoznanja, zato od njega zahteva, da dokaže upravičenost svojega verovanja v obstoj pravil. Ker pa je vsak poskus eksistenčnega dokaza pravil že vnaprej obsojen na neuspeh, saj skeptikov sogovornik ni zmožen ponuditi takega dokaza, skeptik ne pozdravi somišljenika, pač pa si poišče novo žrtev. Vendar skeptik ne meri na neko posebno žrtev. Skeptikova tarča je lahko kdor koli, zato ne preseneča, da nobena izmed

4. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, B. Blackwell, Oxford 1982.

njegovih žrtev ne šteje več od drugih. Vse so enako nepomembne, zanemarljive. Take tudi morajo biti, torej nepomembne, če naj bodo za »gorivo« skeptičnemu stroju: nenehnemu ponavljanju ene same operacije. To je pravzaprav ves *enjeu* njegovega podjetja. Zato tudi sam skeptik ni nič drugega kakor čista, prazna opora, golo orodje tega neskončnega ponavljanja.

Če torej skeptik dolžnostno dvomi glede drugega, pa nikdar ne dvomi o svojem lastnem položaju. V skeptikovih očeh ni nič dvomljivega v tem položaju, prej narobe, ne le da to ni dvomljiv položaj, marveč je položaj same gotovosti. A cena za to gotovost je instrumentalizacija skeptikovega subjektnega položaja. Ob tem bi morali opozoriti, da ta dozdevno tako radikalna, celo heroična pozicija v svoji strogosti, togosti, nikakor ni nevzdržna. Prav narobe, ta radikalni instrumentalizem, značilen za položaj skeptičnega subjekta, je bil utelešen v statusu totalitarnega subjekta, v stalinski partiji. Partija, ki se pojmuje kot orodje »objektivnih zakonov zgodovine«, se umešča prav na to paradokso sečišče dvoma glede »objektivne realnosti«, dane v vsakdanjem izkustvu, dvoma ravno tako glede drugega, natančneje glede njegove predanosti Stvari (zato je drugi, naslovnik stalinske partije, zmerom izdajalec, kulak, malomeščanski intelektualec, disident itn.) in gotovosti glede svojega lastnega poznavanja objektivnih zakonov.⁵

Tisto, kar je torej značilno za subjektovo pozicijo tako v skeptični argumentaciji kakor tudi v diskurzu stalinske partije, je prav ireduktibilna zunanost te pozicije. Z drugimi besedami, tisto, kar radikalno manjka skeptiku in stalinski partiji, je stališče govorečega subjekta, natančneje, subjekta izjavljanja. Brž ko priznamo, da je vsak diskurz zaznamovan z ireduktibilno ločitvijo subjekta izjave in izjavljanja, zunanosti in notranosti, nujno vpeljujemo etično razsežnost v diskurz, skratka, priznamo, da diskurz kot tak nima druge opore kakor v subjektovi etični drži. Etična razsežnost, konstitutivna za vsak diskurz, vznikne torej kot obveznost, naložena govorečemu subjektu, da vzame nase to delitev, skratka, kot dolžnost, da vzame nase ta manko jamstva in zadnje utemeljitve. A ta obveznost, vsiljena govorečemu subjektu, je za skeptika nekaj nemogočega, nedopustnega, nesprejemljivega. Zato ne preseneča, da skeptik ne more sprejeti načelne brezopornosti uporabe pravila, za skeptika je, drugače rečeno, neznosno, da je aplikacija pravila neutemeljena in brez jamstva.

Vendar bi zgrešili pravi *enjeu* skeptičnega paradoksa, če bi ga reducirali zgolj na paradoks aplikacije pravila. V skepticizmu ne gre toliko za paradoks aplikacije pravila kakor za paradoks subjektovega položaja, ki se seveda lahko manifestira tudi v paradoksu aplikacije pravila. Če nesočasnost izrekanja in izrečenega, če protislovje med izjavo in izjavljanjem animira neskončno ponavljanje skeptične argumentacije, potem natanko v tisti meri, v kateri skeptik noče nič vedeti o tem

5. Cf. S. Žižek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Point hors ligne, Paris 1990.

protislovju, o tem razcepu med subjektom izjave in subjektom izjavljanja. Ne le da skeptik noče vzeti nase lastne razdelitve, te razdelitve, ki ga konstituira kot subjekta, marveč jo prevrže na svojega sogovornika, na drugega. To prevrženje razdelitve na drugega omogoča skeptiku, da ohrani gotovost, seveda za ceno svoje degradacije v objekt-orodje, v nasprotju s pristno subjektno pozicijo, pozicijo nihanja, dvoma, ki jo skeptik dodeli svojemu sogovorniku.

*

Če se vrnemo zdaj k naši alternativni skeptična ali racionalna argumentacija, vidimo, da njenih členov ni mogoče preprosto oceniti, zlasti zato ne, ker drugi člen meri na to, da zaobseže tudi prvega. V tem pomenu je položaj racionalne argumentacije, kakor jo zagovarjata Apel in Habermas,⁶ videti nepresegljiv. V nadaljevanju si bomo ogledali, kako se racionalna argumentacija izmakne skeptični pasti. Ob tem nas bo zanimalo predvsem, ali se tej argumentaciji v nasprotju s skeptično posreči vzeti nase razcep, razmik med izjavo in izjavljanjem in pojasniti paradokсно strukturo govornice, namreč nemožnost metagovornice, ki zaznamuje in »okuži« vsakršno govorno dejavnost.

Dokaz za (navidezno) nepresegljivost racionalne argumentacije bi lahko najprej videli v njenem prizadevanju, da »posrka« vase skeptično kritiko dogmatizma, ne da bi se pri tem čutila zavezano k temu, da sprejme tudi posledice te kritike. Teorija racionalne argumentacije, denimo, sprejme skeptično kritiko pojma resnice kot ustrezanja, a kljub temu ne opusti pojma same resnice. Po konsenzualni teoriji resnice, ki jo razvije, denimo, Habermas, za propozicionalno vsebino ne jamči več zunanje merilo (ideja o ustrezanju govornice in sveta). Resnico izjave torej ne določa več vsebina, temveč konsenz glede te vsebine. To se pravi, pogoj za resničnost izjave je razprava, ki udeležencem omogoči, da pridejo do prepričanja, da morajo dano izjavo sprejeti kot resnično. Izjava je pripoznana za resnično, kadar je argumentacija upravičila njeno zahtevo po veljavnosti. Seveda pa ta veljavnost, po Habermasovem mnenju, ni in tudi ne more biti nikdar dokončno zajamčena. Resničnost ni pri Habermasu nikdar »gotova«, že zato ne, ker je učinek argumentacije oziroma ker se do resničnosti oz. do konsenza glede nje dokopljemo v argumentaciji, ki je zmerom umeščena v poseben kontekst. Zato bi lahko, nekoliko karikirano, rekli, da sama argumentacija dovoljuje, da jo kadar koli in zaradi česar koli postavimo pod vprašaj.

Teorija o racionalni argumentaciji sprejema, denimo, tudi wittgensteinovsko analizo paradoksa uporabe pravila, namreč analizo, ki ugotavlja, da se pravilo določa retroaktivno, v samem trenutku uporabe, ob tem pa ji radikalno omeji domet: strinja se s tem, da je vsebina pravila spremenljiva, ne pa tudi njegova normativna narava. Ni težko ugotoviti, da je smoter te preinterpretacije skeptične analize, tega dozdevnega strinjanja s skeptično analizo, paradokсно

6. Cf. K.O. Apel, *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, UTB 1978, str. 165.

rečeno, njena nevtralizacija. Skeptični ugovori, četudi upravičeni po mnenju Habermasa in Apla, ne ogrožajo zares možnosti komunikacije, ker zadevajo le monološko, instrumentalno, manipulirajočo racionalnost. Po Habermasu se v past skepticizma ujame le subjekt, ki si predstavlja svet in druge subjekte kot predmet dominacije in manipulacije. V skepticizmu pade zato, ker z njegovega zunanjšega gledišča ni mogoče izdelati zanesljivega kriterija, jamstva za spoznanje in za vedenje.

Z gledišča komunikacijskega delovanja, torej z intersubjektivnega gledišča, pa skeptični paradoks sploh ni mogoč. Tisto, kar naredi komunikacijsko delovanje immuno za skeptično bolezen, je njegova performativna narava, ki se kaže v tem, da vsaka izjava obvezuje svojega izjavljalca tako glede naslovnika, kakor tudi glede same sebe. Vsaka izjava predpostavlja, se opira na zahtevo po veljavnosti, ki je smiselna le, če je univerzalna ali vsaj univerzalizabilna. Tisti, ki izreče izjavo v navzočnosti drugih, se obveže, da ne bo sprejel samo eksplicitne vsebine te izjave, pač pa tudi vse tisto, kar ta izjava implicitno predpostavlja, denimo, da je zadevna izjava upravičljiva, kar pomeni, da je univerzalizabilna, da se izjavljalec obvezuje, da bo ravnal v skladu z naravo izjave, predvsem pa, da izjava zavezuje tudi naslovnika, saj meri na to, da si zagotovi njegov sprejem. In prav to, da komunikacijsko delovanje meri na intersubjektivno strinjanje, omogoča udeležencem komunikacije, da enkrat za vselej presežejo skeptično gledišče. To namreč spregleduje prav tiste predpostavke, ki so nujne za vsako racionalno komunikacijo, še več, predpostavke, ki jih lahko zanikamo le za ceno performativnega protislovja in celo izključitve iz komunikacije in s tem seveda tudi iz skupnosti.

Za teorije racionalne argumentacije je komunikacijsko delovanje konstitutivno na dveh ravneh: na prvi konstituira sam subjekt, kajti subjekt ni že vnaprej dan, marveč vznikne šele v komunikaciji. Toda po drugi strani komunikacija konstituira tudi samo skupnost. Enjeu vsakega komunikacijskega dejanja, ki s tem nujno vnaša etično razsežnost, je, da zahteva zagotovitev pogojev za idealno komunikacijsko skupnost na podlagi racionalnega, brezprisilnega dialoga, ki tolerira vse razlike in jih ne totalizira, homogenizira nasilno. Ta ideal racionalne komunikacije po Habermasovem mnenju ni zunanji komunikaciji, pač pa je zakoreninjen v samo strukturo komunikacije oz. argumentacije, kar seveda pomeni, da je idealna komunikacija dejavna v vsakokratnem komunikacijskem dejanju, zato brž ko spregovorimo, po Habermasu nujno ravnamo, kakor da sodelujemo v idealni racionalni komunikaciji, kakor da je idealna komunikacijska situacija že dana. Z drugimi besedami, argumentacija kot taka predpostavlja, da se udeleženci prepoznajo kot člani idealne komunikacijske skupnosti.

Ta predpostavka komunikacije je po mnenju Habermasa in Apla transcendentna, skratka, je pogoj za možnost argumentacije in komunikacije, ki ji ni mogoče oporekati, če nočemo priti v protislovje s samimi seboj. Zato vprašanje,

kaj nam jamči, da vsi udeleženci sankcionirajo zahteve po veljavnost konkretnih izjav in argumentov, v Habermasovih in Aplovih očeh ni pertinentno vprašanje. Pravzaprav bi lahko rekli, da je to nepertinentno vprašanje, kajti največ, kar lahko Habermas in Apel ponudita kot odgovor na tako »nesramno« vprašanje, je, da udeleženci morejo sankcionirati pretenzije po veljavnosti, ker jih morajo. Tako zahtevo po sankcioniranju je mogoče izpolniti le, če je kriterij, na katerega se opira argumentacija udeležencev komunikacije, čisto formalen in proceduralen. Vendar popolna praznost kriterija za sankcioniranje v okviru habermasovske zastavitve ne le, da ne razveljavi posebnih pretenzij po univerzalnosti. Prav narobe, ta kriterij nastopa kot njihovo edino jamstvo, in to v tisti meri, v kateri Habermas, tako kot sicer tudi skeptik, priznava, da ni mogoče definirati vsebine pravila oz. kriterija.

A kaj nas obvezuje k temu, da spoštujemo te pretenzije po veljavnosti? Od kod izvira zahteva po normativnosti, ki se vsiljuje vsakemu govorečemu subjektu? Odgovor, ki ga tu predlagamo, je, da sama ta zahteva izvira oz. je posledica nemožnosti metagovorice, razcepa, razmika, ki ločuje izjavo in izjavljanje. V tisti meri, v kateri je ta razmik neodpravljljiv, je jasno, da te zahteve ni nikdar mogoče uresničiti. Za Habermasa pa je, ravno narobe, ta luknja v govoricu zgolj videz. Natančneje povedano, v njegovi univerzalistični perspektivi je to brezno v govoricu priznано in hkrati tudi že zanikano. Tisto, kar omogoča to hkratno priznanje in zanikanje, je prav koncept idealne komunikacijske skupnosti. Na eni strani ima ta ideal vlogo nujne predpostavke vsakega argumentacijskega dejanja. Skratka, zmerom je že tu, vendar ne kot transcendenca, ki ostaja vseskoz zunanja glede na argumentacijo, marveč prej kot transcendenca, ki vznikne sredi same argumentacije. A po drugi strani je ta ideal, kolikor ostaja vseskoz prazen, formalen, čisto proceduralen, hkrati že postavljen kot nedosegljiv in s tem tudi postavljen na varno pred morebitnimi zablodami in blodanjami konkretnih argumentacij.

Namesto da bi Habermas analiziral blokado sredi govoric, torej nemožnost metagovorice in iz te nemožnosti izpeljal konsekvence za svojo lastno teorijo argumentacije, na tihem to blokado že prestavi in potvori, in sicer s tem, da jo preinterpretira v empirične ovire, končnost človeškega uma, ki načelno onemogočata realizacijo idealne argumentacije. Zdaj lahko vidimo ne samo, zakaj zahteva, da mora govoreči subjekti upravičiti tisto, kar izreka, brž ko njegova izjava implicira zahtevo po veljavnosti, nujno ostaja nezadovoljena, marveč tudi, zakaj ima ta nemožnost zadovoljitve vlogo pogoja za možnost neskončne argumentacije. Drugače rečeno, ta zahteva ne more biti nikdar zadovoljena že zato, ker jo je treba zadovoljiti v sami argumentaciji. Proces argumentacije je potemtakem dejansko neskončen, nedovršen zato, ker je ta neskončnost, nedovršnost vpisana že v njeno definicijo. A Habermas v tej

odprtosti argumentacijskega procesa, kar je le drugo ime za njegovo neskončnost, v tem, da je argumentacija zmerom na poti svojega lastnega preseganja, ne vidi pomanjkljivosti argumentacije, marveč prej narobe dokaz za njene emancipatorične potenciale. Habermas namreč argumenacijo naravnost razglasi za orodje za človekovo emancipacijo - v tem oziru je treba po Habermasovem mnenju v argumentaciji videti dedinjo razsvetljenstva.

A četudi bi se strinjali s Habermasovsko zastavitvijo, ne bi mogli spregledati pasti, imanentnih logiki Habermasovega razmišljanja. Vzemimo, denimo, Habermasovo temeljno tezo, da je idealna komunikacijska skupnost zgolj skupek predpostavk, nujnih za vsako argumentacijo. Četudi je idealna komunikacijska situacija zavezujoča za vsako konkretno komunikacijsko delovanje, vseeno ni uresničljiva ne glede na razmere. Natančneje, tudi ta ideal sam zahteva za svojo realizacijo idealne pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, če naj bo razprava, ki spoštuje argumentacijske postulate, sploh mogoča. Z drugimi besedami, prav zahteva po vzpostavitvi pogojev za možnost argumentacije, kot jih opredeljuje pojem idealne komunikacijske skupnosti, normativna zahteva, vsiljena argumentaciji kot njen končni cilj, se lahko na koncu pokaže kot alibi za to, da opustimo vsako (politično) akcijo, ali celo za to, da tudi razpravo odložimo do trenutka, ko bodo izpolnjeni vsi pogoji za racionalno diskusijo, kar seveda pomeni, da jo lahko odlagamo v nedogled.

Do kakšnih sklepov nas torej pripelje komunikacijska etika, ki se opira na načelo univerzalnosti na eni strani in na načelo avtonomije na drugi? Kakšne ugovore lahko naslovimo nanjo? Kaj ji lahko očitamo? Izhodišče habermasovskega pristopa je ugotovitev, da je nevprašljiva podlaga komunikacije zahteva po pri(po)znanju. Natančneje rečeno, kot udeleženci komunikacije zahtevamo, da nas drugi priznajo, vendar avtonomno, ne s prisilo. V tej perspektivi se subjekt vzpostavi le s pomočjo drugega subjekta in zanj. Intersubjektivnost, navezava na skupnost vseh racionalnih bitij nastopa pri Habermasu kot temelj vsakršne govorne dejavnosti. Tu se seveda takoj postavi vprašanje, zlasti če upoštevamo ob tem skeptično gledišče, kako priznati drugega kot subjekt, kakršen smo tudi mi sami? Za skepticizem, zlasti za njegovo solipsistično izpeljanko, drugi subjekt ni nekaj samorazvidnega. Ravno narobe, drugi subjekt je v tej perspektivi vedno vprašljiv. Skeptik ne najde nobenega dokaza, nobenega zagotovila, da je drugi ravno tako subjekt kot on. Zato je referenca na jezikovno interakcijo obvezna, brž ko hočemo izstopiti iz skeptične pasti.

Na ravni diskurza, na ravni jezikovne interakcije, se status drugega subjekta radikalno spremeni. Drugi ni več zgolj hipoteza, nedoločna kvaliteta, katere vrednost ostaja vseskozi negotova. Drugi subjekt je že od začetka tu, če ne drugače pa vsaj kot naslovník subjektovega govora. Drugi je že tu kot tisti, ki naj bi dojel, prepoznal smisel tistega, kar subjekt izreče. Zato bi lahko rekli, da me na ravni diskurza drugi prepozna in prizna za subjekta, brž ko sankcionira

tisto, kar rečem. Skratka, tisto, kar šteje v komunikaciji, je v prvi vrsti recipročnost med subjektom in drugim subjektom kot njegovim adresatom. Zato subjekt (in seveda drugi subjekt) nastopa najprej kot čista funkcija prepoznanja in priznanja. Po Habermasovi teoriji argumentacije pripada argumentaciji odlika umnosti prav v tisti meri, v kateri se umešča in se tudi mora umestiti v to obzorje univerzalnega medsebojnega prepoznavanja/priznavanja. In celo sama zahteva po univerzalnosti, ki pri Habermasu nastopa hkrati kot temelj argumentacije in kot njen končni cilj, smoter, torej zahteva, ki žene argumentacijo v nenehno samopreseganje, v katerem Habermas vidi neizčrpen emancipatorični potencial, je podrejena želji po prepoznanju/priznanju.

Kako se torej konstituira subjekt v racionalni argumentaciji? Pri Lacanu najdemo tole opredelitev subjekta prepoznanja-pripoznanja:

»Subjekt v strogem pomenu je nekdo, ki mu lahko pripišemo, kaj? Nič drugega kakor to, da je tako kot mi to bitje, ki se izraža z artikulirano govorico, ki se ravna po nekakšni kombinatoriki . in lahko na to kombinatoriko odgovori s svojimi lastnimi kombinacijami, skratka nekdo, ki ga lahko vključimo v svoje račune kot nekoga, ki kombinira tako kot mi.«

Dokler ostajamo na ravni dialoga, tako kot Habermas, vidimo, da se subjekt lahko konstituira le na podlagi pripoznanja in z njegovo pomočjo. Ta subjekt šteje toliko kot drugi subjekt, kar Habermas odkrito prizna in v tem vidi celo odliko argumentacije. Po Habermasu argumentacija temelji prav na tej strogi simetriji med subjektom in drugim. Zato soglasje, konsenz, ki ga Habermas postavlja za cilj racionalne argumentacije, ni težko dosegljiv smoter, marveč nekaj, kar je zmerom na poti svoje uresničitve. Nesklad, nestrinjanje, nesporazum pa pri Habermasu nujno padejo v rubriko akcidentalnega, ponesrečenja, ki je lahko le posledica zunanjih okoliščin ali okorno izpeljanega argumetnacijskega postopka. V nasprotju z Lyotardom Habermas ne priznava in tudi ne more priznati neskladja, spora kot rezultata ali, še huje, končnega smotra argumentacije. V Habermasovi univerzalistični perspektivi spor, nesklad, nesporazum, disens nastopajo kot zgolj začasno stanje, ki ga je mogoče preseči in popraviti.

Habermas torej ne zanika nesoglasja, vendar ga ne pojasni. Ne pojasni pa ga zato, ker ne vidi, ne ve, kako do njega pride. Zato, da bi prišlo do nesoglasja, mora obstajati različnost, neskladje, heterogenost. A na ravni recipročnega razmerja med subjektom in drugim subjektom, torej v imperiju, kjer vlada občeveljavni subjekt (občeveljaven natanko v tisti meri, v kateri so vse njegove partikularnosti univerzalizirane, torej izbrisane, skratka, občeveljaven, kolikor ni v njem prav ničesar, kar bi lahko omogočalo razločevanje, občeveljaven, kolikor je zamenljiv za drugi subjekt, torej indiferenten), ni ničesar, kar bi lahko pripeljalo do spora. Nesoglasje zato v habermasovski perspektivi ne le, da ni

mogoče, marveč je tudi nedopustno. Nedopustno je zato, ker je drugi (subjekt) postavljen kot tista instanca, ki s tem, da sankcionira tisto, ker izrečem, prizna tudi mene kot subjekta. Kratiti drugemu pravico do sankcioniranja izrečenega pomeni retroaktivno izničiti tudi moj status subjekta.

In prav v tem vidimo vzrok za Habermasovo zadrego in težave, brž ko mora (oz. bi moral) pojasniti vzpon ksenofobije, antisemitizma, nacionalizma in rasizma, torej vseh tistih postmodernih gibanj, ki zanikajo načelo pripoznanja. Proti načelu prepoznanja/pripoznanja uvajajo načelo neprepoznanja/nepriznanja. S tem, da povzdigujejo absolutno partikularno, partikularno v njegovi ireduktibilnosti na univerzalno, razvrednotijo tudi sam horizont univerzalnosti. Soočen s sovraštvom do drugega habermasovski diskurz, tako kot vsak univerzalistični diskurz, vidi edino pojasnilo zanje v iracionalnih strasteh, obskurantizmu, ponovnemu padcu v predmoderne diskurze in prakse. Lahko bi celo rekli, da je za Habermasov diskurz, tako kot tudi sicer za vsak razsvetljenski diskurz, ki prepozna in prizna drugega le kot podobnika, nemogoče, popolnoma nepojmljivo, da bi se drugi lahko pokazal kot ne-podoben, kot popolnoma drugačen, skratka, da bi se pokazal Drugi kot tak.

Habermasovski pristop ne spregleduje le tega, da vzrokov za sovraštvo do drugega ni mogoče pojasniti z zgodovinskimi, ekonomskimi, sociološkimi ali kulturološkimi analizami, marveč najprej in predvsem ni zmožen misliti tega sovraštva kot perverznega odgovora, kot reakcijo na univerzalistični diskurz sam, ni ga zmožen misliti kot paradoks, lasten samemu univerzalizmu razsvetljenskega diskurza. Četudi je univerzalistični diskurz (zlasti znanstveni diskurz in humanizem človekovih pravic) po definiciji desegregacionističen in zato tudi deklarativno protirasističen, protinacionalističen, to vseeno ne preprečuje, da ne bi izzval novih segregacionističnih pojavov. V tem smislu je mogoče razumeti segregacionizem, kot opozarja Lacan, kot pendant desegregacionizma: »Naša prihodnost skupnega trga, pravi Lacan, najde svoje ravnotežje v vedno večji ekspanziji segregacionističnih procesov.«

V tisti meri, v kateri univerzalistični diskurz ne dovoljuje ničesar, kar bi bilo partikularno v strogem pomenu, kar bi se izmikalo univerzalibilnosti, je neučinkovit kot sredstvo v boju proti sovraštvu do drugega, ki animira segregacionistična gibanja. Neučinkovit je zato, ker zgreši tisto, za kar gre segregacionizmu. Tisto, kar žene segregacionizem, ni samo sovraštvo - sovraštvo namreč ni samo sebi namen - marveč prej prizadevanje odkriti nekaj, kar bi utelešalo tisto partikularnosti, ki je ni mogoče univerzalizirati. Z drugimi besedami, segregacionistična gibanja poskušajo na novo izumiti tisto, kar je univerzalistični diskurz razkrojil, namreč tisto, kar je specifično samo za nas, tisto kvintesenco nas samih, nas kot nas, torej nas kot nečesa brez primere. Drugi nastopa v rasističnem diskurzu kot sovražnik zato, ker je prikazan kot tisti,

ki ogroža in spridi »naš način življenja«, tisto substanco, ki nas razloči od vseh drugih, s tem, da svoje - nam tuje, nižje, manjvredne - navade meša z našimi.

To seveda ne pomeni, da je treba opustiti univerzalistični diskurz znanosti ali celo, da se je treba znebiti racionalne argumentacije zato, ker se je pokazala nezmožna učinkvito se bojevati proti sovraštvu, vsekakor pa je treba opustiti habermasovsko (razsvetljensko) slepo zaupanje v njeno vsemogočnost. Ne le, da argumentacija ni panaceja, ki bi bila zmožna zdraviti vse bolezni naše postmoderne družbe, marveč je prej narobe ona sama eden od vzrokov za te bolezni.

Člena naše alternative racionalna ali skeptična argumentacija se zdaj na koncu pokažeta kot dve etični poziciji, ki sta na razpolago govorečemu subjektu v govorni dejavnosti. A do te etične razsežnosti ni mogoče priti, če ne priženemo logike teh argumentacij do njenih skrajnih posledic, ki ju sprevržejo v njuno nasprotje, v luči katerega se pokaže tudi njuna resnica.

Skeptično gledišče, zlasti če ga prevedemo v politični diskurz, se pokaže kot dolžnostni dvom. A ta dolžnostni dvom se na ravni političnega uteleša v dveh izključujočih se pozicijah. Prvo zastopa popperjanski diskurz, ki se razume kot diskurz odprte družbe in vztraja pri dvomu, pri neskončnem falsifikacijskem procesu kot edinem jamstvu za svobodo in odprtost družbe. A brž ko se vprašamo, od kod se izreka ta dvom, moramo sprejeti dve posledici. Prva je, da subjekt izjavljanja ne dvomi, ni negotov, njegov položaj je tako rekoč že vnaprej zagotovljen, na varnem pred dvomom. Pač pa je sogovornikov položaj tisti, ki se zdi že vnaprej sumljiv. Skratka, brž ko si skeptično pozicijo ogledamo z vidika izjavjalca dvoma, se položaj dramatično spremeni. Dvom ni več jamstvo za svobodo in odprto družbo, prav narobe, dvom postane orodje za subjektovo podreditev: dvomljivec je iz statusa subjekta degradiran v orodje Drugega (nujnih zakonov zgodovine, resnice itn.), skratka, dvomljivec se desubjektivizira. Na drugi strani pa je resnica racionalne argumentacije, ki se opira na načelo univerzalnosti ali univerzalizabilnosti, to je, resnica subjekta te argumentacije ki je kot tak devaloriziran, indiferenten, izrečena z gledišča rasista, ki vztraja pri absolutni, ireduktibilni partikularnosti, onstran vsakega poskusa univerzalizacije.

Na koncu naj opozorimo še na neko potezo, ki je obema skupna. Naj je še tako presenetljivo in naj ju pri tem vodijo še tako različni razlogi, pri obeh nastopa argumentacija kot nujno neskončen proces. Tega neskončnega ponavljanja argumentacije, ki ni nekaj akcidentalnega, marveč je vgrajeno v samo njeno strukturo, ne moremo razumeti drugače kakor specifično strategijo bega pred izbiro, natančneje, pred izsiljeno izbiro, ki konstituira subjekt. Tako skeptik ubeži v nenenehno ponavljanje iste geste, refutacije, zato da bi ohranil gotovost, četudi ta gotovost ni drugega kot gotovost dvoma in četudi sam ni nič drugega

kot orodje tega dvoma. Subjekt racionalne argumentacije oz. razsvetljenec pa se rajši zateče v argumentacijo neskončnega približevanja pogojem idealne argumentacije, četudi za ceno lastne univerzalizacije oz. devalorizacije, kakor da bi se soočil s svojim statusom tujca, »imigranta« v govorici, kakor da bi se soočil s tem, da je njegova domovina, kraj, kjer se vzpostavi kot subjekt, tujina, tisto torej, kar žene segregacionista, da svojo identiteto išče v skupini, narodu ali rasi.