

RETORIKA, JAVNO RAZPRAVLJANJE IN SPOR O RACIONALNOSTI

ANDREJ ŠKERLEP

Povzetek

V članku obravnavamo razmerje med retoriko in javnim razpravljanjem prek prikaza Habermasove nesposobnosti, da bi integriral retoriko v svojo teorijo racionalne argumentacije. V sporu med filozofijo in retoriko najprej izpostavljamo polemiko med modernističnim racionalizmom in postmodernističnim antiracionalizmom, nato pa v drugem delu članka ta spor obravnavamo še v okviru Platonovega in Aristotelovega pojmovanja retorike. Zastopamo tezo, da je Habermasova nesposobnost integracije retorike šibka točka njegove teorije javnega razpravljanja.

Andrej Škerlep je docent na Oddelku za komunikologijo, Fakulteta za družbene vede v Ljubljani, e-naslov: andrej.skerlep@fdv.uni-lj.si.

Nedvomno je, da so javni diskurzi v svoji empirični razsežnosti retorični. Aristotel je v svojem vplivnem delu *Umetnost retorike* retoriko definiral kot večščino in disciplino prepričljivega javnega diskurza. Ugotavlja, da javni diskurzi, ne glede na to, ali so govorniki retorično izšolani ali ne, težijo k prepričljivosti in so v tem retorični. Vendar pa ima pojem retorike dvojni pomen, kar ne nazadnje registrira tudi *Slovar slovenskega knjižnega jezika*: po eni strani retorika pomeni vzvišeno umetnost javnega govornišva, po drugi strani pa se beseda zelo pogosto uporablja za označevanje lepega in izbranega govorjenja, ki pa je vsebinsko zgolj prazno leporečje. To notranjo napetost retorike, ki buri duhove vse od antike pa do danes, bomo obravnavali kot konflikt med retoriko in sofistiko na eni strani ter filozofijo in znanostjo na drugi, saj je od razrešitve tega konflikta odvisen epistemološki status retorike javnih diskurzov. K problemu te notranje napetosti retorike bomo najprej pristopili prek predstavitve Habermasove racionalistične teorije javnega razpravljanja in njegovega problematičnega odnosa do retorike, kar nas bo pripeljalo do njegovega soočenja s postmodernim antiracionalizmom, ki je vpliven tudi v sodobni teoriji retorike. V drugem delu članka pa bomo probleme odnosa med retoriko, racionalnostjo in resnico obravnavali prek tematike klasične retorike, tj. prek kratkega prikaza Platonovega in Aristotelovega pojmovanja retorike. V sklepu bomo na osnovi Aristotelove opredelitve epistemološkega statusa retoričnega diskurza izpostavili Habermasovo nesposobnost integracije retorike kot šibko točko njegovega pojmovanja javnega razpravljanja.

Habermasova racionalistična teorija javnega razpravljanja¹

Habermas (1962; 1992) je razvil svojo teorijo javnosti na ideji, da mora v demokraciji javno razpravljanje transformirati partikularne interese civilne družbe v soglasje o občem interesu v odnosu do teme razpravljanja. Volja državljanov mora v javnih razpravah dobiti racionalno obliko, ki uteleša avtentični javni interes pri političnem reševanju konkretnih vprašanj. Odločanje v državnih institucijah je v demokraciji legitimno, če izhaja iz soglasja, doseženega v javnih razpravah, v katerih so državljani svobodno in racionalno razpravljali o perečih družbenih problemih. Habermasov model javnih razprav torej izhaja iz razsvetljenskega razumevanja pojma racionalnosti, ki ga izraža Kantova zahteva po "najpomembnejši svobodi – svobodi javne uporabe svojega uma v vseh zadevah". Vendar pa je bil pojem racionalnosti v drugi polovici dvajsetega stoletja pod kritičnim udarom z dveh strani. Utilitaristično zasnovana teorija racionalne izbire je racionalnost reducirala na instrumentalno racionalnost kalkulacije maksimiranja individualnih interesov; v politični teoriji se je izrazila v teoriji javne izbire, ki izhaja iz predpostavke, da je demokracija zgolj postopek agregacije individualnih preferenc državljanov. Po drugi strani pa je Nietzschejev nihilistični skepticizem inspiriral vrsto avtorjev francoskega poststrukturalizma, ki so v pojmu racionalnosti videli bodisi slepilo nepreseženega izročila zahodne metafizike (Derrida) bodisi diskurzivno uveljavljanje moči (Foucault), na tej osnovi pa se je razvil model t. i. agonistične demokracije, ki temelji na tezi o nepomirljivem antagonizmu družbenega in političnega življenja, ki se manifestira v borbi za hegemonijo (gl. Benhabib 1996). Zato je moral Habermas za uveljavitev modela demokracije kot javnega foruma, v katerem se preference oblikujejo in preoblikujejo prek racionalne

razprave med svobodnimi in enakopravnimi državljani, najprej definirati pojem racionalne javne razprave.

Za ta namen je Habermas (1981; 1999) razvil teorijo komunikacijskega delovanja, ki ponuja model dialoškega sporazumevanja, usmerjenega k doseganju racionalnega soglasja. Proces sporazumevanja, ki ga je razvil z reinterpretacijo teorije govornih dejanj Austina in Searla ter Toulminove teorije argumentacije, je opredelil kot dialoško preizkušanje veljavnosti izjav. Po Habermasu govorec s svojimi izjavami postavlja dialoškim partnerjem implicitno zahtevo, da prepoznajo veljavnost njegovih izjav, ti pa lahko njihovi veljavnosti pritrdijo ali pa jo zanikajo; če jo zanikajo, se sproži proces argumentacije po načelu prevlade boljšega argumenta: kot veljavne in racionalno sprejemljive so spoznane izjave, utemeljene z argumenti, ki jih s protiargumenti ni mogoče izpodbijati. Kriterij veljavnosti izjav je torej njihova racionalna sprejemljivost, ki je lahko preizkušena v procesu argumentacije *pro et contra*. V okviru teorije komunikacijske akcije se veljavnost izjav preizkuša s treh vidikov, z vidika njihove resničnosti, normativne pravilnosti in iskrenega izražanja komunikacijskih intenc. Da pa bi lahko komunikacijsko delovanje potekalo kot zanesljiv mehanizem preizkušanja veljavnosti izjav, mora biti pri udeležencih sporazumevanja predpostavljeno upoštevanje pravil "idealne govorne situacije", ki jih Habermas opredeljuje z vrsto pogojev: z usmerjenostjo udeležencev v doseganje racionalnega soglasja, kar pomeni, da morajo začasno suspendirati svoje partikularne strateške interese, s spoštovanjem moči boljšega argumenta, z upoštevanjem recipročnosti in simetrije v odnosih med udeleženci ter z odsotnostjo časovnih omejitev sporazumevanja. Le ob izpolnjenosti teh pogojev lahko Habermasov model komunikacijske akcije predstavlja zanesljiv preizkus veljavnosti izjav, ki pripelje do racionalnega soglasja med udeleženci in kot rezultat proizvede racionalno veljavno izjavo. Iz tako razumljenega racionalnega sporazumevanja Habermas izpelje ključno tezo, da se ob izpolnjevanju navedenih pogojev v komunikacijski interakciji manifestira t. i. "komunikacijska racionalnost".

Pravičnost in legitimnost družbenih norm je za Habermasa osrednje vprašanje demokratičnega javnega razpravljanja, ki je zanj temeljni medij demokratične vladavine. Zato je na osnovi zgornjega modela racionalnega razpravljanja razvil diskurzivno etiko (Habermas 1991; Habermas 1992), v okviru katere ponuja odgovor na široko paleto normativnih vprašanj sodobnih družb. Ločuje med moralnimi normami, pravnimi normami, etičnimi vrednotami in pragmatičnimi interesi, na osnovi česar razvije sistem javnih diskurzov, ki vključuje moralni, pravni, etično-politični, etično-eksistencialni in pragmatični diskurz, v okviru katerih se v javnih razpravah preizkušajo veljavnost norm, vrednot in interesov. V tem okviru se Habermas ukvarja s kantovskim vprašanjem, kako je mogoče v sodobnih ureditvah na demokratičen način uveljavljati pravične in legitimne družbene norme, ki so zavezujoče zato, ker naj bi izhajale iz svobodne volje in presoje vsakega razumnega posameznika. Izhaja iz Kantove deontološke etike, ki jo izraža formula kategoričnega imperativa: posameznik naj vedno deluje tako, da more hoteti, da maksima njegovega delovanja postane univerzalni zakon. Kantov model racionalne refleksije monadičnega subjekta je Habermas nadomestil z zgoraj opisanim modelom intersubjektivnosti komunikacijske interakcije. Ta Habermasov "diskurzivni obrat" Kantovega kategoričnega imperativa izraža njegovo ključno "načelo diskurza": "Veljavne so natančno tiste norme delovanja, na katere bi lahko v racionalnem

diskurzu pristali vsi potencialno prizadeti" (Habermas 1992, 138). Z drugimi besedami, po Habermasu lahko iznajdemo pravične in legitimne družbene norme, če te norme preizkusimo v procesu racionalne javne argumentacije, ki pokaže, da noben od tistih, ki jih te norme zadevajo, ne more ponuditi racionalnega ugovora njihovi veljavnosti in posledično njihovem sprejemu. Za Habermasa so pravične in legitimne norme ključnega pomena zato, ker regulirajo družbeno življenje. Poenostavljeno rečeno, politično, upravno in sodno odločanje v državnih institucijah poteka v "formi prava", kar pomeni, da ima normativni značaj, odločitve so torej zavezujoče za vse tiste državljane, na katere se nanašajo. Težava Habermasovih modelov racionalnega sporazumevanja in diskurzivne etike pa je, da v teoriji zagotavljata optimalno testiranje veljavnosti izjav in norm, vendar ostajata na ravni kontrafaktičnih normativnih idealov, kakšni naj bi javni diskurzi bili, in ne, kakšni dejansko so. S tem vprašanjem pa se ukvarja retorika.

Habermasov spodleteli poskus integracije retorike

Habermasova teorija javnega razpravljanja ima velik vpliv na avtorje, ki se ukvarjajo s sodobno teorijo retorike in retorične kritike.² Paradoks je v tem, da se Habermas z retoriko ni nikdar resno ukvarjal. Samo na dveh mestih v njegovem obsežnem opusu lahko srečamo reference na retoriko, ki presegajo običajno nereflektirano rabo izraza. V prvem poglavju *Teorije komunikacijskega delovanja* (1981), v katerem obravnava argumentacijo in racionalnost, je v svoj model integriral Toulminovo teorijo argumentacije (Habermas 1981, 44–61). Angleški filozof Stephen Toulmin je v svoji knjigi *Rabe argumenta* (1957) razvil najvplivnejši sodobni model argumentacije, zato velja za začetnika neformalne logike in je bil sprejet med kanonične avtorje sodobne retorike. Habermas je njegovo terminologijo razlogov (angl. *reasons*), utemeljitev (angl. *warrants*), podpore (angl. *backing*) itd. ter s tem implicitno tudi njegov model argumentacije zadržal tudi v vseh svojih kasnejših spisih, zato lahko v tem vidimo pomembno vez z retoriko.

Hkrati je v istem poglavju poskušal v svojo teorijo integrirati tudi retoriko, ki jo je opredelil kot proces argumentacije. Razlikuje namreč med argumentacijo kot procesom, proceduro in proizvodom: kot proces razume pogoje, ki morajo biti izpolnjeni za uspešno argumentacijo, kot proceduro razume testiranje veljavnosti izjav v argumentaciji *pro et contra*, kot proizvod pa opredeljuje same argumente glede na njihovo logično strukturo. "Ti trije analitični vidiki /.../ lahko ponudijo teoretično perspektivo, v kateri razločimo dobro znane discipline Aristotelovega kanona: retorika se ukvarja z argumentacijo kot procesom, dialektika s pragmatičnimi procedurami argumentacije in logika z njenimi proizvodi" (Habermas 1981, 49). Ker je ta trojna delitev na retoriko, dialektiko in logiko bistvena za razumevanje Aristotelove teorije dokazovanja in naše interpretacije Habermasove teorije javnega razpravljanja, se bomo k njej vrnili v nadaljevanju, na tem mestu pa pogledimo, kako poskuša Habermas retoriko vključiti v svojo teorijo argumentacije. Za opredelitev retorike kot "pogojev za proces argumentacije" se naveže na drugega kanoničnega avtorja sodobne retorike, Chaima Perelmana, in na njegovo idejo "univerzalnega občinstva".

Perelman je v delu *Nova retorika: Razprava o argumentaciji* (Perelman, Obrecht-Tyteca 1958) na osnovi klasične retorike razvil kompleksno sodobno teorijo argumentacije. Razlikuje med argumentacijo kot prepričevanjem posebnega

občinstva in argumentacijo kot prepričevanjem univerzalnega občinstva, pri čemer prvo označuje s francosko besedo *persuader*, drugo pa s *convaincre*. Perelman namreč posebej poudarja načelo klasične retorike, da je bistveni dejavnik prepričljivosti izhajanje retoričnega diskurza oz. argumentacije iz konkretnega občinstva, na katero se ta naslavlja. Vendar pa načelo prilagajanja diskurza občinstvu lahko pripelje do neetične zlorabe retorike za manipulacijo z občinstvom, saj lahko govorec različnim občinstvom govori tisto, kar želijo slišati, in ne tisto, kar sam res misli. V tem smislu predstavlja Perelmanova ideja univerzalnega občinstva retorični pandan Kantovemu kategoričnemu imperativu: če želi govornik prepričati z racionalnimi argumenti, naj argumentira tako, da bo njegova argumentacija sprejeta s strani univerzalnega občinstva, kar pomeni, da bo sprejemljiva za vsa razumna bitja (Perelman, Obrecht-Tyteca 1969, 26–35). Ideja univerzalnega občinstva je torej kontrafaktični regulativni ideal retoričnega diskurza, kar je analogno zgoraj omenjeni Habermasovi ideji idealne govorne situacije, ki jo neposredno poveže s svojim prisvajanjem ideje univerzalnega občinstva. Težava tega Habermasovega sklicevanja na Aristotelovo razločevanje med logiko oz. analitično demonstracijo, dialektiko in retoriko je v tem, da z izenačitvijo retorike s Perelmanovim racionalnim prepričevanjem pred univerzalnim občinstvom zgreši bistvo Aristotelovega razumevanja retorike. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, je za Aristotela specifičnost retoričnega dokazovanja (v nasprotju z dialektičnim in analitično demonstrativnim) prav v neidealnosti retorične situacije.

Retorika in kritika postmodernega antiracionalizma

Če je Habermas na navedenih mestih poskusil vključiti v svojo teorijo retoriko v pozitivnem pomenu, pa uporablja v *Filozofskem diskurzu moderne* (1985) pojem retorike predvsem v slabšalnem pomenu, ki izhaja iz njegovega racionalističnega razumevanja javnega razpravljanja. V tem delu kritično analizira tokove v kontinentalni filozofiji dvajsetega stoletja in polemizira s sodobnimi postmodernimi kritičnimi zavračanja pojma racionalnosti, ki so v direktnem nasprotju z njegovo idejo racionalnega razpravljanja. Habermas pokaže, kako sodobni nihilizem in antiracionalizem izhajata od Nietzscheja, ki je v moderni dobi prvi zavrnil pojme resnice, razuma, logike in morale kot čiste iluzije (Nietzsche 1990). Resnična znanost in filozofija kot spoznavanje resničnosti za Nietzscheja nista mogoči, zato sta znak najvišje samoprevare ljudi. Jezik je zanj v temelju metaforičen, ne prenaša čutnih zaznav stvari samih, temveč zgolj naše predstave o zaznavi stvari, ki pa so vedno vsaj varljive, če ne že kar zmotne. Zanj jezik obstaja zgolj v praktični rabi kot sredstvo za doseganje osebnih ciljev in uveljavljanje osebne moči. Priznava le estetsko rabo jezika v mitu in umetnosti, ker temeljita na fikciji v smislu suspenza resničnosti, s čimer mit in umetnost nista udeležena v iluziji, da je z jezikom mogoče spoznati ali sporočati resnico. Za našo obravnavo je bistveno, da je Nietzsche v moderni dobi prvi postavil tezo o "globalizaciji retorike", ki pravi, da je vsak diskurz v bistvu retoričen. "Seveda ne obstaja nikakršna neretorična naravnost jezika, na katero bi se lahko sklicevali; jezik sam je rezultat čisto retoričnih umetnosti. Moč odkritja in operativne rabe tistega, kar deluje in napravi vtis v odnosu na vsako stvar, moč, ki jo Aristotel imenuje retorika, je bistvo jezika; slednje temelji prav tako malo kot retorika na tistem, kar je res, na tistem, kar je bistvo stvari" (Nietzsche, *Antična retorika*, po Bizzell, Herzberg 1990, 885–86).

Po Habermasu predstavlja Nietzschejeva filozofija vstop v postmoderni antiracionalizem, ki se je prek Heideggrovega eksistencialnega mišljenja biti in destrukcije zahodne metafizike prenesel na francoski poststrukturalizem, med predstavniki katerega Habermas v *Filozofskem diskurzu moderne* podrobno kritično analizira predvsem Derridajevo dekonstrukcijo in Foucaultovo genealogijo moči, v okviru katerih oba avtorja postavljata pod vprašaj tradicionalna pojma resnice in racionalnosti. Ker se Habermasov odnos do retorike kaže v njegovi kritiki Derridaja, bomo na kratko predstavili nekaj ključnih postavk njegove filozofije.³

Za Derridaja (1998; 1988) jezik ni sredstvo posredovanja med posameznikom in svetom, ki ga je mogoče spoznati. Ni mogoče iti prek jezika, da bi dosegli označeno, resničnost in zavrgli označevalec kot zgolj sredstvo spoznavanja resničnosti. Vednost o svetu je konstruirana izključno v jeziku samem, vendar pa jezik ni transparenten medij reprezentacij sveta in ekspresije mišljenja. Derrida je filozof pisave (fr. *écriture*) in teksta, ne govora. Pisava sicer govoru ne predhaja zgodovinsko, temveč na pojmovni ravni, ker je za korak bolj odmaknjena od mišljenja in sveta, kar nam pomaga uvideti igro označevalcev. Pisava je čista igra razlik med označevalci, ki jo žene nekaj, kar imenuje *différance*; ta Derridajev izvirni neologizem je skovanka iz francoskih izrazov *différence* in *déferer*, razlika in odlaganje, kar pomeni, da v Derridajevem pojmovanju pisave pomen označevalcev sestoji iz razlik, katerih pomen se odlaga in prelaga v kontekstu teksta. Posamezni označevalec v označevalni verigi nima svojega označenca, ki bi bil strogo določen bodisi z referenco na resničnost bodisi s konvencijami jezikovnega koda, ampak izhaja iz kontekstualnih razlik v omrežju pisave. Zato so pomeni zaznamovani z "relativno nedoločenoostjo" in "neodločljivostjo", kar pomeni, da pomena ni mogoče fiksirati, ampak se prelaga v neskončni interpretaciji. Med pisavo in tistim, kar v pisavi označujemo, je nepremostljiva zarez, znotraj pisave pa obstaja množstvo kontekstualnih nanašanj, ki so predvsem metaforična. Kot Nietzsche tudi Derrida vidi tradicionalno filozofijo kot globoko metaforično in z aplikacijo svoje metode dekonstrukcije na vse tekste dekonstruira hierarhijo med binarnimi nasprotji, kot so resnica in neresnica, dobro in slabo, kakor tudi razlike med filozofijo, literaturo in vsakdanjo govorico. Tradicionalno misel, da je govor pred pisavo oz. tekstom, ki jo je Platon izrazil v svoji kritiki pisave v spisu *Fajdros* in Rousseau obdelal v svojem *Eseju o izvoru jezika*, ostro kritizira kot "logocentrizem", ki je zavezan platonističnemu pojmu resnice in razuma (*logos*). V logocentrizmu vidi poskus, da z jezikom kot sredstvom sporočanja sežemo k resničnosti, kar kritično napada kot "metafiziko prisotnosti", sam pojem "resničnosti" pa postavlja v narekovaje. Tradicionalna filozofija, ki jo po Derridaju zaznamuje "metafizika prisotnosti", razume govor kot interakcijo med ljudmi, ki izmenjujejo misli. Prisotni govorec naslovi svoj govor na prisotnega poslušalca, pri čemer poskuša predstaviti nekaj v svetu ali izraziti svoje misli ter to posredovati prisotnemu sogovorniku. Za Derridaja takšen model komuniciranja predstavlja poskus preseganja jezika oz. poskus, da govorec in poslušalec izstopita iz jezika v resničnost, kar po Derridaju ni mogoče, ker je vsaka referenca na resničnost zgolj "dopolnilo", razumljeno kot slepilo znotraj samega teksta. Derrida v znamenitem odlomku pravi: "*Ne obstaja zunaj teksta.*" Na isti strani nato nadaljuje: "Skozi sledenje vodilne niti 'nevarnega dopolnila' smo poskušali pokazati, da je v tem, kar se imenuje realno življenje teh eksistenc 'iz mesa in krvi', onkraj tega, kar domnevno lahko opišemo kot Rousseaujevo delo, in vse, kar je izza njega, vselej obstajala zgolj pisava. Vselej so obstajala le dopolnila, nadomestni

pomeni, ki so lahko vzniknili zgolj v neki verigi diferencialnih napotil, pri tem pa je 'realno' nastopalo in se dogajalo le tako, da je privzelo smisel iz neke sledi in nekega sklicevanja na dopolnilo itd." (Derrida 1998, 196).

Derrida se je v sedemdesetih zapletel v ostro polemiko s Searlovo teorijo govornih dejanj, v kateri je med drugim zanikal možnost ostre razmejitve med dobesednim in metaforičnim pomenom ter med običajno vsakdanjo rabo jezika in literarno rabo jezika (Derrida 1988), Searle pa je njegove spise zavrnil kot nefilozofski obskurantizem, ki argumentira mimo pravil sprejete filozofske metode (Searle 1994). Derrida je naletel na posebno dober odziv v disciplini ameriške literarne kritike in v kulturnih študijah kot njenem sodobnem podaljšku, saj literarnim in kulturnim kritikom omogoča prelevitev v filozofe, ki dekonstruirajo tradicijo zahodne metafizike. Hkrati pa je Derrida vpliven tudi na področju retorične teorije (Harrison 1999). Derridajev model pisave in njegova radikalna kritika tradicionalnega modela komuniciranja je direktna negacija zgoraj opisanega Habermasovega modela racionalnega sporazumevanja. Habermasova kritika Derridaja izhaja iz teze, da postavlja retoriko pred logiko ter da ne razlikuje med fiktivnim literarnim diskurzom in vsakdanjo pragmatično rabo jezika. Po Habermasu Derrida svoje misli ne razvija analitično in sistematično, temveč razvija zgolj kritiko stilistike filozofskega diskurza. Z Derridajevo zavrnitvijo racionalnosti kot logocentrizma postane vsak diskurz v temelju retoričen, iz česar sledi, da filozofski in znanstveni diskurz ne moreta biti več predstavljena kot logična nasproti literarnemu, kot dobesedna nasproti figurativnemu, kar za Habermasa pomeni, da filozofija in znanost izgubita vsak smisel. "Derrida hoče razširiti suverenost retorike nad logičnim zato, da bi rešil problem totalne kritike uma. /.../ Takoj ko Nietzschejevo pisanje vzamemo zares, mora biti primernost te kritike ovrednotena po standardih retoričnega uspeha in ne po standardih logične konsistence" (Habermas 1985, 222). V tem kontekstu je za nas bistveno, da je v Habermasovem soočenju z Derridajem retorika postala zgolj negativna referenca kritike Derridaja. Sklenemo lahko z mislijo, da je Habermas od spodletlega poskusa integracije pozitivnega pojma retorike v svojo teorijo racionalnega razpravljanja prešel na pozicijo zavračanja retorike kot praznega leporečja.

Platonova racionalistična kritika sofistične retorike in dialektika

Problem konflikta med retoriko na eni ter filozofijo in znanostjo na drugi strani je mogoče slediti nazaj v čas samega antičnega nastanka in razvoja retorike. Pred prikazom Platonove kritike retorike pogledjmo, koga in kaj je kritiziral. Retorika se je najprej razvila v sofističnem gibanju, ki je predstavljalo neke vrste antično razsvetljenstvo v smislu, da so sofisti podvomili v veljavnost tradicionalne grške mitologije, kar jih je pripeljalo na pozicijo radikalnega skepticizma (gl. Kennedy 1994; Kennedy 1999; Poulakos 1984; Sovre 1946). Sofisti so bili antični izobraženci, ki so kot potujoči modreci poučevali retoriko in politično veščino. Protagorasu pripisujejo misel, da je človek merilo vseh stvari, kar predstavlja vstop v epistemološki relativizem. Nadalje naj bi zastopal inovativno idejo, da je mogoče pri vsaki zadevi argumentirati z obeh strani (*dissoi logoi*), za in proti, kar predstavlja zametek grške dialektike. Pripisujejo mu tudi misel, ki jo je ostro kritiziral Platon, da lahko retorika šibkejšo stran v kontroverzi napravi za močnejšo. Za razvoj retorike je nemara bolj pomemben Gorgija, ki velja za enega velikih grških govornikov in

za izvrstnega stilista, za katerega je slovenski prevajalec Anton Sovre zapisal, da je bil "njegov jezik plemenito godalo". Pri Gorgiju najdemo misel, da je javno razpravljanje zgolj strateško nastopanje s pozicije moči. Za mnoge sofiste je vsakršno razpravljanje v zadnji instanci retorična umetnost, razumejo ga kot veščino manipulacije, ki naj zagotovi zmago v polemiki. Sofisti so zanikali razlikovanje med argumentativnim prepričevanjem in drugimi sredstvi prisile s pozicije moči. Klasično artikulacijo tega stališča najdemo v Gorgijevi *Hvalnici Helene*, v kateri Gorgija uporablja zanikanje razlikovanja med močjo in retoričnim diskurzom za to, da bi Heleno opral krivde za pobeg z ljubimcem Parisom. V njej pravi, da je Heleno »prepričal govor (*logos*)«, ki je močan vodnik in se mu ni mogoče upreti. Na koncu tega prekratkega prikaza sofistične retorike in filozofije povzemimo še bistvene teze Gorgijevega filozofskega spisa *O naravi*: prva teza pravi, da nič ne obstaja, druga teza pravi, da tudi če kaj obstaja, tega ni mogoče razumeti, tretja teza pa se glasi, da tudi če je mogoče kaj razumeti, tega ni mogoče sporočiti (gl. Sovre 1946, 150-154). Povezava med sofističnim skepticizmom ter zgoraj nakazano Nietzschejevo in Derridajevo sodobno kritiko racionalizma seveda nikakor ni naključna.

Platon je sofistično pojmovanje retorike napadel v svojem znamenitem spisu *Gorgija* (Platon 1960). V značilnem Platonovem dramsko uokvirjenem dialogu o filozofskih vprašanjih Sokrat debatira s tremi zagovorniki retorike, med katerimi je ključen prvi sogovornik, znani sofist in retorik Gorgija, po porazu in umiku katerega nastopita še mladi retorik Polos in nato starejši politik Kalikles. Polos med drugim trdi, da je kvaliteta retorike v podelitvi moči tistemu, ki je je več: več retorik lahko dela, kar hoče, ker mu njegova umetnost zagotavlja v družbi vpliv in s tem moč; povsem samovoljno lahko doseže, da na primer nekoga izženejo ali obsodijo na smrt, pravi. Kalikles pa trdi, da je retorika nepogrešljiva za sodelovanje v političnem življenju, v katerem močni s pomočjo prepričljivega govorništva odločajo o resnih javnih zadevah, po čemer se retorika razlikuje od filozofije, ki se ukvarja zgolj z dilemami nedoletnih mladostnikov, nevrednih pozornosti zrelih državljanov. Vsak naslednji Sokratov sogovornik je v razpravi bolj ciničen v zastopanju moči retorike, kar v drugem delu spisa odpre vrsto etičnih vprašanj, ki pa retorike ne zadevajo več neposredno.

V prvem delu dialoga Sokrat sprašuje Gorgija, kakšna dejavnost je retorika in kakšno je njeno posebno predmetno področje. Gorgija odgovarja, da se retorika ukvarja z najodličnejšo dejavnostjo, tj. z dejavnostjo prepričljivega govorništva. Na Sokratovo vprašanje, na katero temo se govorništvo nanaša, Gorgija odgovori, da lahko retorik prepričljivo govori o katerikoli temi. Sokrat poižveduje, ali druge umetnosti (*tékhnē*),⁴ kot so medicina, slikarstvo in gimnastika, ne usposablja same za razpravljanje o njih, čemur Gorgija pritrdi. Sokrata zanima, kje je potem posebno mesto retorike kot umetnosti prepričljivega govorništva, če vsaka umetnost sama usposablja za prepričljivo razpravljanje o svojem predmetnem področju, kar implicira, da retorika nima svojega posebnega predmetnega področja in je zato glede vsebinske strokovne vednosti o temi razpravljanja v parazitskem odnosu do drugih umetnosti. Sokrat s svojimi vprašanji postavi Gorgiju past, ko ga napelje k izjavi, da lahko govornik, več retorike, govori o medicini bolj prepričljivo kot zdravnik. Gorgija pravi: "Retor⁵ je zmožen govoriti pred vsemi ljudmi in o slehernem predmetu ter utegne prepričati množico lažje in bolje kakor kdorkoli drug o vsem, kar ga je volja" (Platon 1960, 457a).

Bistvo Platonove kritike retorike je jasno: če lahko retorik, ki ve malo ali nič o zadevi razpravljanja, npr. o medicini, govori bolj prepričljivo kot zdravnik, ki ima o medicini strokovno znanje, je bistvo retorike zavajanje občinstva. Drugače povedano, v razpravi zmaga retorik, ki je prepričljiv govornik z zgolj navideznim znanjem o temi razprave, in ne strokovnjak, ki poseduje resnično znanje o zadevi, a ni tako prepričljiv govornik. Za Sokrata obstaja bistvena razlika med mnenjem oz. verovanjem, ki je zgolj navidezno znanje, na eni strani in resnično vednostjo oz. strokovnim znanjem na drugi strani, kar se v razpravi kaže kot razlika med lažnimi in resničnimi dokazi (*psítis pseudès kai alethés*, Platon 1960, 454d).⁶ Sokrat s svojim vztrajnim izpraševanjem doseže Gorgijevo priznanje, da strokovnjaki na področjih medicine, gimnastike, matematike, astronomije itd. posedujejo resnično znanje in v razpravah posredujejo resnične dokaze o svojem področju, retorik pa ponuja zgolj verovanje, navidezno vednost, ki dejansko sploh ni vednost.

Ko se Gorgija poražen umakne, Sokrat nadaljuje razpravo s Polosom in razvije nekaj ključnih tez. Retorika sploh ni prava umetnost (*tékhne*), ker nima svojega specifičnega predmetnega področja. Retorika je zgolj izkustvo (*empeiría*), ki mu Sokrat podeli manjvreden status spretnosti (*tribé*). Najbolj boleča žalitev pa je Sokratova opredelitev retorike kot spretnosti prilizovanja občinstvu. Retorik prepriča občinstvo tako, da se mu v govoru prilizuje, pri čemer občinstvo zavaja z varljivim mnenjem. To pomeni, da ga odvrča od resnice in ga tako korumpira, iz česar sledi ključna implikacija, da je retorična dejavnost v svojem bistvu neetična. Zato je za Sokrata retorika dobesedno sramotna dejavnost, ki jo primerja s tremi drugimi tovrstnimi dejavnostmi: s sofistiko, ki zavaja z sofističnimi triki, s kozmetiko, ki ustvarja lažen videz lepote, in s kulinariko, ki slabi hrani daje lažen dober okus.

Za razumevanje Platonove uničujoče kritike retorike v spisu *Gorgija* je treba opozoriti, da je Platon nasproti retoriki zastopal dialektiko kot tisto metodo dokazovanja, ki pelje k resnici. Platonovi dialogi so najodličnejši filozofski in literarni izraz grške dialektike, ki predstavlja argumentacijo v dialogu. Iznajdbo dialektike pripisujejo sofistom, predvsem znamenitemu Zenonu (Kastely 2001). Sofisti so najprej razvili t. i. eristično dialektiko, metodo prepiranja, ki za zmago v razpravi uporabi vsa, tudi nedovoljena sredstva, med katerimi so znameniti predvsem razni sofistični triki. V nasprotju s sofisti slovi Sokrat kot začetnik t. i. majevitične, babiške dialektike, s pomočjo katere pokaže na sogovornikove zmote in ga pelje v smeri pravega filozofskega spoznanja. Gre za metodo argumentacije *pro et contra* o kontroverzni temi, za omenjeni Protagorov *dissoi logoi*, oziroma kot je to kasneje imenoval Ciceron, za razpravljanje o kontroverzi "z obeh strani" (*in utramque partem*, Ciceron 1988, 1.263). Osrednji element dialektične razprave je postavljanje vprašanj, na katera sogovornik odgovarja, pogosto samo z da ali ne. Izpraševalec s svojimi vprašanji poskuša napeljati sogovornika do tega, da izreče nasprotujoče si trditve, s čimer izpraševalec dokaže svojo tezo in napelje izpraševanca k temu, da se odpove svojim prejšnjim protislovnim trditvam in sprejme kot veljavno tezo, ki je vodila izpraševalca pri njegovih vprašanjih; če pa mu to ne uspe, zmaga izpraševanec (Smith 1995). Stroge oblike vprašanj in odgovorov se je držala le pedagoška dialektika, ki je bila namenjena šolskemu razvijanju sposobnosti razpravljanja. V Platonovih dialogih so dialektična vprašanja in odgovori le del razprave, ki jih dopolnjuje izmenjava polnih argumentov in protiargumentov z dedukcijami, indukcijami, definicijami, delitvami, analogijami, alegorijami itd. z obeh strani.

Vendar prav dialektične pasaže v ožjem pomenu izostrijo pozicije *pro et contra* in dajejo njegovim dialogom notranjo dinamiko. Če povzamemo, retorični govor je daljši monolog, ki je enosmerno naravnán na prepričevanje širokega občinstva v pravilnost govornikove teze, dialektika pa sooča krajše argumente v izostreni filozofski razpravi in tako preverja veljavnost tez sogovornikov.

Vendar pa je bila retorika v kulturni tradiciji in javnem življenju antične Grčije preveč pomembna dejavnost, da bi jo lahko Platon zgolj vzvišeno in s posmehom zavrnil kot retoriko moči, tj. kot neetično in zavajajoče orodje volje do moči. Več let po spisu *Gorgija* je Platon napisal še spis *Fajdros*, v katerem je razvil svoj idealni normativni model retorike. V njem je retorično dejavnost označil z izrazom *psykhagogiá*, ki opredeli moč retorike kot večščino vodenja duš občinstva k filozofski resnici. Retoriki postavi nekaj temeljnih zahtev: prvič, govornik mora poznati resnico o temi, o kateri govori; drugič, dokazovanje mora imeti logično strukturo; tretjič, govornik mora biti osebnost z moralno integriteto, izhajati mora iz pravičnosti; četrtič, govornik mora poznati duševno stanje občinstva, da ga v govoru lahko vodi k resnici. Kljub tej pozitivni opredelitvi "filozofske retorike" (Kennedy 1994) v spisu *Fajdros* pa je v zgodovinskih razpravah o naravi in vlogi retorike odmevala predvsem Platonova kritika "popularne retorike" v spisu *Gorgija*, ki se je zaostрила v t. i. konflikt med retoriko in filozofijo ter v novem veku znanostjo (Vickers 1988; Ijsseling 1976).⁷ Platon je prvi artikuliral ključno vprašanje, ali popularna retorika ni zgolj zavajanje občinstva v funkciji volje do moči, ki s prilizljivo prepričljivostjo odvráča občinstvo od resnice, zaradi česar je tudi v nasprotju z etiko. Kot opozarja Kennedy (1994), lahko Platonovo dvojno opredelitev retorike razumemo kot razliko med popularno in filozofsko retoriko.

Konflikt med racionalistično kritiko in globalno retoriko

V novem veku je takšno kritično stališče do retorike zavzela cela vrsta filozofov, med katerimi bomo navedli le Kanta, zaradi Habermasove tesne povezave z njegovo filozofijo. V *Kritiki presodne moči*, v kateri med drugim razvije svoje estetiko ter paralelno obravnava estetsko razsežnost poezije in retorike, se Kant navdušuje nad poezijo, retoriko pa zavrne nič manj grobo kot Platon v spisu *Gorgija*. Kant pravi, da se poezija "igra z videzom, a z njim ne vara", retoriko pa označi za "zahrbtno večščino", ki za svoje namene izkorišča "človeške slabosti". Zaradi slikovitosti Kantove zavrnitve retorike navajamo daljši citat:

Govorništvo, kolikor ga razumemo kot večščino, da nekoga pregovorimo, se pravi, da ga ukanimo z lepim videzom (kot ars oratoria), in ne kot golo leporečje (elokventnost in stil), je dialektika, ki si sposoja od poezije samo toliko, kolikor je potrebno, da bi pred samim presojanjem pridobila čudi v korist govornika ter jim tako odvzela njihovo svobodo. Zato ga ni mogoče priporočati ne za sodišča ne za prižnice. (...) Resda je mogoče govorništvo včasih uporabiti za namene, ki so sami na sebi legitimni in hvalevredni, a je vendarle vredno zaničevanja zaradi tega, ker se na ta način subjektivno kvarijo maksime in naravnosti, tudi če je dejanje objektivno v skladu z zakonom. (...) Priznati moram, da mi je bila lepa pesem vedno v čisto veselje, medtem ko je branje najboljših govorov rimskega ljudskega govornika ali pa sedanjih govorcev v pralamentu in na prižnici vedno spremljal neprijeten občutek z zahrbtno večščino, ki zna ljudi kot stroje pripraviti k temu, da glede pomembnih zadev

sprejmejo sodbo, ki bi ob mirnem premisleku pri njih izgubila vso težo (Kant 1999, 167—168).

Poglejmo, kako John O'Neill (1998) v nekaj ključnih tezah povzema temeljne poteze tradicionalnega racionalističnega zavračanja retorike, katerega najodličnejša predstavnik sta Platon in Kant. Filozofski in znanstveni diskurz sta usmerjena na resnico, retorični diskurz pa ima nasprotno pragmatičen cilj učinkovito prepričati z vsemi razpoložljivimi sredstvi. Filozofski in znanstveni diskurz se naslavlja na racionalno presojanje, retorični diskurz pa se naslavlja na čustva, da bi prek njih prepričal na neracionalen način. Na ravni premis sklepanja izhajata filozofija in znanost iz preverjenega znanja, retorični diskurz pa iz mnenja. Na ravni metode uporabljata filozofija in znanost logičnodemonstrativne dokaze, retorični diskurz pa vključuje tudi nelogične načine prepričevanja. Na ravni jezika retorika uporablja retorične figure in nenatančen jezik, filozofija in znanost pa naj načeloma ne bi vključevali figurativnega in dvoumnega jezika. In končno, retorični diskurz se prilagaja občinstvu, na katerega je naslovljen, filozofija in znanost pa naslavljata idealno racionalno občinstvo z univerzalnimi resnicami, ki naj bi veljale neodvisno od prostora in časa.

Po O'Neillu nasprotni, antiracionalistični tabor zastopa tezo o globalni retoričnosti jezika ter negira možnost filozofije in znanosti. Pravi, da so antiracionalisti zrcalna slika racionalistov, katerih obsedenost z zadnjimi neizpodbitnimi utemeljitvami vednosti jemljejo preveč zares. V skupino antiracionalistov prišteva poleg antičnih sofistov in Nietzscheja še sodobnega filozofa Richarda Rortyja, vplivnega literarnega kritika Stanleyja Fisha, antiepistemologa Paula Fayerabenda ter vrsto francoskih poststrukturalistov, med njimi Jacquesa Derridaja, Michella Foucaulta in Jean-Francoisa Lyotarda. Ti zastopajo stališče, da je vsak diskurz retoričen ter da so tudi filozofski in znanstveni teksti zgrajeni z retoričnimi sredstvi, pri čemer je filozofsko in znanstveno zagovarjanje objektivnosti spoznanja in raba logičnih metod zgolj maska, ki prikriva retoričnost filozofskega in znanstvenega diskurza. V zadnjih petnajstih letih se je na področju retorike razvila t. i. "retorika znanosti", ki s sredstvi retorične kritike "dekonstruira" znanstvene tekste. Allan Gross v svojem delu *Retorika znanosti* npr. trdi, da so tudi v naravoslovnih znanostih "znanstvene trditve zgolj proizvod prepričevanja" (Gross 1990, 3) in da je retorična dekonstrukcija "znanstvenih invencij" pomemben izziv avtoriteti znanosti, kar je izzvalo ostre polemike v okviru sodobne retorike (gl. Gross, Keith 1997). V tem članku se strinjamo z O'Neillom, da je med tema dvema izključujočima se stranema treba iskati vmesno stališče, ki izhaja iz teze, da so filozofija in znanost na eni strani ter retorika na drugi združljive, natančneje, da lahko koeksistirajo brez medsebojnega spora, če jim odredimo ustrezno mesto v sistemu človeškega znanja. Zato se na tem mestu obračamo k Aristotelovemu pojmovanju retorike.

Aristotelovo pojmovanje retorike v odnosu do dialektike in analitične demonstracije

Platonov veliki učenec, Aristotel, se je na njegovo idealistično kritiko popularne retorike odzval z bolj realistično, celo pragmatično opredelitvijo retorike. V nadaljevanju bomo na kratko povzeli bistvene postavke njegove teorije retorike,

ker predstavljajo pozicijo, ki presega konflikt med filozofijo in znanostjo na eni strani ter retoriko na drugi strani. Aristotel je retoriko opredelil kot umetnost javnega diskurza, ki zaradi kontingentnosti retorične situacije v argumentaciji ne more dosegati istih strogih epistemoloških kriterijev kot znanost, vendar pa zanj to ne razvrednoti epistemološkega statusa retorike.

Aristotel je umestil retoriko v okvir svojega sistema človeške vednosti, ki jo deli na tri velike kategorije: teoretične znanosti, praktične vednosti in proizvodne veščine oz. umetnosti (Aristotel 1984, 1139b–1141b; Barnes 1982, 23–27). Med teoretične znanosti (*theoría*), ki se ukvarjajo z nujnimi in univerzalnimi resnicami, spadajo teologija, metafizika, logika, matematika in naravoslovje. K praktičnim vednostim, ki obravnavajo praktično delovanje (*praxis*) v okviru vodenja individualnega in družbenega življenja, sta uvrščeni etika in politika. Med proizvodne umetnosti (*tékhnē*), ki sistematično razvijajo veščinsko strokovno znanje, pa spadajo retorika, poetika, arhitektura, medicina, pomorska navigacija itd. V nasprotju s Platonom je Aristotel retoriko eksplicitno povzdignil na raven proizvodne umetnosti: pravi, da je retorika kot "zmožnost, da v vsaki situaciji uvidimo možna sredstva prepričevanja" (Aristotel 1982, 1355b), samostojno predmetno področje, ki ga je mogoče sistematično proučevati, poučevati in v njem biti več. Hkrati retoriko uvršča tudi na področje praktičnega delovanja, natančneje, na področje politike. Piše, da je retorika "del politike", vendar je ta razumljena v širšem starogrškem smislu kot področje sodelovanja državljanov pri reševanju javnih zadev. To pomeni, da je opredelil retorično umetnost kot pomemben del prakse javnega govorništva, ki ga deli na tri retorične žanre: svetovalno, sodno in slavno retoriko.

Aristotel je opredelil retoriko kot komplement (*antístrophos*) dialektike, s čimer je nadalje vzdignil status retorike in opozoril, da retorični monolog lahko v polemiki preide v dialektični dialog po načelu argumentacije za in proti, v katerem se preverja veljavnost retoričnih diskurzov. Kljub temu pa ima po Aristotelu retorični diskurz nižji epistemološki status kot znanstveni in filozofski diskurzi. Kot natančno ugotavlja Gaonkar, je "za opredelitev področja retorike Aristotel nadomestil Platonovo binarno nasprotje med resničnostjo in videzom z binarnim nasprotjem med nujnostjo in kontingenco" (Gaonkar 2001, 152).

Razmerje med nujnostjo in kontingenco je razvidno iz Aristotelovega razlikovanja treh vrst dokazovanja: analitična demonstracija je metoda dokazovanja nujnih in univerzalnih resnic v znanosti in filozofiji, dialektična razprava je metoda dialoške argumentacije o splošnih kontroverznih vprašanjih, retorično dokazovanje pa je metoda prepričevanja širokega občinstva pri sprejemanju praktičnih odločitev o javnih zadevah, ki so bistveno zaznamovane s kontingenco (Smith 1995). Kot metodo analitične demonstracije na področju teoretskih znanosti je opredelil logično sklepanje. Razvil je sistem logike, katere osrednji del predstavlja logični silogizem, to je model deduktivnega sklepanja, ki je ohranil svojo veljavo vse do danes. Iz nujno resničnih premis s pomočjo dedukcije nujno sledi resničen in logično veljaven sklep, ki ga ni mogoče izpodbijati. Gre za brezoseben linearen monološki diskurz, ki iz "večnih in nespremenljivih" resnic demonstrira nujen in zato neizpodbiten sklep. Kontroverzna vprašanja pa zahtevajo dialektično argumentacijo v dialogu, ki osvetli problem "z obeh strani"; dialektika je ohranila silogizem kot model deduktivnega sklepanja, vendar pa ne izhaja vselej iz nujnih univerzalnih resnic, temveč pogosto iz splošno sprejetih oz. spoštovanih mnenj, katerih

veljavnost je podvržena argumentativnemu preizkusu. Retorični diskurzi pa nasprotno obravnavajo konkretna, partikularna vprašanja praktičnega delovanja, ki so bistveno zaznamovana s kontingenco,⁸ tj. s slučajnostjo oz. z možnostjo, da je lahko nekaj tudi drugače oz. da neka teza in dokaz zanj držita z večjo ali manjšo verjetnostjo. Z drugimi besedami, praktičnih vprašanj, ki nastopajo kot kontroverze v retoričnih situacijah, večinoma ni mogoče opredeljevati z univerzalnimi resnicami in jih logično demonstrirati v strogem smislu analitične demonstracije.

Retorično dokazovanje⁹ je Aristotel izpeljal iz svojih raziskav logične indukcije in dedukcije ter pokazal na retorične posebnosti. Retorično indukcijo opredeljuje kot navajanje primera (*parádeigma*). Retorični silogizem, ki ga Aristotel imenuje entimem (*enthyméma*), običajno sestoji le iz dveh sodb in ne iz treh kot polni silogizem v formalni logiki, ker občinstvo na osnovi predhodnega znanja intuitivno sklepa na manjkajočo sodbo. Nadalje ima retorični silogizem namesto univerzalnih resnic v premisah običajno t. i. spoštovana mnenja (*endoxa*); definira jih kot mnenja, ki jih imajo bodisi vsi, bodisi večina, bodisi zgolj manjšina strokovnjakov z ugledom in avtoriteto. Premise retoričnega silogizma opredeljuje kot domneve oz. tisto, kar je verjetno (*eikós*), ali kot znak (*semeion*), ki na izkustveni ravni kaže na nekaj (npr. nosečnost je znak, da je ženska spala z moškim, ipd.); dopušča sicer, da so v nekaterih primerih lahko premise retoričnega silogizma tudi univerzalne resnice, vendar zaradi kontingentne narave javnih vprašanj tovrstne premise za entimeme niso pogoste. Zaradi popularne narave retoričnega občinstva pa logičnemu dokazovanju dodaja še *ethos* in *páthos*.

Če se analitične demonstracije v teoretskih znanostih samoreferencialno nanašajo na resnice znanosti, pa so "spoštovana mnenja", ki nastopajo kot premise retorične argumentacije, lahko utemeljena v "praktični modrosti", ki se v razpravljanju kaže kot "preudarnost" (*phrónesis*, latinsko *prudentia*). Ta kompleksni pojem (Sorabji 1980, 205–214) vključuje različne vrste verovanj v njihovi praktični aplikaciji, med katerimi je osrednja "vizija dobrega življenja", tj. sistem značajskih vrlin in sistem etičnih vrednot, ki je del privzgojene kulturne tradicije in ki kot tak določa način življenja v skupnosti, kar v nasprotju s Platonovo kritiko utemeljuje Aristotelovo pojmovanje retorike v etiki. Seveda pa je praktična modrost vrлина, ki je ne posedujejo vsi v enaki meri, saj lahko razpravljanje pokaže več ali manj ali pa sploh nič praktične modrosti govorca. Poleg praktične modrosti se lahko v retoričnem diskurzu občasno pojavljajo tudi elementi teoretičnih znanosti in proizvodnih veščin v obliki ekspertnih mnenj, vendar je tudi v tem primeru odločujoča prav preudarna aplikacija teh znanj na kontingentno retorično situacijo. Praktična modrost govorca se kaže torej v preudarni aplikaciji različnih verovanj in znanj na kontingentno situacijo reševanja praktičnih problemov (Wiggins 1980).

Osvetlimo kontingentnost retoričnih diskurzov z dvema hipotetičnima primeroma tipičnih retoričnih situacij. Parlamentarne razprave o učinkovitosti neke zakonske rešitve se ne morejo vzdigniti na raven znanstvene razprave, ne nazadnje zato, ker je učinkovitost nekega zakona odvisna od vrste nepredvidljivih in kompleksnih situacijskih dejavnikov. V sodnih postopkih se na videz trdna evidenca, na kateri sloni obtožba, lahko naknadno izkaže za zmotno, npr. če je bilo ključno obremenilno pričanje lažno. V obeh primerih problema razprave ni mogoče opredeliti z univerzalnimi znanstvenimi resnicami, a je treba o njem vseeno razpravljati in nazadnje preudarno odločiti glede na moč predstavljenih

argumentov. Če retorik kot premise svojega sklepanja vzame spoštovana mnenja, je njegovo sklepanje za občinstvo prepričljivo, a v epistemološkem smislu običajno zgolj verjetno, kar pomeni, da njegove premise in sklepi niso nujno, temveč le bolj ali manj verjetno veljavni. Retorični silogizem se sicer naslanja na isti logični model deduktivnega sklepanja, a ni strogo formalno izpeljan; danes tovrstno sklepanje obravnava t. i. neformalna logika (gl. Toulmin 1957, van Eemeren 1996). V takšnih retoričnih situacijah časovna omejenost, potreba po odločitvi, omejena pozornost in sposobnost razumevanja širokega občinstva itd. zahtevajo poenostavljeno sklepanje na temelju verjetnih domnev.

Povzemimo bistveno. Nižji status epistemološke veljavnosti retoričnega dokazovanja je pogojen z dvema temeljnima omejitvama: prvič, teme retoričnega diskurza so pogosto kontingentna partikularna vprašanja javnega življenja, ki ne omogočajo preseganja spoštovanih mnenj; in drugič, široko laično občinstvo ne omogoča rabe polnega logičnega sklepanja. Retorično dokazovanje je torej pogosto le bolj ali manj verjetno, bolj ali manj zanesljivo, a to po Aristotelu ne razveljavi retorične dejavnosti. Javni diskurzi niso niti znanstveni diskurzi niti filozofske razprave, temveč javno govorništvo, ki sicer lahko vključuje tudi znanstvene resnice, a jih mora pri vključitvi v javni diskurz preudarno prilagoditi občinstvu in situaciji ter jih prepričljivo predstaviti. Po Aristotelu je moč retorike prav v tem, da s prepričljivim govorništvom lahko pomaga do uveljavitve resnice in pravičnosti (Aristotel 1982, 1354b).

Zaključek: Retorika med Aristotelom in Habermasom

Težava pri Habermasu je, da ne vključuje problema kontingenčnosti situacije javnega razpravljanja, zato tudi ne more retorike ustrezno umestiti v svojo teorijo. Pojem kontingence pa so privzeli in po svoje interpretirali predvsem postmoderni antiracionalisti, morda najbolj eksplicitno Richard Rorty v delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* (1989), v katerem v prvih treh poglavjih obravnava kontingenco jezika, sebstva in liberalne skupnosti. Podobno kot Derrida dokazuje, da jezik ni medij, ki bi reprezentiral realnost zunanjega sveta ali izražal doživljanje notranjega sveta. Zanj so resničnost in sebstvo učinki jezika, bolj natančno, učinki sprejetih besednjakov (angl. *vocabulary*), ki govorcem služijo za kategorizacijo resničnosti. Ker v različnih lokalnih in funkcionalnih kontekstih obstajajo različni besednjaki, obstajajo tudi različne diskurzivne konstrukcije resničnosti, ki so v bistvu arbitrarna invencija, kar za Rortyja pomeni, da so v temelju kontingentne. Radikalna interpretacija kontingence torej vodi v antiracionalizem, kar pa, kot smo poskušali pokazati zgoraj z Aristotelom, nikakor nujno ne sledi iz razumevanja kontingentnosti situacije javnega razpravljanja.

Bistvena Aristotelova ugotovitev je, da govornik v kontingentni retorični situaciji naslavlja popularno občinstvo, kar onemogoča, da bi retorično argumentacijo presojali z istimi merili kot znanstveno demonstracijo. V nasprotju z Rortyjem pa so za Aristotela demonstracija, dialektika in retorika prepletene, saj pri dokazovanju uporabljajo enako metodo dedukcije in indukcije, le da se ta v treh različnih metodah oz. kontekstih dokazovanja različno manifestira. Prav zaradi povezave s kompleksnim filozofskim sistemom je Aristotelovo razumevanje retorike v interpretacijah klasične retorike v dvajsetem stoletju preseglo vpliv Cicerona, ki je od renesanse naprej veljal za najvplivnejšega klasika. Vendar pa Aristotelovega

razumevanja retorike ni mogoče več zgolj ponavljati z manjšimi prilagoditvami, kot je to počel retorični neoaristotelizem iz sredine dvajsetega stoletja. Kot smo poskušali pokazati, sodobna retorična teorija prav tako doživlja ostro notranjo napetost med zgoraj nakazano racionalistično in antiracionalistično pozicijo, pri čemer se je tehtnica v zadnjih petnajstih letih pod vplivom poststrukturalizma in postmodernizma začela nagibati na stran antiracionalizma.

Na koncu moramo ugotoviti, da med sodobnimi avtorji še nihče ni zares uspel integrirati Aristotelovega razumevanja retorike v teoretski kontekst zahtev našega časa. Poleg krajših prispevkov Johna O'Neilla (1998, 2002) se je temu na ožjem področju teorije retorike morda še najbolj približal Thomas Farrell (1994), ki velja v ZDA za najvplivnejšega aktualnega predstavnika Aristotelovih pogledov na retoriko, vendar pa njegove rešitve še zdaleč niso zadovoljive. Farrell je ob interpretaciji nekaterih neoaristotelističnih avtorjev zapisal: "Čeprav se lahko zdi neverjetno, vseeno menim, da je Aristotel *Umetnosti retorike* bolj združljiv s Habermasom kot ti sodobni aristoteljanci" (Farrell 1994, 149). Po prikazu Habermasove racionalistične pozicije in njegovega zavračanja retorike je ta Farrellova izjava res na robu verodostojnosti. Farrell poskuša združiti Aristotelovo retoriko s Habermasovim racionalnim sporazumevanjem prek artikulacije norm retorične kulture, ki naj vodijo k javnemu racionalnemu soglasju in družbeni solidarnosti, pri čemer poudarja po eni strani bistveno kontingenčnost retorične situacije, po drugi pa pripisuje osrednjo vlogo povezanosti med dialektiko in retoriko.

Farrellova teorija je preveč kompleksna, da bi jo lahko na tem mestu na kratko povzeli, lahko pa v luči zgornje predstavitve Habermasovega razumevanja javnega razpravljanja navedemo nekaj lastnih bistvenih ugotovitev. Habermasova teorija ne izhaja iz korespondenčne teorije resnice, ki je glavna tarča antiracionalistov od Derridaja do Rortyja, temveč iz konsenzualne teorije resnice, ki za potrditev veljavnosti izjav ne izstopa iz diskurza v resničnost, temveč preverja veljavnost v argumentativnem soočenju sogovornikov. Habermas v nasprotju z modernim racionalizmom ne poudarja ekskluzivnosti analitične demonstracije, temveč je njegova teorija racionalnega sporazumevanja osnovana na argumentativnem dialogu, kar ustreza klasičnemu pojmovanju dialektike; in prav dialektično razsežnost Habermasove misli poudarja Farrell. Sicer je res, da je Habermasovo racionalno sporazumevanje pod vplivom Kanta bližje platonistični idealistični dialektiki kot Aristotelovemu bolj pragmatičnemu razumevanju le-te. Zastopamo stališče, da je Habermasov model racionalnega sporazumevanja "kontrafaktični regulativni ideal" javnega razpravljanja, ki pa ne problematizira empirične resničnosti razpravljanja, ki je nesporno retorično. To pomeni, da njegova teorija argumentacije opredeljuje, kakšne naj bi javne razprave bile, ne pa, kakšne dejansko so. Razkorak med normativnim idealom in empirično prakso, med *Sein* in *Sollen*, sicer ne pomeni nujno, niti da je Habermasov normativni ideal zmoten niti da je praktično povsem neučinkovit. Vendar pa je neproblematiziranje razkoraka med idealno normativnim in empirično retoričnim diskurzom ključna šibka točka Habermasove teorije, ki ga upravičeno izpostavlja kritiki, da ni uspel preseči pozicije kantovskega transcendentalnega subjekta (gl. Harrison 1999). Za ustrezno problematizacijo tega problema bi Habermas torej moral v svoj model racionalnega sporazumevanja poleg racionalistične dialektike vključiti še retoriko, kar bi pokazalo,

kakšno je razmerje med kontrafaktičnim idealom racionalnega sporazumevanja in empirično dejanskimi javnimi diskurzi. Ta naloga, ki po našem mnenju lahko predstavlja konstruktiven raziskovalni program, pa bo zahtevala nekatere bistvene spremembe v Habermasovi teoriji.

Opombe:

1. Habermasovo teorijo javnega razpravljanja smo podrobno obravnavali v Škerlep 1997 in Škerlep 2002.
2. Indeksi aktualnih enciklopedij retorike (Enos 1998; Sloane 2001) kažejo, da spada med pol ducata najbolj citiranih sodobnih avtorjev, nekateri pregledi retorike pa ga uvrščajo med osem (Foss, Foss, Trapp 1991) oz. deset (Golden, Berquist, Coleman 1997) za retoriko najpomembnejših sodobnih avtorjev in mu posvečajo posebna poglavja. Vendar so prikazi njegovega dela v retorični literaturi največkrat zgolj povzetki brez ustrezne analitične problematizacije njegovega odnosa do retorike, kadar pa je Habermasova teorija interpretirana s perspektive sodobne retorike, je pogosto predmet kritike. Edini nam znani avtor, ki poskuša Habermasa integrirati v teorijo retorike, je Thomas Farrell (1994).
3. S tem kratkim prikazom se sicer izpostavljamo nevarnosti, da bo postal zgolj karikatura Derridajeve misli, ki je zaradi specifičnega "literarnega" sloga in pojmovne kompleksnosti ni mogoče povzemati. Povzemamo predvsem iz Derrida (1998; 1988) in iz Norris (1987).
4. Grški izraz *tékhne* (latinsko *ars*) se nanaša na umetnosti oz. veščine, ki bi jih z današnjega zornega kota morda lahko imenovali strokovne discipline; imajo svoje specifično predmetno področje, ki ga sistematično proučujejo in poučujejo kot veščino, v kateri je mogoče doseči ekspertno odličnost. Aristotel je *tékhne* opredelil kot proizvodno vednost, tj. kot veščinsko znanje, ki omogoča proizvesti določen rezultat oz. uresničiti določen cilj. Starogrško razumevanje *tékhne* torej ni neposredno povezano z umetnostjo v sodobnem smislu estetskega izražanja, posredno pa je, saj vključuje med drugim poetiko, kiparstvo, arhitekturo itd., vendar v smislu veščine proizvajanja poezije, kipov, zgradb itd. Slovenski izraz umetnost moramo torej v teh zvezah razumeti v 5. pomenu, ki ga pri geslu umetnost navaja *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (SSKJ), tj. kot "dejavnost, ki zahteva spretnost, znanje na področju, ki ga izraža prilastek", npr. umetnost pomorske navigacije.
5. Izraz retor, ki ga uporablja Sovre v prevodu, je starejša in redkeje uporabljana sopomenka izraza retorik, ki označuje prepričljivega govornika, večšega retorike. SSKJ navaja oba izraza, v besedilu se odločamo za izraz retorik, ki je zaradi pogoste javne rabe hitreje dojemljiv.
6. Pri zapisu grških izrazov smo uporabljali izvirne grške zapise navajanih Platonovih in Aristotelovih del, ki so dostopni na www.perseus.tufts.edu.
7. Med sodobnimi avtorji Vickers (1988, 83–177) najbolj podrobno analizira Platonovo kritiko retorike, nato pa obsežno prikaže tudi zagovor retorike s strani vseh pomembnih avtorjev.
8. Za rabo izraza kontingenca kot prevoda več Aristotelovih sorodnih besednih zvez gl. Grimaldi 1988, 57–60. Interpretacijo, ki postavlja kontingenco v temelj Aristotelovega pojmovanja retoričnega dokazovanja, povzemamo predvsem po izvrstnem Gaonkarjevem članku (2001), ki v drugem delu pokaže tudi na povezave s ključnimi sodobnimi neoaristotelističnimi pojmovanji retorike in postmoderno epistemologijo.
9. Ta kratki prikaz Aristotelovega pojmovanja retoričnega dokazovanja povzemamo po drugem poglavju prve knjige Aristotelove *Umetnosti retorike*, po Grimaldijevem podrobnem komentiranju terminologije grškega izvirnika (Grimaldi 1988, predvsem 37–77 in 349–356) in po Brunyeat 1996, Wiggins 1980, Kennedy 1994, Kennedy 1999 in Conley 1990.

Literatura:

- Aristotel. 1982. *The Art of Rhetoric*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Aristotel. 1984. *Nicomachean Ethics*. V J. Barnes (ur.), *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 2., 1729–1868. Princeton: Princeton University Press.

- Barnes, Jonathan. 1982. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Seyla Benhabib. ur. 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Bizzell, Patricia in Bruce Herzberg (ur.) 1990. *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Boston: Bedford.
- Brunyeat, M.F. 1996. Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric. V A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, 88–115. Berkley: University of California Press.
- Cicero. 1988. *De Oratore*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Conley, Thomas. 1990. *Rhetoric in the European Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *O gramatologiji*. Ljubljana: Analecta.
- Derrida, Jacques. 1998. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Enos, Theresa. 1998. *Encyclopedia of Rhetoric and Composition*. New York: Garland.
- Farrell, Thomas. 1994. *Norms of Rhetorical Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Foss, Sonja, Foss, Karen in Trapp, Robert. 1991. *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Foucault, Michel. 2001a. Truth and Power. V J. D. Faubion (ur.), *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984, Vol. 3*, 111–133. London: Penguin.
- Foucault, Michel. 2001b. The Subject and Power. V J. D. Faubion (ur.), *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984, Vol. 3*, 326–349. London: Penguin.
- Gaonkar, Dilip. 2001. Contingency and probability. V T. O. Sloane (ur.), *Encyclopedia of Rhetoric*, 151–166. Oxford: Oxford University Press.
- Golden, James, Berquist Goodwin in William Coleman. 1997. *The Rhetoric of Western Thought*. Dubuque: Kendall/Hunt.
- Grimaldi, William. 1988. *Aristotle, Rhetoric I: A Commentary*. New York: Fordham University Press.
- Gross, Allan. 1990. *Rhetoric of Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gross, Allan in William Keith (ur.) 1997. *Rhetorical Hermeneutics: Invention and Interpretation in the Age of Science*. Albany: SUNY.
- Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt: Luchterhand
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns – Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Harrison, Bernard. 1999. 'White Mythology' Revisited: Derrida and His Critics on Reason and Rhetoric. *Critical Inquiry* 25, 505–534.
- Ijsseling, Samuel. 1976. *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Kastely, James. 2001. Dialectic. V T. O. Sloane (ur.), *Encyclopedia of Rhetoric*, 221–225. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1999. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: ZRC.
- Kennedy, George A. 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Kennedy, George A. 1999. *Klasična retorika in njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Ljubljana: ZRC.
- Lucaites, John. L., Celeste M. Condit in Sally Caudill (ur.). 1999. *Contemporary Rhetorical Theory*. New York: Guilford Press.
- Neitzsche, Friedrich. 1990. On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. V: Patricia Bizzell in Bruce Herzberg (ur.) *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Boston: Bedford.
- Norris, Christopher. 1987. *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press.

- O'Neill, John. 1998. Rhetoric, Science and Philosophy. *Philosophy of Social Sciences* 20, 205–225.
- O'Neill, John. 2002. The Rhetoric of Deliberation: Some Problems in Kantian Theories of Deliberative Democracy. *Res Publica* 8, 249–268.
- Perelman, Chaim. 1995. Logic, Dialectic, Philosophy, and Rhetoric. V Covino, W. A., Jolliffe, D. A. (ur.). *Rhetoric: Concepts, Definitions, Boundaries*, 436–440. Boston: Allyn and Bacon.
- Perelman, Chaim in Olbrechts-Tyteca, L. 1969. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. London: University of Notre Dame Press.
- Platon. 1960. *Simposion in Gorgias*. Prev. A. Sovre. Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon. 1969. *Faidros*. Prev. F. Bradač. Maribor: Založba Obzorja.
- Poulakos, John. 1984. Rhetoric, the Sophists, and the Possible. *Communication Monographs* 51, 215–227.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1994. Literary theory and its discontents. *New Literary History* 25, 637–668.
- Smith, Robin. 1995. Logic. V J. Barnes (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorabji, Richard. 1980. Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. V A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 201–220. Berkley: University of California Press.
- Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Škerlep, Andrej. 1997. *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji : analiza družbenega konteksta komunikacije prek študije Luhmannove in Habermasove teorije družbe*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Škerlep, Andrej. 2002. Javnost, javno mnenje in diskurzivna racionalnost. *Družboslovne razprave* 18, 153–169.
- Toulmin, Stephen. 1957. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Eemeren, Frans et al. 1996. *Fundamentals of Argumentation Theory*. Hillsdale: Laurence Erlbaum Associates.
- Vickers, Brian. 1988. *In Defence of Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitson, Steve in John Poulakos. 1993. Nietzsche and the Aesthetics of Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech* 79, 131–146.
- Wiggins, David. 1980. Deliberation and Practical Reason. V A. O. Rorty (ur.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 221–241. Berkley: University of California Press.