

Az *ad hominem* argumentáció problémája
a politikai diskurzusban¹1. Az „*ad hominem*” argumentáció
Chaïm Perelman és Lucie Olbrechts-Tyteca
Új retorikájában

Az utóbbi évtizedek modern retorikai irodalmának egyik speciális kérdése az ún. *ad hominem* érvelés problémájához kapcsolódik. Akik járatosak ezen a területen, azok számára közismert, hogy Chaïm Perelman és Lucie Olbrechts-Tyteca álláspontja szerint nagy tévedést követ el az az ember, aki összekeveri vagy összetéveszti egymással az *ad hominem* és az *ad personam* érvet. Ugyanis, mondják a szerzők, csak ez az utóbb megnevezett érv tekinthető olyanak, amely „személyében támadja a vitapartnert, s lényegében diszkvalifikálni, azaz hitelétől megfosztani szeretné az illető személyt”.² Kérdés persze, hogy miben áll ennek a tévedésnek a lényege? Perelman és Olbrechts-Tyteca úgy látják, hogy ettől a zavartól úgy tudunk megszabadulni (és a *La nouvelle rhétorique* szellemiségének éppen ez a felfogás felel meg), ha minden olyan argumentációra, amely az ember nevezetű értelmes lénytől ered, úgy tekintünk, hogy az szükségszerűen az „*ad hominem*” érvelés körébe tartozik. Egyszerűen fogalmazva: az ember nem tud nem emberként érvelni. Ilyenformán a valódi ellentét (vagy oppozíció) az univerzális hallgatóságot megcélzó *ad humanitem* argumentáció (ezt olykor *ad rem argumentáció*nak is nevezi a szerzőpáros), illetve az *ad personam* érvelés között áll fenn, mivel csak eme utóbbi formát lehet olyanak tekinteni, amely közvetlenül a beszélgetőpartner *személyének diszkvalifikálására* irányul.

Csakhogy – ha lehet így mondani – a szituáció ennél még sokkal összetettebb. Ugyanis Perelman a következő lépésben egy újabb megkülönböztetést is bevezet: egyrésztől beszél egy olyanfajta érvelési módról, amely az aktuálisan

* A szerző főiskolai tanár, a Nyíregyházi Főiskola oktatója; kisslaj@nyf.hu

¹ A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

² Perelman, C. – Olbrechts-Tyteca, L.: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, 150.

(vagy potenciálisan) jelenlévő hallgatóság egészét szeretné meggyőzni a maga igazáról, mégpedig racionális érvek segítségével (ez lenne az *általános értelemben* vett ad hominem argumentáció); másrészt megemlíti egy másfajta érvelési lehetőséget is, nevezetesen: a *szűkebb értelemben* vett ad hominem érvelést. Az elsőként említett érvelésre a filozófiai diskurzus példáját hozza fel Perelman, míg az utóbbit a gazdasszony és a szolgálólány között lezajlott párbeszéddel illusztrálja (ez utóbbira rögtön rátérek). Gilles Declercq értelmezését követve azt lehetne mondani, hogy „az általában vett ad hominem argumentáció egy olyan generikus szükségszerűség elérését célozza meg, amelynek eredményeképpen egy kezdeti egyetértés jöhet létre a hallgatósággal. Ennek az egyetértésnek az a funkciója, hogy a hallgatóság eleve mint valószerűeket fogadja el a szónok kijelentéseit”.³

Ami mármost a *szűkebb értelemben* vett *ad hominem* érvelést illeti, Perelman egy egyszerű példán keresztül mutatja meg, hogy miképpen működik ez az érveléstípus (most térek vissza a fent említett példához). Vegyünk egy rövid beszélgetést, amely a gazdasszony és a cselédlány között zajlik le. Idézem Perelmant: „»Marie, terítsen meg tizenegy személyre!«” A cselédlány felkiált: »Jaj, ez szerencsétlenséget jelent!« Az ugyancsak elfoglalt háziasszony a következőképpen válaszol: „»Nem Marie, ön téved: a tizenhárom az, ami szerencsétlenséget jelent!«”⁴ A helyzet világos; a gazdasszony nem akar belekeveredni egy hosszan tartó vitába a cselédlánnyal azért, hogy meggyőzze az efféle babonás hit értelmetlenségéről (hiszen őt magát is lefoglalják a vendégvárással kapcsolatos teendők); ezért aztán látszólag elfogadja a cselédlány álláspontját, s maga is egy olyan interpretációs keretben kezd el érvelni, amely megfelel a beszélgetőpartnere pozíciójának.

Gilles Declercq idéz egy hosszabb passzust J. J. Robrieux *Eléments de rhétorique et d'argumentation* című munkájából, amelyben Robrieux ugyancsak néhány egyszerű példa segítségével teszi világossá az érvelési típusok közötti különbségek értelmét. Vegyünk egy különösen babonás embert, aki – miután eltört egy tükröt – azt hiszi, hogy a törött tükör darabjai szerencsétlenséget hoznak a fejére, és – mondja Robrieux – „valaki úgy próbálja megvigasztalni ezt az embert, hogy azt mondja neki: »Hidd el barátom, ennek a törött tükörnek nincs semmilyen gonosz szándéka.«” Az effajta érveléssel ellentétben: „Az *ad rem* típusú érvelés arra mutatna rá, hogy az efféle babonások teljesen megalapozatlanok; noha bizonyos esetekben mégis célszerűbbnek tűnik »belemenni a játékba«, s a hatékonyság érdekében limitálni lehet az argumentáció célját”.⁵

³ Declercq, G.: Avatars de l'argument *ad hominem*. In Declercq, G. – Murat, M. – Dangel, J. (dirs.): *La parole polémique*. Honoré Champion, Paris, 2003, 327–376, 338–339.

⁴ Perelman–Olbrechts-Tyteca: i. m. 149.

⁵ Declercq: Avatars de l'argument *ad hominem*. Id. kiad. 335.

Az ilyen argumentum (vagy inkább látszat-argumentum) nem vár választ a partnertől, inkább az a célja, hogy rövid úton véget vessen a dialógusnak. Perelman retorikájának szellemében azt is mondhatnánk, hogy ez az utóbb említett argumentáció lehetne az *ad hominem* érvelés legtipikusabb formája. Az ilyen esetekben a szónok vagy a beszélő mintegy osztja a hallgatósága vagy a beszélgetőpartnerei *doxikus* előfeltevését, s a gyors siker érdekében egy kicsit „hülyének tettei magát”. Robrieux néhány szemléletes példán keresztül mutatja be, hogy miképpen működnek ezek az érvelési típusok. Például „egy fősvény apának, aki egy gengszterhez szeretné férjhez adni a lányát, jobban megéri azt mondani, hogy ezzel a lépéssel kockára teszi az egész vagyoniát, mintsem hosszadalmas morális prédikációkba kezdeni. Vagy kifizetődőbbnek tűnik egy vallásos választópolgárnak úgy érvelni, hogy a szóban forgó képviselőjelölt megrögzött ateista, mintsem arról győzködni, hogy az illető semmit sem ért a közügyekhez”.⁶

Idáig eljutva, mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy nem lényegtelen az a különbség, amely elválasztja egymástól Robrieux és Perelman álláspontját az effajta érvelés értékelésével kapcsolatban. Ugyanis, amíg Perelman szemében a *doxikus argumentáció* az egyik legitim formája lehet az *ad hominem érvelésnek*, addig Robrieux ezt szofisztikusnak és szándékosan félrevezetőnek tekinti. Declercq a következő mondatot idézi Robrieux könyvéből: „hátat fordítva az igazságnak [mármint a doxikus érvelés – K. L. A.] cinikusan játszik a beszélgetőpartnerek hiszékenységével, és igyekszik őket minél jobban elcsábítani és alávetni saját céljainak”.⁷

A fentiekből világosan kiderül, hogy a *doxa* kérdésével kapcsolatban korántsem beszélhetünk egyöntetű álláspontokról a retorikai irodalomban. Magam is úgy látom, hogy Perelman inkább pozitív szerepet tulajdonít neki, s hasonlóan a fenomenológiai szociológia, illetve a hermeneutika nézőpontjához, a *doxát* az előzetes tudás vagy az életvilághoz kapcsolódó, úgynevezett tipizáló megismerési eljárás szükséges formájának tekinti. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a szónok adott esetben ne próbálkozzon azzal, hogy a hallgatóságában uralkodó *doxa ellenében* argumentáljon, s a maga – tehát a hallgatóságától eltérő – álláspontjának igazáról győzze meg a hallgatóságot.⁸ Ez természetesen nehéz feladat, s az ethosz, a logosz és a pathosz sikeres összhangba hozását követeli meg a szónoktól. Vagyis a már korábban is említett probléma jelenik meg itt: a hatékony diszkurzivitás *sine qua nonja*, hogy vagy a szónoknak kell alkalmazkodnia a hallgatósága elvárásaihoz (ami végül is a kudarc beismerése a szónok részéről), vagy neki kell rávenni a hallgatósá-

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ A politikai diskurzusban persze végső soron minden álláspont doxikus, legfeljebb az egyik valamivel közelebb áll az „igazsághoz”, mint a másik.

got a maga pozíciója elfogadására, ami nem lehetetlen vállalkozás, ugyanis a hallgatóság sohasem befejezett faktum, hanem jórészt magának a szónoknak a konstrukciója.⁹ A hallgatóságnak, illetve az interakciós partnereknek természetesen nem feltétlenül kell fizikailag is jelen lenniük. A tömegmédiумok esetén a diskurzus *in absentia* realizálódik, és a face-à-face argumentáció át-megy imagináriusba. Továbbá az is érdekes kérdés, hogy a szónok mennyire képes az ő és a hallgatósága között húzódó tudás és értékbeli szakadékot áthidalni. Erre nincs abszolút szabály, mindenesetre Perelman szerint még a legzseniálisabb szónoki képesség is csak bizonyos korlátok között képes hatékonyan működni.

Tovább boncolgatva a *doxa* problematikáját, újra Amossyra szeretnék hivatkozni. Amossy az egyik könyvében Arisztotelészt idézi,¹⁰ aki az *endoxon* fogalmát pozitív értelemben használja, mintegy a *sensus communis* antik elődjét látja meg benne, vagyis olyan népi bölcsességként veszi tekintetbe, amely a társadalom (polisz) jó részének konszenzusos meggyőződéseit jelenti, illetve a szóban forgó hitek és vélelmek foglalataként értendő. Mindenesetre az *endoxon* mást jelent, mint az *adoxá* vagy a *paradoxá*, mely utóbbiakat Arisztotelész a zavaros és ellentmondásos felfogásokkal azonosítja. Kétségtelen, hogy a huszadik századra a retorikusok jó része a *doxát* a „sztereotípiával” és a „klisével” azonosítja, és inkább kritikusan viszonyul hozzá. Ezen teoretikusok sorában kiemelkedő helyet foglal el Roland Barthes. Miroslav Marcelli Barthes-ról szóló monográfiájában a következőket írja:

Barthes állandóan fenyegetve érezte magát a közvélekedés által, amelyet a görög filozófia hagyományához kapcsolódva *doxának* nevezett. Meg volt győződve róla, hogy nem csak kívülről fenyegeti, és nem csupán a természetesség, a magától értődőség, és az örökkévalóság álarcát öltve erőszakolja rá magát – e jellemzőket már fiatal kora óta tévedhetetlenül felismerte és kíméletlenül leplezte.¹¹

Barthes bizalmatlan az olyan érveléssel szemben, amely a megkérdőjelezhetetlen és „természetes” igazságokra való hivatkozással operál. A *Roland Barthes Roland Barthes-ról* című munkájában a francia filozófus mindezt a következőképpen fogalmazta meg: „a doxa általános vélekedés, megismételt értelem, amely úgy tesz, *mint ha mi sem történt volna*. A doxa Medúza: megbénítja azt, aki rátekint”.¹² Egy ilyen értékelés a radikális baloldali filozófus

⁹ Lásd Amossy, R.: *L'argumentation dans le discours*. Armand Colin, Paris, 2012, 54.

¹⁰ I. m. 113.

¹¹ Marcelli, M.: *Barthes-példa*. Ford. Keserű József. Kalligram, Pozsony, 2011, 43.

¹² Idézi Marcelli: i. m. 72–73. A Barthes-műben a következőképpen szerepel ez a mondat: „La Doxa, C'est l'opinion courante, le sens répété, *comme si de rien n'était*. C'est Meduse: elle

nézőpontjából természetesen hangzik, noha – valljuk be – maga is *doxikus* előfeltevés. Másrészt tekintetbe kell venni az is, hogy a doxikus álláspont olykor megváltoztatható, s éppen ebben van az argumentáció nagy lehetősége: érvekkel és meggyőzéssel rávenni a hallgatóságot a korábban vallott hitei és meggyőződései feladására vagy legalábbis azok korrekciójára.

A *doxa* kérdését érintő rövid kitérő után szeretnék visszatérni az *ad personam* (azaz a tisztán személyeskedő) érvelés kérdéséhez, és maradvra továbbra is a széttört tükör példájánál, a következőképpen lehetne érvelni: „Ön teljesen idióta! Manapság, a huszonegyedik század elején, hogyan adhat még hitelt az efféle babonás nézeteknek?” De Perelman szerint létezik egy harmadik változata is a tágabb értelemben vett *ad hominem* érvelésnek, nevezetesen arról az argumentációról van szó, amely az objektív igazságra tart igényt. Ez az *ad rem* (azaz a tárgyi igazságra irányuló) argumentáció. Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéseméletében ez felel meg a *konstatív* nyelvi aktusnak. Az ilyen esetekben a beszélő az eseményekre, az objektív tényekre referál.¹³ A mi példánkban a következőképpen lehetne érvelni: Az efféle hülozoisztikus kijelentéseket (mármint hogy egy széttört tükör „rossz szándékkal” bírna) eddig még senkinek sem sikerült tudományosan igazolnia. Egyszerűen megfogalmazva: a dolgokhoz nem rendelhetünk semmiféle intenciókat (sem jókat, sem rosszakat).

Összefoglalva az eddigieket, Gilles Declercq néhány mondatát szeretném idézni, amely tömören bemutatja az *ad hominem* érveléssel kapcsolatos lényeges problémákat. Declercq szerint a perelmani argumentációs elméletben az *ad hominem* érvelésnek legalább két (de inkább három) egymástól eltérő változata lehet:

- általános értelemben véve az *ad hominem* érvelés az, ami valószerűnek tűnik egy adott hallgatóság számára, azaz megfelel azon doxikus reprezentációknak, amelyet a hallgatóság elfogad („*ex concessis*”). A valószerűségeen alapuló reprezentációnak ezen elve olyan „racionális” argumentációként működik, amely „egyetemes hallgatóságot” céloz meg;
- szűkebb értelemben véve az *ad hominem* argumentáció csak azon hallgatóság számára bír értékkel, amelyet a szónok közvetlenül megcéloz, amelynek a *doxája* tehát izolálva van attól a *doxától*, amelyet a szónok az univerzális hallgatóságnak tulajdonítana, s amely *doxa*hoz maga a szónok is csatlakozik;

petrifie ceux qui la regardent.” Barthes, R.: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Éditions du Seuil, Paris, 1975, 147. Lásd még: „La Doxa (Opinion), dont il faut un grand usage des son discours, n’est qu’un »mauvais objet«: aucune définition par le contenu, rien que par la forme, et cette forme mauvaise, c’est sans doute: la répétition.” I. m. 47.

¹³ Lásd Dupeyrix, A.: *Comprendre Habermas*. Armand Colin, Paris, 2009, 39.

– a szűkebb értelemben vett *ad hominem* érvelés specifikus vonása abban lehet fel, hogy a szónok egy olyan érvet fejleszt ki, amely *kizárólag* a beszélgetőpartnerre doxájához van igazítva; azaz itt olyan évről van szó, amely csakis a beszélgetőpartner doxája számára rendelkezik értékkel. Ez az érv tehát az univerzális hallgatóság racionális doxája szempontjából nem bír értékkel.¹⁴

Ruth Amossy úgy látja, hogy retorikai perspektívában az *ad hominem* érv a meggyőzés érvényes eszköze lehet, amennyiben az „nem kizárólag a *logos*szal és *pathos*szal, de lényegileg inkább a szónok diszkurzív *ethos*szával van kapcsolatban: ugyanis éppen ez az, ami megkérdőjelezi a szónok hitelességét és legitimitását”.¹⁵ Ugyan érvényes, de erkölcstelen eszköz, amennyiben jól értem az izraeli/holland retorikus észjárását.

2.

Áttérve a politikai argumentáció közvetlenebb kérdéseire, nyilvánvalónak tűnik, hogy itt aláaknázott területen kell járnunk. Először is szeretnék emlékeztetni Hannah Arendt elhíresült kijelentésére, amely szerint a politikai beszéd „*par excellence cselekvés*”.¹⁶ Az itt felmerülő első kérdés az *egyetemes hallgatóság* versus *partikuláris hallgatóság*, illetve a *rábeszélés* (persuasion) versus *meggyőzés* (conviction) kérdésével kapcsolatos. Perelman megpróbálja újradefiniálni a rábeszélés és a meggyőzés közötti megkülönböztetést. A belga retorikus a következőket mondja: „Az olyan beszéd, amelynek a partikuláris közönség a címzettje, *rábeszél*ni szeretne, ellenben az a beszéd, amely az univerzális hallgatóságnak van címezve, *meggyőzni* szándékozik”.¹⁷

Pierre-André Taguieff úgy látja, hogy Perelman imént idézett distinkcióját tekinthetnénk az elsődleges kritériumnak, amely lehetővé teszi a politikai diskurzus elkülönítését (elsősorban is a tudományos diskurzus ideáltípusának tekintett filozófiai diskurzustól). Mégpedig azért, mert az ilyen argumentáció mindig alkalmazkodik a partikuláris hallgatóság értékeihez, és a „szónok ezeket igyekszik is adaptálni a maga beszédéhez, míg a filozófiai érvelés egy ideális hallgatóságot céloz meg, s elsősorban arra törekszik, hogy az egész hallgatóságot a kompetens címzett státuszára emelje”.¹⁸

¹⁴ Declercq, G.: Avatars de l'argument *ad hominem*. Id. kiad. 342.

¹⁵ Amossy, R.: L'argument *ad hominem* dans une perspective interactionnelle. In Declercq–Murat–Dangel (dirs.): *La parole polémique*. Id. kiad. 409–423, 413.

¹⁶ Breton, P.: *L'incompétence démocratique. La crise de la parole aux sources de malaise (dans la politique)*. Éditions La Découverte, Paris, 2006, 31.

¹⁷ Perelman, C.: *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Vrin, Paris, 1977, 31; idézi Taguieff, P.-A.: L'Argument politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique. *Hermès*, 8–9 (1991), 261–286, 271.

¹⁸ Taguieff: i. m. 271.

Véleményem szerint az ilyen megközelítés ugyan sok igazságot tartalmaz, de korántsem a teljes igazságot. Hogy miért? Azért, mert a politikai diskurzus *totálisan bekebelező* jelleggel bír. Mindent és mindennek az ellenkezőjét szeretné magába foglalni, talán sokkal inkább, mint a filozófiai érvelés. Éppen ezért nagyon nehéz eldönteni, hogy vajon a politikai beszédek címzettje partikuláris vagy pedig univerzális hallgatóságnak tekintendő-e? Úgy tűnik számomra, hogy Perelmannál az univerzális közönség fogalma nem azt jelenti, hogy abba minden lehetséges ember beletartozik, hanem inkább a tisztán racionális – azaz tudományos vagy filozófiai – argumentáció címzettjét kell ezen a fogalmon érteni. Ebben az értelemben az univerzális közönség csak egy kis részét foglalja magába empirikusan létező embertársainknak, tehát csak azokat, akik fogékonyak a racionális argumentációra. Ilyformán az univerzális közönség nagyon is *partikuláris közönségnek* tekintendő, mivel csak az a feltételezés teszi ezt a kisebbséget univerzálissá, amely szerint, „ha mindenki tisztán észlény lenne, akkor hasonló módon látná a világot”. Egyébként Szabó Márton *Politikai tudáselméletek* című könyvében jól érzékeli és érzékelteti, hogy itt a *Traité...* szerzői nem tisztázták megfelelőképpen azt itt felmerülő problémákat.¹⁹

Ahhoz, hogy a politikai érvelés során megjelenő speciális kérdéskört megértsük, érdemes egy kis kitérőt tenni, és röviden megismerni korunk egyik legismertebb politikafilozófusának, nevezetesen Claude Lefort-nak a modern politikai demokrácia működési elvével kapcsolatos fejtegetéseit. Lefort szerint a demokratikus politikai rendszerekben – elvben legalábbis – minden ember és minden párt csak az igazság egy meghatározott szeletétét birtokolja, s a teljes igazság (és a totális hatalom) helye, miként azt a francia filozófus mondja, *üresen marad*. Claude Lefort szerint ugyanis a modern demokráciák természetét, illetve ezek működésének logikáját akkor tudjuk megérteni, ha a „demokrácia-találmányt” a történelmi előzményének tekinthető középkori monarchiával, illetve a modern totalitárius rendszerekkel vetjük össze. Lefort felhasználta, illetve továbbfejlesztette Ernst Kantorowicz híres könyvének a király „két testére” vonatkozó tételét, amely szerint a középkori monarcha rendelkezett egy evilági testtel, amely korrodálódhatott, vagyis érvényesülhetett rajta – mint minden más „normális testen” – a keletkezés és az elmúlás körforgása. Ezen túl viszont a király rendelkezett egy immateriális, úgynevezett szent testtel is. De hiba volna azt gondolni, hogy a király e világi teste csak valamilyen időleges inkarnációja, érzékileg is megtapasztalható szimbóluma volt a király másik, anyagtalan, szublimált és szent testének. „Sokkal inkább arról van szó – mondja a szlovén filozófus, Slavoj Žižek –, hogy ameddig egy adott személy »királyként funkcionált«, a maga hétköznapi és megszokott

¹⁹ Szabó M.: *Politikai tudáselméletek*. Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 1998, 147–172.

tulajdonságai »transz-szubsztancializálódáson« mentek keresztül, és egyfajta bővületi tárgygyá olvadtak össze”.²⁰ XVI. Lajos lefejezése mind valóságosan, mind pedig szimbolikusan véget vetett a szakralizált hatalom korszakának, és a hatalom véglegesen levált a király testéről. Lefort koncepcióját az ismert (legalábbis Nyugat-Európában ismert) másik szlovén filozófus, Rado Riha ritkán tapasztalható tömör eleganciával foglalja össze:

Lefort felfogását követve röviden így határozhatnánk meg a demokratikus forradalom »találmányát«: a demokratikus forradalomban a hatalom legitimitációja a beszédaktusban jön létre, ahol az már kizárólag önmagára, a saját kijelentésaktusára támaszkodik, és a továbbiakban nem kezeskedik semmiféle transzcendenciáért. A francia forradalomban a hatalom leválik a király testéről, melyben a társadalom összes közigazgatási szerve is benne foglaltatik azért, hogy egy meghatározhatatlan, bizonytalan helyre költözzék, amely csak a kijelentés aktusában mutatkozik meg. A hatalom azokhoz tartozik, akik képesek a nép nevében beszélni vagy egyáltalán lehetőségük van erre, miközben a nép úgyszólván csak az ő beszédek révén lesz az, ami, azaz formálódik ki az empirikus lakosságból.²¹

A modern demokráciák alapját képező népszuverenitás egyszerűen ábrázolhatatlan, mert a hatalom voltaképpen nem tartozik senkihez, semmilyen emberi lényhez. A demokratikus forradalom eredményeképpen a hatalom egy *üres helyre* költözött, mondja Lefort. Kétségtelen, a nép ugyan birtokolja a szuverenitást, de ténylegesen egyetlen individuum, egyetlen osztály vagy csoport se birtokol belőle annyit, hogy egyértelműen meghatározott alakzatot adhasson az éppen aktualizált hatalomnak. Ez pedig azért lehet így, mert a modern demokrácia egy feloldhatatlan paradoxonra épül: a *minden ember elvi egyenlőségének* és a *csak némelyek által történő hatalomgyakorlás* faktumának paradoxonjára. A demokrácia tehát az állandó bizonytalanság állapotában él, a bizonytalanság úgyszólván beköltözött a demokrácia szívébe, amiként ezt – némi költői túlzással – Hugues Poltier megfogalmazza. Mindebből következik, hogy a modern demokráciáknak állandó legitimitás kényszerrel kell szembenéznüik, amely egyúttal az állandó *beszédkényszerrel* is társul. S ez a kényszer olykor a szakadék szélére sodorhatja azokat a modern demokráciákat, amelyek különben – hol jól, hol rosszul – kezelni tudják a fent említett dilemmát. Mégpedig úgy, miként az imént már említettem, hogy a hatalom helyét üresen hagyják. De éppen ez az üres hely az, ami gyakran elviselhetetlennek tűnhet a politikus számára. A politikus általában az univerzális kö-

²⁰ Žižek, S.: „De König ist ein Ding” *Mesotes*, 1/1991, 67–73, 67.

²¹ Kiss L. A.: *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget, Budapest, 2009, 240–241.

zönségnek címzi a maga üzeneteit, s polgárok lehető legszélesebb körével szeretné felvenni a kapcsolatot azért, hogy meggyőzze őket a maga igazáról, és hogy mondanivalójával elnyerje a hallgatóság tetszését. Számára voltaképpen közömbös, hogy rábeszélésről, vagy pedig meggyőzésről van-e szó: a politikus minden áron (vagy majdnem minden áron) győzni szeretne. S valóban, a *Traité*-ben nem nehéz olyan megfogalmazásokra bukkanni, amelyek ezt a feltételezést támasztják alá. Például nézzük a következő passzust: „Ha az érvelés az egyetemes közönségre irányul, és az érvelő számol azzal, hogy mégsem tud mindenkit meggyőzni, gyakran folyamodik a *makacskodó* személy *diszkvalifikálásához*, hülyének és abnormálisnak tekintve őt”.²² Habár az imént idézett szövegben egyetemes közönségről és *racionalis meggyőzésről* (s nem pedig *doxikus rábeszélésről*) van szó, azaz a perelmani gondolatok inkább filozófiai, s nem pedig a politikai diskurzusról szólnak, látható módon még ezen az *emelkedettnek* tekintett területen is számot kell vetnünk a másik ember személye szándékos negligálásának lehetőségével. Pedig a tudományos diskurzus komoly és univerzalizáló, s szónok mégis gyakran igyekszik kitaszítani a vitapartnerét az emberi közösségből. Ha az efféle, a másik ember személyét durván sértő megnyilatkozások olykor még a tudományban is előfordulnak, akkor a politikai szférában szinte természetesnek tűnhet a másik kirekesztése és a verbális sértegetése. Maga Taguieff is elismeri, hogy „a politikai szónok nemigen tudja elkerülni azt a gyakorlati szükségszerűséget, hogy ne próbáljon meg minden áron befolyásolni és meggyőzni (persuader), röviden: nem tud nem demagóg lenni (egyszerűen ösztönözve van arra, hogy higgyen minden hatékonyan bevethető eszköz lehetőségében: az instrumentális hazugságokban és a beválthatatlan ígéretekben)”.²³

Míndez természetes felveti a szónok erkölcsének kérdését is. Az biztos, hogy a retorikai irodalomban a szónoki erkölcs (ethosz) problémájának két, egymástól radikálisan eltérő álláspontja alakult ki. A dilemma elsődleges forrása itt abban van, hogy az erkölcsöt a szónokhoz mint természetes személyhez rendeljük-e, avagy pusztán csak a szónoki diskurzus belső konstrukciós termékeként vegyük tekintetbe. Az egyik álláspontot Arisztotelész képviseli, aki szerint az ethosz pusztán verbális konstrukció, tehát azonos azal, amilyenek a szónok mutatkozik a közönségéhez címzett szónoklatában. Hogy a magánéletében (tehát természetes személyként) mennyire felel meg, illetve nem felel meg azoknak a normáknak és értékeknek, amelyek a szónoki argumentációban manifesztálódnak, az nem tartozik a vizsgálendő dolgok körébe. Iszokratész és Cicero ezzel ellentétes állásponton vannak: szerintük a szónok előzetes (prediszkurzív) reputációja igenis lényeges, mert csak hiteles

²² Perelman–Olbrechts-Tyteca: i. m. 43. Ugyancsak ezt a passzust idézi Szabó Márton is: i. m. 155.

²³ Perelman: *L'empire rhétorique*. Id. kiad. 271.

ember tud hitelesen beszélni. Amossy Iszókratész és Cicero nézetével kapcsolatban a következőket írja:

Ki tudná jobban előmozdítani az erény ügyét, mint az olyan ember, aki maga is erényes? A moralitás problémája Cicerónál is az első helyen áll, aki ugyanis így definiálja a szónokot, hogy *vir boni dicendi peritus*, azaz csak egy jellemes ember képes arra, hogy az erkölcsöt adekvát nyelvi formába öntse.²⁴

De Quintilianus is ugyanezt a felfogást követi. Azonban a helyzet az, hogy e két felfogás közül nagyon nehéz egyértelműen akár az egyik, akár a másik javára dönteni. A modern álláspont (voltaképpen Perelman is ezt követi) inkább Arisztotelész felé hajlik. Gondoljuk csak meg, hányszor tapasztaljuk meg, hogy egy politikus a legdurvább sértéseket vágja az ellenfele fejébe a parlamentben, majd esetleg az látjuk a híradóban, hogy az egymást gyalázó ellenfelek fél óra múlva barátságosan beszélgetnek egymással a parlament büféjében. Ezért aztán sok minden szól Oswald Ducrot álláspontja mellett, aki megkülönbözteti egymástól a diskurzus belső rendjéhez tartozó beszélőt (*locuteur*) és a beszéd alanyául szolgáló pszichofizikai entitást (*énonciateur*). Valahogy úgy, mint ahogyan az irodalomelméletben is megkülönböztetik egymástól a regényben megjelenő elbeszélőt (narrátort) és a regényíró mint természetes személyt. Ez ellen lehetne vetni, hogy ez a hasonlat csak korlátozott érvényességgel bír, hiszen más a regény mint fikciós műfaj és megint más a politikai diskurzus, amelynek minden eleme, legalábbis elvben, a mindennapok világának rendjéhez tartozik, ezért ez másfajta koherenciát igényelne. Másrészt viszont az is igaz, hogy a politikus nem *ex nihilo* lép a közönsége elé, vele kapcsolatban léteznek megalapozott vagy nem megalapozott előzetes ismeretek, amelyek mindenképpen befolyásolják a mondanivalója fogadtatását. (Mindenesetre itt olyan nehéz kérdéssel állunk szemben, amely mindenképpen alaposabb utánjárást követelne meg, s amelyről itt és most – legnagyobb sajnálatomra – le kell mondanom.)

Lakoff és Johnson szerint az „argumentáció maga a háború”.²⁵ S ez a metafora (a háború) kiváltképpen a politika szférájában tud kiteljesedni. Igaz ugyan, hogy verbális agresszió a mindennapi életben is folyamatosan megjelenik, de a politika diskurzusába úgyszólván funkcionálisan „épült be”. Ami a mindennapi életet illeti, ott a sértő szavak és kifejezések korpusza mégiscsak limitált, tehát egy viszonylag zárt kört alkot. Ezzel ellentétben a politikai diskurzusban nincsenek „ártatlan” szavak és kifejezések. S itt nem is feltétlenül csak a szónok intenciójáról van szó, de legalább olyan mértékben a közönség-

²⁴ Amossy: L'argument *ad hominem* dans une perspective interactionnelle. Id. kiad. 85.

²⁵ Plantin, C.: Des Polémistes aus polémiqueurs. In Declercq–Murat–Dangel (dirs.): *La parole polémique*. Id. kiad. 377–408, 382.

géről is. Némelyek szemében bizonyos dolgoknak a pusztá szóba hozása is az elfojtott metaforák legkülönbözőbb fajtáit idézheti fel. Vannak olyanok, akik például a csapvíz fluorral való kezelésének már csak a megemlítését is magával a kútmérgezéssel azonosítják, míg megint mások a kézi lőfegyverek viselésének korlátozását a kasztrációval vagy az impotenciával tekintik egyenértékűnek.²⁶ A mindennapi beszéd tele van poliszemikus és metaforikus kifejezésekkel. Itt valóban igaza lehet Perelmannak, amikor azt mondja: „lehetetlen pontosan elkülöníteni egymástól az *értékítéleteket* és a *tényítéleteket*”.²⁷

Voltaképpen ezen a területen az jelenti az igazi problémát, hogy a politikai argumentáció úgyszólván „hivatásszerűen” alkalmazza a rábeszélés és a befolyásolás eszközeit azért, hogy elcsábítsa a közönséget. Miként azt Taguieff mondja: „A rábeszélés kényszere eredményezi azt, hogy a politikai szónok, amennyiben szimbolikus hatékonyságát szeretné fokozni, nem hajlandó szakítani azzal a hétköznapi erőszakkal, amelyik egyszerre szabályozza (*règle*) és megzavarja (*dérègle*) az emberekhez fűződő kapcsolatát: a szónok fordít és átfordít (vagy éppen kiforgat), és ennél fogva elkendőzi azt, amit valóban akar”.²⁸

Végezetül szeretném föltenni a következő kérdést: Vajon a politikai diskurzusban lehetséges-e egyértelműen megkülönböztetni egymástól az ad hominem érvelés valóban durva formáját (*ad personam*) és a tárgyyszerű érvelést (*ad rem*)? S ehhez csatlakozik még egy kiegészítő kérdés is: vajon a politikai rendszerek (beleértve a demokratikusnak mondott rezsimeket is) képesek-e elválasztani egymástól a verbális agressziót és a pacifikált diszkussziót, és vajon képesek-e egy olyan irénikus vitát megteremteni, amely a konfliktusok szelíd megoldásául szolgálhat?

Magam úgy látom, hogy a politikai szférában mindig újratermelődik egy „szürke zóna”, amelyen az érvek az egyik oldalról a másikra csúszkálnak, s végső soron egyéni ízlés kérdése, hogy ki minek tekinti az éppen szóban forgó érvet.

Ha Carl Schmittnek igaza van, és „a specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése”, akkor ebben az esetben igencsak csekély esélyünk van arra, hogy elimináljuk a sértő és a másik ember személyét megalázó kifejezéseket a politikai diskurzusból. Noha Schmitt úgy folytatja érvelését, hogy

[...] a politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie, és ta-

²⁶ Vö. Edelman, M.: Metafora és nyelvi formák a politikában. Ford. Erdei Pálma. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000, 215.

²⁷ Lásd Vignaux, G.: *L'argumentation*. Hatier, Paris, 1999, 9.

²⁸ Perelman: *L'empire rhétorique*. Id. kiad. 271.

lán akár előnyösnek is tűnhet üzletet kötni vele. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyszólván szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetőek el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban „részt nem vevő” és ezért „pártatlan” harmadik ítéletével.²⁹

Mindez nagyon jól hangzik, csakhogy az élő beszédben úgyszólván lehetetlen tiszteletben tartani ezeket a distinkciókat. Ugyanis ott, ahol az ellenségről kezdünk beszélni (vagy az ellenséggel kezdünk el beszélni), a logosz, a pathosz és az ethosz olyan amalgámja jelenik meg, amelyben a részeket úgyszólván lehetetlen egymástól elkülöníteni.

²⁹ Schmitt, C.: *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002. Ha jól értem, akkor Carl Schmitt voltaképpen a Max Weber-féle, az „értékszférák elkülönítésére” irányuló törekvést szeretné folytatni akkor, amikor a fentiekben látható módon határozza meg a politikát. Közismert, hogy Weber szerint „lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó”. Weber, M.: *A tudomány mint hivatás*. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 147. Persze, amíg Webernél az értékszférákat elkülöníthetjük egymástól úgy, hogy az egyes szférák totalizáló „intencióitól” viszonylag egyszerűen megszabadulhatunk, addig Schmitt esetén a barát/ellenség megkülönböztetés totalizáló jellegéről szinte lehetetlen lekapcsolódni. Ha valakit valóban az ellenségemnek tekintek a politikában, akkor nagyon nehéz dolog minden más területen objektív ítéletet alkotni róla. Ezért van az, hogy a polgári demokráciában a rivalizáló pártok szereplői egymást inkább *ellenfele*eknek, mintsem *ellensége*eknek tekintik. Az ellenség fogalmán leginkább a *háborús ellenség* értendő (egyébként úgy tűnik, mintha Carl Schmitt is így gondolta), ebben az esetben pedig nem sok értelme van önálló értékszféraként felvenni a politikát a modern társadalom alrendszeri közé, még akkor sem, ha egyébként a háborúnak is lehetnek szabályai (pl. háborús jog). Tisztában vagyok vele, hogy ezek nagyon asszociatív megjegyzések, és a kérdés ennél sokkal elmélyültebb tárgyalást érdemelne.