

José Luis Ramírez:

Har Retorik med *dóxa* att göra?

Vi bevittnar idag ett återupprättande av det gamla ämnet Retorik som ett grundläggande och oumbärligt inslag i våra utbildningsplaner. Samtidigt som retorikens anseende höjs, hotas dess värde av en viss kvardröjande reduktionistisk syn som riskerar att lämna retorikens kärna och väsen utanför vår uppmärksamhet och förståelse.¹

Den reduktionistiska faran har drabbat retorikuppfattningen sedan ämnet etablerades hos grekerna. Platons kritik av sofisterna sådde missuppfattningar som under årens lopp blivit allmänna platser, *loci communi*, i flertalet retoriska framställningar.

Reduktionismen innebär att det generella i retorikens uppfattning begränsas till det specifika. Man talar om Retorik generellt, men det som betraktas som kännetecknande för all retorik är bara sådant som gäller för en specifik tillämpning av retoriken, med utelämnande av andra. Man skymmer retorikens väsen genom att tillskriva retoriken det som hör hemma i *en* eller några av retorikens uppenbarelseformer. Man begär en synekdoke med retorikuppfattningen. Denna reduktionistiska synekdoke kommer till uttryck, uttalat eller förgivettaget, i de flesta exposéerna om retorik, på flera sätt:

1. Retorik betraktas som en enskild talares aktivitet

När man läser Aristoteles *Retorik* eller andra grekiska framställningar i ämnet bygger dessa diskussioner nästan genomgående på bilden av en enskild talare, eller flera enskilda talare som, en i taget, vänder sig till en församling eller domarkår.

Denna bild ligger till grund för de flesta retorikframställningarna sedan antiken. Det gör att retorikens allmänna kommunikationsteoretiska grund, som ska kasta ljus över allt språkligt meningsutbyte människor emellan, ignoreras. Dialogens äkta innehåll försvinner och dialogbegreppet förvrängs. Det saknas dock inte försök att vidga retoriken till andra kommunikativa situationer. Quintilianus till exempel, ser retoriken som en viktig pedagogisk grund i barnuppfostran. Men mannen (just mannen!) som står i en talarstol ligger hela tiden kvar som förebild. Det har lett till att kommunikativa fenomen som rimligtvis bör rymmas i

1 Artikeln är en lätt reviderad version av Ramírez bidrag till seminariet "Språk, kultur och retorik" i Tampere, hösten 2000. Se också konferensvolymen *Språk, kultur och retorik*, TUTKIVI rapport 27, Tampere 2002.

en helhetsbild av retoriken som vetenskap, får uppträda inkognito – för att använda Jan Lindhardts uttryck – med andra benämningar.

2. Retorik definieras som konsten att övertyga

Den äldsta formen av retorik förknippas med juridiska situationer. Den utgör det som sedan Aristoteles kallas *genos dikanikon*, *genus iudiciale*. Någon måste försvara sig eller anklaga någon inför en dömande församling för att det ska kallas retorik i denna mening. Bilden blir felaktigt kvar som kännetecken och till och med som väsensbestämmande för all retorik. Till sammans med bilden av den enskilde talaren inför publik leder den juridiska reduceringen till en uppfattning av Retoriken som en konst att övertyga eller övertala. Är man inte ute efter att övertyga utan bara efter att uttrycka sin mening eller reda ut sin situation, då är det tydligen inte något som retoriken har med att göra.

3. Retorik karaktäriseras som konsten att hävda åsikter

Platons dogmatiska kunskapsideal, styrt av ett utopiskt sanningsbegrepp, leder till uppfattningen att Retorik är en teknik att hantera åsikter och ogrundade uppfattningar om verkligheten för att göra dessa gällande såsom sanningar. Retoriken kännetecknas som konsten att bevisa att vad som helst är sant, även om det inte är det. Tar man retoriken på allvar så hamnar man, utifrån Platons uppfattning, i skeptisk relativism, för att inte säga nihilism, då vad som helst kan bli försanttaget om någon behärskar konsten att dupera mottagaren.

4. Retoriken presenteras som konsten att diskutera om det sannolika

Denna uppfattning kopplas samman med den förra genom att sätta likhetstecken mellan åsikter och sannolikhet. Ett modernt uttryck för denna, också i grunden platonska, ståndpunkt är uppfattningen att vetenskapen och logiken hanterar sanningen, medan retoriken används för att hantera det sannolika. I detta fall bygger uppfattningen dessutom på ren språkförbistring, som om ”det blott skenbara” och ej väl grundade (*dóxa* = åsikter) och ”det sannolika” vore synonyma. Hur som helst, återigen en synekdotisk (eller kanske rentav metonymisk) reduktionism, som fjärrar oss från det mest väsentliga och allmängiltiga i Retoriken och tar delen som om den vore helheten, eller som avleder uppmärksamheten från det som är väsentligt för att fästa den vid något som bara har en subsidiär betydelse.

Jag ska här främst sysselsätta mig med att bemöta de tredje och fjärde varianterna av den retoriska reduktionismen, eftersom de rotat sig fast i vår västerländska, instrumentella mentalitet. Jag ska dock också i förbigående säga något om den första och andra fördomen.

Platonsk och aristotelisk retorikuppfattning

Det är Aristoteles förtjänst att retorikbegreppet har vidgats till andra former än domstolsjuridiken. Vid sidan av den *juridiska* retoriken stipulerar han en *rådgörande* retorik för politiskt beslutsfattande och avgörande av samhällliga angelägenheter, samt en så kallad *demonstrativ* eller uppvisande retorik, vars funktion inte är att utvärdera begångna handlingar eller att be-

stämman om framtida åtgärder, utan om att uttala sin inställning (positiv eller negativ) till enskilda företeelser eller handlingar. Den demonstrativa retoriken innehåller en stor ännu delvis utforskad sprängkraft. Den omfattar hittills icke riktigt uppmärksammade aspekter av stor betydelse för de två övriga genrererna och för retorikkunskapen överhuvudtaget och kan inte reduceras till konsten att hålla middagstal och begravningsstal som den traditionella retoriken gör. Om retorikforskarna hade lite fantasi eller *inventio*, skulle Aristoteles *Retoriken* kunna användas till att förstå kommunikativfilosofiska fenomen långt utöver vad Aristoteles själv kunde se. Aristoteles genialitet består i att ha gett oss tankeverktyg som är mycket mer användbara än vad han själv hann att förstå.

Det platonska perspektivet har haft ett seglivat och förödande inflytande på retorikuppfattningen i alla tider och är fortfarande tongivande i den svenska retorikforskningen. Det bygger på en fundamentalistisk tilltro till ett absolut och från människan oberoende sanningsbegrepp. I Parmenides spår hyllar Platon en säker kunskap som ger vishet och kommer till uttryck i *épistème*. Sanningen (*alètheia*) ska ställas emot den osäkra och vilseledande åsiktskunskap som heter *dóxa* och som kännetecknar de fåkunnigas tal. Med denna åsiktskunskap sysselsätter sig sofisternas retorik, som Platon föraktar och jämför med kokkonsten.

Platons lärjunge Aristoteles hade en mer nyanserad syn på denna åsiktskunskap. Han hade inte samma fundamentalistiska sanningsdrift som sin läromästare och delade inte heller hans förakt för det åsiktsmässiga. Om människor endast kunde lita till en absolut säker kunskap, då skulle livet bli väldigt svårt. För Aristoteles är mänskliga åsikter, de uppfattningar som saknar säker förklaringsgrund men som bygger på någon form av obearbetad erfarenhet, en nödvändig del av den mänskliga samlevnaden. I brist på säker kunskap om angelägna ting är det klokt att hålla sig till det som blivit *common sense*. Annars skulle människor bli helt handlingsförlamade. Utan en tillit (*pistis*) som består av igenkännande och förväntan skulle samhällets fortbestånd bli omöjligt². Om retoriken är det kommunikativa instrumentet som åstadkommer och utvecklar denna tillit, då är retorik nödvändig för samhällets normala funktion och kan inte åsidosättas. Då måste den spontana retoriken studeras i en vetenskapliggörande Retorik som skapar förståelse om vad människor gör när de samtalar. Det skulle bli förödande om samhällets kunskapsgrund byggde bara på vetenskap och logik såsom socialingenjören Platon önskade.

Aristoteles *Retorik* är den första riktiga avhandlingen i ämnet och den av honom skapade begreppsapparaten håller fortfarande bättre än många senare försök som gått under andra vetenskapliga ämnesbeteckningar. Det är dock förvånansvärt att även hans retoriska budskap i väsentliga aspekter tolkats utifrån det platonska perspektivet. Det är tydligen lättare att återopa Aristoteles än att läsa vad han faktiskt skriver. Jag utgår då naturligtvis ifrån Aristoteles skrifter såsom de kommit till oss.

I nutida svensk retorikforskning – ingen nämnd och ingen glömd –, utgår man ifrån att Aristoteles skulle, liksom Platon, ha utgått från att retoriken sysselsätter sig med *dóxa* och det grekiska begreppet återges ofta på svenska som liktydigt med "det sannolika". Man lyckas då med konstverket att begå två fel på samma gång.

Aristoteles kan visserligen inte gå skuldfri från en viss fixering vid den enskilde talarens situation som paradigm för retoriken. Inte heller kan han frias från en tendens att reducera retoriken till en konst att övertyga, men detta hänger samman med hur man tolkar det grekiska ordet *pistis* och det avledda verbet *pisteuo*. "Övertyga" är en alltför långtgående översätt-

2 Se min artikel "Den mänskliga existensens grund - Om tillitens fenomenologi" i Ramírez (2001).

ning. Men dessa angelägna frågor får anstå till en annan gång. Nu gäller det diskussionen om *dóxa* och om sannolikhet.

Att ”åsikter” och ”sannolikhet” skulle vara synonyma, även om de kan sammanfalla i vissa situationer, är betänkligt. Att till exempel spanskan och engelskan använder termen *probability*, hellre än *verisimilitude*, när svenskan föredrar ”sannolikhet”, i stället för ”det troliga”, länder till eftertanke. Det finns faktiskt en viss nyansskillnad mellan ”det troliga” och ”det sannolika” som tål att uppmärksammas.

Sannolikhet och ”det som kan vara annorlunda”

Om vi rannsakar den mänskliga kunskapen är det inte svårt att inse att ett absolut sanningsbegrepp är ett utopiskt krav. Människan är en ändlig varelse. Att förstå vad någonting är i sig, oberoende av oss själva, är som att ställa sig utanför sig själv och utanför världen. Ett slags självförgudning eller hybris. Att tala om objektiv kunskap som en kunskap som ”ligger för” oss, är just att erkänna att det inte finns någon mänsklig kunskap som inte är beroende av vårt sätt att förstå. Platons sanning är en ouppnåelig myt. Vi kan sällan vara helt säkra på någonting, vi kan bara bli mer eller mindre säkra; och ”att vara säker” talar mer om mig själv än om det jag är säker på. Det finns ingen absolut sanning, det finns bara starkare eller svagare sannolikheter. Detta vet de som bär upp paradigmet för vad vetenskap ska betyda: naturvetarna. Ingen skulle påstå sig ha nått en slutgiltig sanning. Allt det som är försanttaget är förknippat med brasklappen *ceteris paribus*. De lagar och fenomen som utgör förutsättningen för kunskapen om världen gäller bara tills vidare, på villkor att allt annat runt omkring förblir oförändrat.

Distinktionen mellan en kunskap som ger sanning och en kunskap som bara ger sannolikhet är inte någon avgörande distinktion för Aristoteles. Han återoppar däremot ett flertal gånger, både i *Etiken* och i *Retoriken*, en skillnad mellan kunskapen om ”sådant som inte kan vara på annat sätt” och en kunskap om ”sådant som kan vara på annat sätt”. Vad betyder detta?

Med beskrivningen ”det som *inte* kan vara annorlunda än som det är” åsyftar Aristoteles sådant som ter sig lagbundet och nödvändigt, helt oberoende av oss, till exempel naturfenomenen. Därom är alla ense. Det som vållar skilda uppfattningar i förståelsen av Aristoteles är däremot tolkningen av uttrycket ”det som kan vara annorlunda än som det är”. Här begår man en okunnig förvrängning av filosofens mening, som bara kan förklaras med bristande påläsning och brist på akribi. Det är tydligen lättare att citera Aristoteles än att läsa vad han skriver.

Måna (om än inte medvetet) om att sälla sig till Platons uppfattning vill många skriftställare tolka ”det som kan vara annorlunda” hos Aristoteles som ett uttryck för just det som vi kallar ”sannolikt”, vilket ligger fjärran från Aristoteles mening. Därmed begår tolkarna en uppenbar paralogism. Ty det sannolika torde snarare höra hemma i ”det som *inte* kan vara annorlunda”, än i ”det som kan vara på annat sätt”. Paralogismer är svåra att inse, annars vore de inga paralogismer. Jag blir därför tvungen att bli övertydlig för att försöka avskaffa de blå dunster som några vill slå i ögonen på en.

Att någonting kallas sannolikt beror på att vi inte har medel eller möjlighet att säkert veta hur det är. Sannolikheten beror med andra ord på oss själva, på vårt eget tillkortakommande och vår begränsade kunskap. Vi vet till exempel inte om det kommer att regna på eftermiddagen men av vissa tecken att döma anser vi att det är sannolikt och tar med oss ett paraply

för säkerhets skull. Fakta är alltid sanna, när de en gång inträffat. Det visste Giambattista Vico med sin *factum-verum*-tes. Uttrycket ”faktiskt” är ett bättre uttryck för oss människor än det anspråksfulla uttrycket ”sant”. Ty hur ska vi egentligen veta vad som egentligen är sant? Vi får nöja oss med att tro att något förhåller sig eller kommer att förhålla sig på ett visst sätt på villkor att det inte inträffar något speciellt (*ceteris paribus*). Popper har med någorlunda framgång visat att den enda i grund och botten riktiga sanningen vi kan nå är att konstatera att något är slutgiltigt falskt. Det slutgiltigt sanna är vi däremot ganska oförmögna att nå fram till. Vi drivs till att anta sanningar, men det försanttagna är inte det sanna i absolut och slutgiltig mening, ty det vore som att lyfta sig själv i håret eller att blåsa upp en ballong inifrån.

Det sannolika i ett fenomen beror, å andra sidan, helt och hållet på oss, på vår bristande förmåga, inte på saken själv. Att vi inte förmår veta om något är sant eller ej hindrar inte detta något från att vara sant eller ej. Sannolikhet syftar således också på något som i sig ”inte kan vara på annat sätt än hur det är”. Men medan det vi kallar för sant är sådant som vi anser uppenbart eller bevisat (det vill säga försanttaget), är det sannolika sådant vars sanning är förborgad för oss, det vill säga sådant som vi inte utan vidare kan ”ta för sant”. Vi har då ingen annan utväg än att gissa och finna grunder för ett antagande i en eller annan riktning.

Sammanfattningsvis har vi två olika uppfattningar om vad Aristoteles menar, varav den ena är fel. Jag menar att följande tolkning är fel:

”Det som inte kan vara annorlunda”	Det sanna
”Det som kan vara annorlunda”	Det sannolika

En bättre tolkning av Aristoteles mening vore:

”Det som inte kan vara annorlunda”	Sannolikt (eventuellt också sant)
”Det som kan vara annorlunda”	Möjligt att påverkas

Möjlighet mellan vara och böra

Ordet ”möjligt” omfattar också en tvetydighet. Därför talar jag om ”möjlighet att påverka”. Ty samtidigt som ordet ”möjligt” ter sig mer adekvat för att uttrycka vad Aristoteles menar med sitt uttryck, måste man medge att detta ord i en viss mening har samröre med ”sannolikheten”³, men i en annan mening syftar till vår egen förmåga och har inte längre det minsta med sannolikhet att göra. Möjligheten kan i en mening gälla tillkomsten eller varandet av någonting utan mänsklig medverkan (”Det är möjligt att flyget blir försenat”, ”det är möjligt att liv finns i en annan planet”) men det kan också gälla ett handlande (”Det är möjligt att hindra en katastrof”, ”Det är möjligt att flyga från Stockholm till Madrid utan mellanlandning”).

Med talet om ”det möjliga” håller jag således en dörr öppen mot det sannolika, samtidigt som jag avvisar ”sannolikhet” som liktydigt med ”det som inte kan vara annorlunda” hos Aristoteles. Möjlighetsbegreppets tvetydighet tillåter en koppling till denna kategori som

3 Det sannolika tror vi dock på, det enbart möjliga är mer ovisst. Om vi säger att det är sannolikt att något ska hända, så är detta starkare än att bara säga att det är möjligt.

sannolikheten utesluter. När det möjliga betyder ”sådant som kan vara på annat sätt” då utesluter möjlighet och sannolikhet varandra. Men möjligheten sträcker sig också till det som *inte* kan vara på annat sätt. Det sannolika är, i viss mening, möjligt, men allt det som vi betecknar som möjligt är inte sannolikt. Möjligheten är ett nödvändigt, men inte tillräckligt villkor för att något ska vara sannolikt.

Möjlighet och omöjlighet står, å andra sidan, inte symmetriskt mot varandra. Det möjliga kan uppfattas som något opåverkligt av oss, men det kan också uppfattas som något som står i vår förmåga att skapa, något som kan uppstå om vi handlar på ett visst sätt. Medan möjligheten är ett tvetydigt begrepp är omöjligheten mer entydigt: sådant som överhuvudtaget inte kan uppstå, varken av sig självt eller genom vårt handlande. Att vi sedan misstar oss vid bedömningen av huruvida något är möjligt eller omöjligt är dock något annat.

Uttrycket ”inte kan” tyder visserligen på omöjlighet, ”kan” däremot på möjlighet; men sannolikhetens möjlighet handlar mer om vår okunnighet än om sakförhållandena.⁴ Att något ter sig sannolikt betyder inte att det i sig kan vara på annat sätt – vilket somliga vill göra gällande –, utan att vi saknar säkra instrument att avgöra på vilket sätt det kommer att bli.

Veta, tro och handla

Det är emellertid Aristoteles vittnesmål vi behandlar. Vi ska då komma ihåg att Aristoteles knappast kunde använda orden ”sannolikt”, ”möjligt” eller ”sant”. Ty han talade grekiska, inte svenska eller ens engelska. Man glömmer detta enkla faktum. Det handlar om att på modern svenska försöka återge något som liknar hans begrepp, vilket inte alltid är så lätt. Jag har bara kunnat finna ett ställe där Aristoteles brukar ett uttryck som på grekiska kan vara en direkt motsvarighet till det svenska ordet ”sannolikt”. Det gör han i *Retoriken* där han använder uttrycket *tô homoion tô alêthei*, ordagrant: ”det som liknar det sanna”, alltså sannolikt. Hela meningen lyder på svenska:

Såväl det sanna som det sannolika uppfattas genom samma förmåga.⁵

Vilket bekräftar min ovan anförda uppfattning om att sanning och sannolikhet tillhör samma sida (det som *inte* kan vara på annat sätt). Det finns inte några större skillnader vid hantering av det sanna och det sannolika, vilket modern vetenskap visar. Inte några större vill säga, men visst några smärre skillnader.

Vi måste återge grekiska ord på svenska med risk att det metonymiska begäret spelar oss ett spratt. Vi har naturligtvis ingen annan utväg än att låta Aristoteles tala svenska med alla de risker som en översättning innebär.⁶ Det måste visa sig i kontexten vilken sorts möjlighet Aristoteles åsyftade med sitt standarduttryck om det ”som kan vara annorlunda”. Han åsyftade därmed *någons* möjlighet att handla, inte *någots* möjlighet att uppstå genom egen kraft. Den sistnämnda har att göra med det som Aristoteles benämner *dúnamis* (en given förmåga eller möjlighet) snarare än den möjlighet (*ton endechómenon*) som ger underlag till ett handlingsval (*proairesis*). Men för att detta val ska uppstå måste vi introducera en aktivitet som är

4 Om möjlighetens problematik se min *Skapande mening - En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering*, Ramírez (1995).

5 *Retoriken* 1355a 15.

6 En översättning från klassisk grekiska är dessutom speciellt problematisk och svårare än en översättning från latinet. Gammal grekiska är det enda europeiska språket som bakom sig endast har ett talat språk.

förknippad med varje retorisk diskurs: vi samråder eller överväger. ”Samråd” eller *deliberation* heter på grekiska *bouleusis*⁷. Om ”sådan som *inte* kan vara annorlunda” överväger vi *inte*, säger Aristoteles, ty det vore bortkastad tid. Vi bara konstaterar det. Låt Aristoteles tala själv i svensk översättning:

Vi överväger [samråder, resonerar, *deliberate*] om det som ser ut att tillåta alternativ [‘att kunna vara på annat sätt’]. Ty ingen håller på att samråda om det som är omöjligt att det har hänt eller om det som ej är eller kan bli annorlunda än vad det är.⁸

Än mer explicit blir han:

Man rådgör *inte* kring det som händer eller ska hända av nödvändighet och *inte* heller om det som omöjligtvis [*adúmaton*] kan hända. *Inte* heller är det meningsfullt att samråda om det som är möjligt [*peri tón endechomenon*], men som sker av naturliga skäl eller genom slumpen.⁹

Den naturliga möjligheten ställs här utanför den retoriska diskursen. Vad vi diskuterar, överväger och samråder om är sådant som är möjligt (*endechómenon*) att det händer (ty det omöjliga är meningslöst att överväga), om denna möjlighet ligger i våra egna händer, det vill säga om det är vi själva som bestämmer över dess förverkligande.

Det är uppenbart om vilka saker man kan samråda: sådana som beror av oss själva och vars ursprung finns hos oss själva. Vi samråder eller överväger till dess att vi får klarhet i huruvida dessa saker är möjliga att göras eller *inte* göras av oss [ordagrant: *Dunatà è adúnata praxei* = möjligt eller *inte* möjligt att göras (av oss)].

Det är tydligt att ”det som kan vara annorlunda” betyder hos Aristoteles sådant som står i vår makt att genomföra. Med andra ord, det handlar *inte* alls om det sannolika i motsättning till det sanna, utan om skillnaden mellan det som är intellektuellt förståeligt och praktiskt genomförbart (notera ordet *praxei*). Det är alltså handlingar det gäller, möjlighet att handla, *inte* någon djävla sannolikhet eller spekulativ möjlighet, som många fått för sig (ursäkra mitt känslomässiga utbrott!). Det är samma distinktion som Vico, på sitt sätt, gör när han konstaterar att ordet *factum* betyder ”det gjorda” och, med sin tes om *factum verum* påtalar en ontologisk dualism: ”Människan kan bara förstå vad hon själv har gjort, det andra kan bara Gud förstå”.

Gentemot ett rent teoretiskt, tankemässigt konstaterande av hur den yttre världen hänger samman får vi sådant som uppstår *inte* av sig själv, *inte* genom naturliga processer, utan genom vårt val och våra handlingar. Därför – skulle Vico säga – kan vi aldrig förstå vad ett träd är, men vi förstår vad ett bord är, eftersom det är skapat av människor.

Det är sådant som vi själva får välja och bestämma som är föremål för retoriskt övervägande. För den skull att någon fortfarande *inte* fått fullständigt klart för sig att det är detta som menas med det aristoteliska uttrycket om ”det som kan vara annorlunda” – mot dumhet kämpar gudarna förgäves och det finns gott om folk som *inte* låter sig överbevisas av några som helst argument – så är det lika bra att ta hela det stycke i *Nikomachiska Etiken* som handlar om detta¹⁰:

7 *Inte boulesis*, som betyder ”önskan” eller ”begär”. Felläsningar ger ibland upphov till översättningar som kan låta bra och skulle passa vårt syfte, men som icke desto mindre är felaktiga.

8 *Retoriken* 1355a 5 ff.

9 *Retoriken* 1359a 32 ff.

10 Vid läsning av citat från grekiskan observera att kursiveringarna är mina egna, stycken inom klammer är

Ingen överväger det eviga, t.ex. universum eller diagonalens inkommensurabilitet med sidan. Inte heller det som är i rörelse men alltid sker på samma sätt antingen av nödvändighet eller av natur eller av annan orsak, t.ex. solstånd och stjärnornas gryning. Inte heller [det som sker] på olika sätt vid olika tillfällen, såsom torkan och regnet. Inte heller det som beror på slumpen, t.ex. när man hittar en skatt. Inte heller alla mänskliga angelägenheter [är föremål för övervägande eller samråd]: ingen laikedemonier överväger t.ex. vilken som är den bästa styrelseformen för skyterna. *Ty inga av dessa saker inträffar genom oss* (genom vår försorg). *Vi överväger däremot allt som står i vår makt och är genomförbart*, ty detta är vad som fattades [i min uppräknig]. *Som orsaker räknar vi naturen, nödvändigheten, slumpen och även intellektet och allt som beror på människan. Människor överväger det som de själva (var och en) kan göra.* Om de exakta och noggranna kunskaperna förekommer inget samråd, t.ex. om bokstäverna – ty vi tvekar inte angående [deras] skrivsätt –; *överbudtaget rådgör vi om sådant som kommer till genom vår medverkan, ehuru inte alltid på samma sätt*; t.ex. de medicinska angelägenheterna eller affärerna; [vi överväger] mera om sjöfarten (fartygsstyrning) än om gymnastiken, i den mån den förra är mindre exakt, och så med allt annat (övrigt) av samma slag; mera dock om de produktiva konsterna än om vetenskaperna, eftersom vi träter mera (det råder flera skiljaktigheter) angående de förstnämnda.

Samråd [förekommer] om saker som [sker] för det mesta men vars resultat inte är säkert (är osäkra i deras resultat), och när det är obestämt. I de stora (viktiga) angelägenheterna anlitar vi rådgivare, eftersom vi tvivlar på oss själva eller åtminstone känner vi oss otillräckliga för ett avgörande. Vi rådgör (överväger) dock inte om målen utan om det [som leder] till målen. Ty varken läkaren överväger om han ska bota, eller talaren om han ska övertyga, eller politikern om han ska lagstifta bra, eller övriga överbudtaget om sina syften. Däremot [när] syftet [är] fastställt betraktar de sättet och medlen [som föreligger], och när det till synes finns flera [medel] som leder [till målet], undersöker de vilket [som gör det] lättast och bättre och när det [bara] finns ett [medel] för att nå [målet], hur man därigenom [kan nå det] och varigenom man i sin tur når detta [medel¹¹], till dess man kommer till en första orsak som är den sista i upptäckten¹². Den som överväger ser ju ut att undersöka och analysera på det sätt vi sagt, som en geometrisk figur – *det är uppenbart att inte alla undersökningar är överväganden*, t.ex. matematiken, *men alla överväganden är undersökningar* och det sista i analysen är det första i uppkomsten¹³. *Om man stöter på något [som är] omöjligt, lämnas det åt sidan*, till exempel om man behöver pengar och inte kan skaffa [dem]. Men om något ser möjligt ut försöker man genomföra det. *Möjligt är ifall det som [kan] genomföras av oss.* Det [som kan åstadkommas] av våra vänner är [möjligt] i viss mån för oss, eftersom utgångspunkten då finns hos oss.

Vi utforskar ibland instrumenten, ibland deras bruk och på samma sätt i alla andra fall: ty ibland söker vi medlet (genom vilket), ibland sättet (hur) och ibland aktören (genom vem).

Det tycks då vara så att människan är handlingarnas princip och övervägandet har som föremål det som hon själv kan åstadkomma och handlingarna siktar till något annat [än sig själva]. Ty

kompletteringar underförstådda i originalet och stycken inom parentes är alternativa översättningar eller förtydliganden, det vill säga upprepningar i andra termer. Citatet från *Nikomakiska Etiken* 1112a 22- 1113a 3.

11 Ordet "medel" finns inte i grekiskan. Det uttrycks genom ordvändningen "det genom vilket".

12 Här kommer till uttryck Aristoteles uppfattning om att det som är först i orsakssammanhang är det sista som vi brukar nå fram till med vår förstånd.

13 Se not 12.

man överväger inte om det man åsyftar (målet) utan om hur vi ska nå det¹⁴. Inte heller [samråder man] om individuella ting, exempelvis om detta är ett stycke bröd och om det är bra bakat, ty detta är föremål för sinnena och om man ska överväga om allt då kan man hålla på i det oändliga.

Övervägandets och valets föremål är detsamma, men valets [föremål] är redan bestämt, ty man väljer det som blivit avgjort som samrådets (övervägandets) resultat.

Retoriken överväger således om handlingar och en handling är varken sann eller falsk, den är bra eller dålig.

Det sanna och det goda: kunskap och handling

Så mycket omvägar har vi tvingats till för att visa något så enkelt som att vad Aristoteles menar med ”det som inte kan vara annorlunda” och ”det som kan vara annorlunda” är detsamma som att skilja mellan teoretisk och praktisk kunskap, varvid det sanna och det sannolika båda står för det teoretiska.

Vad ska vi då använda för värdeord på den praktiska sidan? Vilket begrepp motsvarar i det praktiska vad det sanna och det sannolika representerar i det teoretiska? Det är klart att det praktiska handlar om det goda, om det som är bra, inte om det sanna. Ty medan den teoretiska undersökningen syftar till vetande och dess mål är att uppnå det sanna eller åtminstone det sannolika, så syftar den praktiska kunskapen – antingen det gäller produktion (konst) eller klokhet (etik) – till att uppnå något som är gott.

”Det som inte kan vara annorlunda”: vetande – det sanna / det sannolika

”Det som kan vara annorlunda”: handling – det goda / det rätta etc.

Att det trots allt är nödvändigt att dra upp hela bakgrunden beror bl a på att vi lever i en tid då all konst kommit att betraktas som vetenskap. Vad som i själva verket då händer är att all kunskap (vetenskap eller konst) i själva verket blir en kunskaps teknik. Ty medan vetenskapen siktar till *vad* och konsten till *hur*, förvandlar den teknokratiska mentaliteten allt *hur* till ett *vad*. Vi lär oss att veta hur något görs med hjälp av recept, instruktioner och förgivettagna metoder som man läser sig till eller som man förvärvar i kurser. Vi ska lära oss att ”veta hur” man gör något, rent teoretiskt, som om det handlade om att ”veta vad”. Vi har blivit mer platoniker än Platon.

Platons fundamentalistiska drift gick ut på att veta vad det Goda är, som om det goda vore något definierbart, objektivt och hanterbart med rent spekulativa medel. Här har vi rötterna till den instrumentella förnuftsuppfattningen, till en politik styrd av specialister och verkställd av socialingenjörer och till ett teknologiserat medvetande. Uppsalskolan gjorde inget annat än att lära som man lever.

Vittnesmålet om en annorlunda typ av rationalitet än den teoretiskt-instrumentella finns tydligt uttalat i det stycke av Aristoteles *Politiken* som så många åberopat men så få läst och förstått:

14 Detta är ett ytterst kontroversiellt påstående hos Aristoteles, vilket kan bero på problemet med förståelsen av det grekiska ordet *télos*. Om vi idag behöver samråda om någonting så är det just om målen för vårt samhälle. Om detta se Ramírez (1995), sidan 30.

Det är uppenbart varför människan är ett samhällsdjur (*politikòn zōon*) i större mån än vilket bi eller vilka flockdjur som helst: naturen gör – som vi [brukar] säga – inget i onödan och, bland alla djur, har endast människan ordförmåga (*lógos*¹⁵). Ljudet är tecken för smärtan och lusten och därför har också alla andra djur det, ty deras natur når fram till att känna smärta och lust och ge dem till känna för varandra; men *lógos* är till för att uppenbara det nyttiga och det skadliga, liksom det rättfärdiga och det orättfärdiga, och det är, i jämförelse med alla andra djur, människans attribut att endast hon äger kännedom om det goda och det onda, det rättvisa och det orättvisa osv., och delaktigheten i dessa saker åstadkommer hushållet och stadssamhället (*pólin*¹⁶).¹⁷

<...> den som inte kan leva i gemenskap eller den som är så självständig att han inte behöver delta i stadsgemenskapen, han är antingen ett odjur eller en gud.¹⁸

I detta stycke formuleras grunden till en kommunikativ handlingssteori som kan sopa golvet med den så omhuldade Habermas modell för den kommunikativa handlingen. Värt att notera är att förnuftets roll i det anförda stycket inte består i att veta vad som är sant eller sannolikt utan att reda ut vad som är rätt eller fel, gott eller ont, nyttigt eller onyttigt, lämpligt eller olämpligt. Och detta kan man inte avgöra genom att söka ett externt kriterium, utan genom ett ansvarstagande samtal människor emellan. Retoriken blir då samhällslivets motor medan politiken (samhällskonsten) blir etikens operationalisering.

Åsikter, faktakunskap och handlingskunskap

Under denna långa resa från det sannolika till det goda har vi kanske glömt bort hur det hela började. För Platon var *dóxa*, det åsiktsmässiga, retorikens omsorgsbarn. Utifrån denna *dóxa* formulerades en retorikuppfattning som påstår att retorik är en diskurs om det sannolika. Jag har ägnat mig åt att tillbakavisa det sekellånga och envisa påståendet om sambandet mellan retorik och sannolikhet. Jag har till och med gått en aning för långt, som vi senare ska se.

En fråga står kvar: hur förhåller sig *dóxa* till sannolikheten och till den retoriska diskursen? Är *dóxa* och sannolikhet detsamma? Och handlar retorik om *dóxa*? Lite av det kunde man utläsa ur det långa återgivna stycket ur *Nikomachiska Etiken*. Men låt mig då sammanföra *dóxa* med *praxis*, åsikten med handlingen. Handlingen är det som retoriken avser att reda ut. Men hur är det med åsikterna då?

I ett annat ställe av sin *Nikomachiska etiken* gör Aristoteles en klar distinktion som ger svar åt vår fråga. Han talar emellertid inte direkt om handlingen (*praxis*) utan om det som är både handlingens närmaste utgångspunkt och resultatet av det retoriska övervägandet, nämligen valet. Valet heter *proairesis*. Så här står det i *Nikomachiska etiken*:

[Valet (*proairesis*)] kan inte vara åsikt (*dóxa*). Ty åsikterna verkar syfta på allting, t o m det eviga och det omöjliga som inte ligger inom räckhåll för oss. Och de kännetecknas av att vara falska eller sanna, inte goda eller dåliga, vilket är fallet med ett val ... Genom att välja rätt eller fel formar vi vår karaktär, inte genom att tycka (*doxázein*).¹⁹

15 Det grekiska ordet *lógos* står för en sammansatt förening av tanke och ord (*ratio et oratio* som Cicero skulle säga). Att översätta det endast med ord eller med förnuft blir för smalt.

16 Om *polis* är stadssamhället borde termen "politiker" åsyfta varje medborgare, och inte bara det fåtal "förtroendevalda" som i vårt samhälle monopoliserat denna benämning.

17 *Politiken* 1253a 7-18.

18 *Politiken* 1253a 27-29.

19 *Nikomachiska etiken* 1111b 31 ff.

Åsikter kan man således ha om det som *inte* kan vara annorlunda. Men åsikter (*dóxa*) handlar enligt Aristoteles om sant eller falskt, inte om gott eller dåligt²⁰. Därför är de oförenliga med handlingen och valet; ty handling och val följer inte sanningskriterier utan kvalitetskriterier. Man väljer sådant som är både möjligt och eftersträvänsvärt.

Det står således klart att retoriken är ägnad att reda ut hur vi ska handla och när vi väljer att handla kallar vi inte valet sannolikt eller sant, utan rätt eller fel, gott eller dåligt. Två rationaliteter och två undersökningsområden: det vi behöver veta och det vi behöver göra. Det innebär också två olika metoder:

ty det är kännetecknande för en bildad människa att söka exakthet i varje slags kunskap i enlighet med studieföremålets karaktär; det vore lika orimligt att godta att en matematiker använder sig av övertalande argument som att avkräva deduktiva bevis av en retoriker.²¹

Ändå verkar det en aning orealistiskt med en alltför renodlad skilsmässa mellan kunskapen om det goda och kunskapen om det sanna, mellan handlingskunskap och faktakunskap, mellan det som kan vara annorlunda och det som *inte* kan det. Motsättningen mellan den platoniska och den aristoteliska uppfattningen av retoriken beror på att det för Platon bara finns ett egentligt kunskapssystem: det teoretiska, som grundas på sanning; det som faller utanför det är bara ett sken. Platon saknade sinne för handlingsfilosofi och den som förstod, rent begreppsmässigt och intellektuellt, vad det goda betydde, den var enligt honom automatiskt en god människa. Aristoteles säger för egen del – i uttrycklig motsättning mot platonismen – att vi ”inte forskar [om etiken] för att veta vad det goda är, utan för att bli goda”.

Att den retoriska diskursens roll är att reda ut hur vi ska handla är nog riktigt. Frågan är då om valet och handlingen kan avgöras helt oberoende från våra åsikter och från det som vi anser vara sant eller sannolikt. På Aristoteles tid var den lagbundna delen av verkligheten, den verklighet som *inte* kunde vara på annat sätt och som följde naturens lagbundna villkor, mer autonom och svår att påverka än vad som nu är fallet. Det Modernas tes som formuleras av Francis Bacon och säger att Kunskap är makt, utgår ifrån att just genom att förstå hur naturfenomenen hänger samman, kan vi tvinga även naturen att lyda oss och bli på annat sätt. Med experimentets hjälp kunde människan tvinga naturen att avslöja allt fler hemligheter för henne. Experiment är emellertid också handling.

Aristoteles kan inte ha varit okunnig om att möjligheten att handla bygger på kunskapen om hur det naturgivna fungerar. Handlingen sker inte i ett vakuum. Den frihet att välja (eller tvånget att välja om man så vill) som kännetecknar vårt handlingsliv, är inte helt skild från det orsaksbundna.²² Vår egen kropp och våra handlingsinstrument är en del av det som *inte* kan vara på annat sätt. Vad handlingen och valet innebär är att den valda handlingen träder i orsakens ställe. Handlingen är också en orsak, men det är inte en automatisk och förutsebar orsak, utan en orsak som är vald på grund av intentioner och ofta efter övervägande.

Gåtans lösning är helt enkelt att vår teoretiska kunskap om hur världen fungerar är, om inte ett tillräckligt, så i alla fall ett nödvändigt villkor för handlingen. All undersökning av det som vi kan göra kräver kännedom om de därtill möjliggörande sakförhållandena. Det finns

20 Vår uppfattning är att åsikter kan handla om fakta men också om vad som bör eller inte bör. Aristoteles är här mycket mer kategoriskt. Klart är det att man inte kan påstå att åsikter gäller endast, eller ens i första hand, handlingar.

21 *Nik. etiken* 1094b 24ff.

22 Se Ramírez (2001a).

inget dikotomiskt förhållande mellan teori och praktik. Vi behöver *veta* för att kunna *handla*, men det räcker inte, även om Platon trodde det, med att veta vad någonting är för att automatiskt också veta vad vi ska göra med det. Såväl vetenskapen, som kunskapen om det sannolika och våra åsikter, skapar underlag för våra handlingsavgöranden och är underordnade dessa. Än mer: att bedriva vetenskap är också ett val och en handling, ty vi söker den ena eller den andra kunskapen och använder den ena eller den andra undersökningsformen utifrån ett övervägande om vad som vi anser lämpligt och gott att ägna vår uppmärksamhet och vår forskning åt. På samma sätt som kungen Midas förvandlade allt vad han kom i kontakt med till guld, så genomsyrar retoriken allt vad människor vänder sin blick och sin uppmärksamhet till. Men det är handlingen som lockar och tänder retorikens intresse med sannolikheter och åsikter som bränsle. Teoretiskt arbete är också handling.

Kunskap, handling och handlingskunskap

Jag har kommit fram till att Retorikens uppgift inte är att *i första hand* reda ut vilka åsikter vi har eller vad vi tror om det ena eller det andra som bara händer genom krafter som vi inte kan skapa eller påverka. Retoriken är en övervägande diskurs som ska leda oss till att bedöma redan begångna handlingar (*genus iudiciale*), att avgöra och komma överens om hur vi ska handla (*genus deliberativum*) och att lyfta fram och sätta betyg på det som föreligger (*genus demonstrativum*). Det är inte det faktiska i sig, utan det acceptabla eller oacceptabla i det som blir ett faktum, som sysselsätter oss.

Men det går inte att begå handlingar utan att ta hänsyn till det faktiska, ty det är i det redan givna och faktiska (oavsett om naturkrafterna eller människor skapat det) som möjligheten finner sin plats. I den *juridiska* eller utvärderande retoriken, till exempel, måste man först kunna fastställa att något faktiskt har ägt rum, för att kunna bedöma det. I den *rådgivande* retoriken måste vi utgå från de redan givna förutsättningarna, från det föreliggande fakta, om vi ska ha framgång i våra överväganden och i våra beslut. Och i den *demonstrativa* retoriken måste även åsikter och fullbordade fakta tas som utgångspunkt, eftersom de förklarar varför människor väljer att handla på ett visst sätt. Retoriken utesluter således inte det faktiska och det sannolika, men dessa bildar bara ett underlag för det som är retorikens egentliga spörsmål.

Man kan också säga att bevisföringar och undersökningar av ”det som *inte* kan vara på annat sätt” inte heller är oberoende av vår bedömning av vad som är bra och dåligt, gott och ont, nyttigt och onyttigt, lämpligt eller olämpligt. Ty att forska och undersöka det lagbundna är också en handling och även forskaren och vetenskapsmannen, likaså vardagsmänniskan, som måste ha en åsikt, bildar sig en uppfattning om det som verkar mest sannolikt och väljer att uppmärksamma och ta hänsyn till den ena aspekten eller den andra. Även den mest vetenskapliga av våra kunskaper är underordnad handlingsval och därigenom retoriskt övervägande. Det absoluta och naturgivna – det som egentligen, enligt Vico, bara Gud kan förstå – kan ur vår synvinkel *inte* vara på annat sätt; men själva kunskapen om det som inte kan vara på annat sätt är en mänsklig aktivitet och kan som sådan vara på annat sätt.

Kunskapen om det faktiska bygger på uppmärksamhet, vilket innebär valet av vissa aspekter före andra. Absolut sanning är en hägring. All mänsklig kunskap är nödvändigtvis selektiv och relaterad till ett perspektiv. Kunskapen är också en handling och kan därför inte undandra sig ett retoriskt förhållningssätt. Allt kunskapande och allt vetenskapande kräver också val.

Verum bonum: sanningen som något gott

Det som kommer fram ur allt detta är att det finns ett beroendeförhållande mellan det sanna och det goda. Frågan är då vilket som är överordnat det andra. Rent spontant verkar det som om Platon lät sanningen bli överordnad och avgörande för det goda, medan man hos Aristoteles läser ett försvar för det godas självständighet. Han reder dock aldrig explicit ut huruvida det sanna också avgörs av det goda. Han vill gärna skilja det som *inte* kan vara annorlunda från det som kan vara det, men hans skrifter får ingen riktig koherens om man inte antar att våra val också avgör vad som ska betraktas som faktiskt. Det är en svår dialektik det här.

Liksom Platon uppvisar även Aristoteles en obetvinglig dyrkan för ett teoretiskt liv som anses vara mycket högre än det praktiska. Underkastelsen under intellektualismen hängde nog ihop med dåvarande klassamhälle och dess förakt för lägre sysslor och för allt slavgöra. De insåg inte att det teoretiska också har sin praktiska sida. Om teori ska vara en livsform (*bíos theoretikós*), ett sätt att leva – vilket Aristoteles säger klart och tydligt i *Etiken* –, då är det teoretiska också en praktik. Paradoxalt nog ställde själva Platon explicit det Godas idé ovanför det Sannas. I berättelsen om människors kunskap som återfinns i dialogen *Staten* och som är känd som *Myten om grottan*, med de fjättrade framstirrande människorna, jämförs det Goda med solljuset som möjliggör att allt annat blir synligt. Den sanna kunskapen uppstår så med hjälp av det goda.

Aristoteles filosofi blir inkongruent om inte det praktiska och värdemässiga antas råda över det sanna, det sannolika och det åsiktsmässiga och bli deras kompass. Det är Etiken som ska råda över Vetenskapen, inte tvärtom. Och diskursen om det goda är inte en formellt logiskt utan en retoriskt uppbyggd diskurs.

Kampen mellan det goda och det sanna, som i vår kultur prioriterat det sistnämnda, handlar om huruvida kriteriet för det viktiga i våra liv ska vara ett externaliserat eller ett internaliserat normsystem. Finns det utanför oss fasta och tydliga normer och kriterier som avgör vad som är sant och vad som är gott? Eller måste vi själva skapa dessa kriterier. Den i vår tid rådande uppfattningen går i Platons fotspår och gör människor omyndiga och, i grunden, oansvariga. Vi får inte – alla Upplýsningens fina deklamationer till trots – tro på vår egen förmåga. Vi ska underkasta oss en påstådd given och av oss oberoende sanning. Modellen smittar av sig till det etiska och därför ansluter vi oss till en etisk föreställning som styrs av antingen en yttre norm eller regel eller av ett yttre resultat. Vi blandar därmed ihop etik med ömsom juridik, ömsom ekonomi.

Det aristoteliska idealet särskiljer det etiska från det externstyrda och lägger hela ansvaret på oss själva. Människan är enligt honom sin egen norm. Men den aristoteliska hållningen leder, som jag antydde, till vissa inkongruenser. Pragmatismens hållning är att såväl kunskap som handling beror på våra livsvillkor och vårt sätt att lösa våra frågor och problem. Det som visar sig fungera i praktiken blir också *försanttaget*.

Det finns en motsättning mellan ett hyllat upplýsningssideal som säger sig vilja befria människan från sin självpåtaga omyndighet och den anda av lydnad som får människor att tro att de kommer att irra i blindo om de inte förses med en kompass och en yttre instans som kan lägga vårt liv till rätta. Vi har avskaffat Gud men vi styrs av många nya gudar. Det finns framförallt en Gud som heter pengar och nationalekonomerna är hans profeter.

Hur förhåller sig då Retoriken till Etiken i ett aristoteliskt perspektiv med pragmatisk inriktning?

Retorik och etik är två oskiljaktiga sidor av samma mänskliga aktivitet. Retorik kan vis-

serligen användas i *poiesis* tjänst, för att åstadkomma påtagliga produkter och resultat, sådant som kan beskrivas och till och med mätas. Men värdet av det nyttiga eller skadliga i våra produkter och resultat, det som avgör huruvida vi bör åstadkomma något eller låta bli, är ett etiskt övervägande som utgörs i en retorisk diskurs. Retoriken skapar den rationella grunden som varje etiskt avgörande vilar på. En instrumentalisering av retoriken beror på att man antar att retoriken har ett yttre objekt. Men retoriken är ett övervägande om mänskliga handlingar och ett övervägande om mänskliga handlingar är per definition etiskt och syftar till att fastställa vad som är gott eller ont, nyttigt eller onyttigt, etc. Det går inte att skilja retoriken från etiken, ty om retoriken är frånvarande då finns inget instrument för att avgöra våra handlingsval. Retoriken är etikens *organon*, etikens instrument. Den som använder sig av retoriken för att manipulera visar därmed också sin dåliga etik. I ett retoriskt välutbildat samhälle är dock sådana beteenden genomskinliga. Den som avvisar retoriken med förevändning att den är manipulationens verktyg, blir ett billigt offer för den manipulation som han avvisar.

Slutkläm

Därmed har jag kommit fram till grundtesen i denna undersökning. I vår mänskliga samsamlevnad räcker det inte med att tala sant, så länge det sanningsenliga inte blir trovärdigt. Trovärdigheten uppstår när det vi kommer fram till upplevs som någonting värdefullt för människor. Detta kräver mer än strikt argumentation och fläckfri logik. Bara när budskapet känns igen därför att det överensstämmer med min egen erfarenhet och med mina bästa stämningars längtan, bara när tilliten infinner sig och någonting blir gott därför att det är sant, har retorikens konst lyckats. Att konsten alltid strävar efter det bästa möjliga är ingen garanti för att den lyckas. Men den enträgna övningen skapar dygden.

Litteratur

- Aristoteles: *Retorik*, översättning Thure Hastrup, Museum Tusculanum, 1983.
- *Politiken*, översättning med inledning och kommentar av Karin Blomqvist, Partille, Åström, 1993
 - *Nikomachiska etiken*, översättning och kommentarer av Mårten Ringbom, Daidalos, Göteborg, 1967
- José Luis Ramírez (1995): *Skapande mening - En begreppsgenealogisk undersökning om rationalitet, vetenskap och planering*, Nordiska institutet för samhällsplanering, Avh. 13:2, Stockholm.
- (2001): "Den mänskliga existensens grund - Om tillitens fenomenologi", i: Gunnar Aronsson & Jan Ch. Karlsson (red.): *Tillitens ansikten*, Studentlitteratur, Lund.
 - (2001a): "Den omhuldade friheten, vad är det?", i antologin "*Utan fast punkt*": om förvaltning, kunskap, språk och etik i socialt arbete, Socialstyrelsen, Stockholm.

Om författaren:

José Luis Ramírez är professor i Humanvetenskaplig handlingssteori och högskolelektor i retorik vid Södertörns Högskola.