

# DOXA OCH DEN NYA RETORIKENS KUNSKAPSSYN

I denna artikel gör Mats Rosengren ett försök att bestämma det för retoriken helt centrala begreppet *doxa* – alltså de försanthållanden, trosföreställningar, fördomar, åsikter etc. som är de rådande inom en större eller mindre grupp människor. Utgångspunkten är retorikfilosofen Chaïm Perelman som mer än någon annan har visat hur retoriken också är en filosofi – men en filosofi som i motsats till den traditionella, rationalistiska filosofin är baserad på *common sense*. En filosofi som varken är evig eller absolut – men bunden till vår tid och värderingar.

*Av Mats Rosengren*

Om man vill fånga ett så mångfacetterat begrepp som *doxa* krävs en smula fantasi, tror jag. Därför vill jag börja med att diskutera en välbekant saga.

## I

Vi har mycket att lära av H C Andersens *Kejsarens nya kläder* – och då tänker jag inte bara på den sensmoral som vi slentrianmässigt pådyvlar våra barn: tro på vad du själv ser och strunta i vad andra tycker. Nej, på ett djupare och mer intressant plan lär oss berättelsen något om vad kunskap är, hur den skapas och upprätthålls. Med sagans självklarhet pekar den ut just de mekanismer som får oss människor att gå från tvivel till tro till sanning och faktum. Men för att kunna visa detta måste jag påminna om huvuddragen i den välkända sagan. Det som intresserar mig är alltså inte sensmoralen utan vägen dit – därför tillåter

jag mig att falla sagan i talet och undervägs kommentera några detaljer. Sagan börjar så här:

En dag kommer två vävare till kejsaren och erbjuder sig att framställa ett underbart tyg åt honom. Detta är så beskaffat att det (beroende på vilken variant av sagan man följer) endast kan ses av dem som inte är odugliga, eller endast av dem som inte är olovligt dumma, eller endast av dem som är moraliskt oantastliga. Kejsaren inser genast att detta tyg ger honom en möjlighet att sälla agnarna från vetet inom sin administration, och beställer på stående fot en paraddräkt gjord av det märkliga tyget. Vävarna börjar arbeta, och tar väl betalt för sin möda.

Detta är det första steget. Hade vävarna erbjudit sig att arbeta gratis eller för en ringa ersättning hade kejsaren förmodligen blivit tveksam. Genom att agera just så som den som säljer något värdefullt förväntas agera framstår de som trovärdiga.

Efter en tid skickar kejsaren en inspektor, en

☛ Mats Rosengren (född 1962) är doktor i teoretisk filosofi vid Göteborgs universitet. Har arbetat för närvarande inom fakultetsprogrammet 'Forskningens villkor' där han studerar humanvetenskapernas kunskapsbildning och kunskapsteori. Rosengren har publicerat *Psychagogia - konsten att leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaïm Perelman* (1998).

Not: Artikeln är en omarbetad och utvidgad version av ett föredrag Mats Rosengren höll vid Södertörns Högskola den 15/4-98.

man som han anser vara oförvitlig på alla sätt, för att kontrollera hur arbetet framskrider. Vävarna presenterar stolt den väv de åstadkommit. De talar om tygets lyster och textur, och diskuterar möjliga mönster och färgkombinationer. Men – som alla vet – inspektorn ser inget alls. Han ser varken varp eller inslag i vävstolen, och bordet där vävarna lagt sina tygbalar ter sig tomt. Men han säger inget – vävarna är ju så övertygande i sitt sätt att tala om och handskas med tyget. I stället återvänder han till kejsaren och prisar både vävarnas kunskap och tygets förträfflighet.

Återigen är vävarnas agerande avgörande, samtidigt som ännu en faktor i produktionen av tro visar sig: den påbjudna doxan. Inspektorn vet att vävarna har kejsarens förtroende och han vet att om han medger att han inget ser så utsätter han sig för risken att bli mistrodd av kejsaren. I den lilla grupp som hovet utgör representerar kejsarens åsikter det som man inte utan goda argument kan ifrågasätta. Och det argument som inspektorn i varje annat fall skulle betraktat som avgörande – att eftersom han inte ser eller känner något tyg så finns det heller inget tyg – är oanvändbart för honom. Alltså fogar han sig.

Vävarna arbetar vidare, under ständig uppsikt från hovfolk och andra dignitärer som alla skäms för att erkänna att de inte ser vad de andra ser. Vävarna börjar sy, arbetar långt in på nätterna, tar tid på sig och försummar sällan ett tillfälle att fråga sina åskådare om vad de tycker om den framväxande dräkten. 'Magnifik, strålande', får de som svar.

Nu är det inte bara vävarna som betar sig som om tyget verkligen fanns. Kejsaren, inspektorn, hovfolket – alla bekräftar de genom ord och handling sin tro på tygets existens. Tyget inbegrips därigenom i en såväl diskursiv som i vidare mening social praxis – dess existens har blivit till något självklart, ett av hovets alla medlemmar omfattat faktum.

En dag är dräkten klar. Kejsaren klär av sig bakom en skärm, tar på sig sin dräkt 'som är så lätt så att det känns som vore han naken', och träder så fram inför de förbluffade hov-

männen. Man ordnar en procession, för nu skall kejsaren visas upp i all sin prakt. En baldakin kommenderas fram och kejsaren skriker allvarligt genom stadens gator, som kantas av gapande undersåtar. Pagnera bär det släp som de varken kan se eller känna, men de gör det med omsorg och övertygelse. Allt skriker stilla fram, ända tills ett litet barn ropar: 'Kejsaren är naken!'

Här ställs trosföreställningar och verklighetsuppfattning inom en socialt dominerande grupp (hovet) mot den förhärskande världsbilden inom en socialt dominerad grupp (folket). Och detta är naturligtvis förklaringen till att det är ett barn som utsäger det ingen annan inom gruppen vågar säga, ett barn som ännu inte känner det sociala spelets villkor fullt ut och som är mer eller mindre okänsligt för de sociala sanktioner som håller de vuxna i schack. Och det är just eftersom barnet är ett barn som det inte heller drabbas av de inskränkningar inspektorn fick böja sig för. Ty sagan slutar som bekant i att den sociala magin bryts:

Ett barn kan varken vara odugligt, olovligt dumt eller moraliskt förkastligt. Så snart detta sjunker in sprids ropet 'Kejsaren är naken' – och rätt som det är framstår han också som avklädd.

Så långt sagan. Det första man kan konstatera är att den visar hur en social konsensus ofta kan få oss att tvivla på det vi faktiskt ser – också på sådant som vi i ett annat sammanhang och under andra förutsättningar aldrig skulle betvivlat. Social konsensus kan alltså påverka vår omdömesförmåga på ett kraftfullt sätt. Men detta är en smula trivialt, det visste vi redan.

Barnets roll är mer intressant. När det ropar 'Kejsaren är naken!' utsäger barnet vad alla egentligen ser – åtminstone påstår sagan så. Inom sagans ramar råder aldrig något tvivel om vad som egentligen är sant – där finns inget tyg, kejsaren är verkligen naken och hovfolket har i själva verket vetat detta hela tiden. Barnet får alltså representera den som med en ren och oförvillad blick förmår gen-

omskåda det sociala hyckleriet och visa världen sådan som den i själva verket är – och blir därför också sagans hjälte och sensmoralens lärande exempel.

Men den för mig centrala frågan rör vad hovets medlemmar egentligen såg: Antingen såg de alla att kejsaren var naken, men vågade inte säga detta av rädsla för olika former av social sanktion – eller så såg de, eller var övertygade om att de såg (vilket faktiskt nästan går på ett ut i detta sammanhang) kläderna och det är först när den sociala magin bryts som de förmår se annorlunda. Jag är rädd att vi måste bli svaret skyldiga på denna fråga. Ty vad är det som sagan visar oss? Jo, först hur en doxa (tron på tyget) byggs upp och ersätter en annan (vad man dittills trott om tyger etc.); därefter hur denna doxa bryter samman inför kraften hos den doxa som kallas *common sense*. Vi som läser eller hör sagan befinner oss så att säga i folkets position, vi omfattar redan den rätta doxan (det vill säga *common sense*), vars värde sagan bekräftar för oss. Vi vet ju att kejsaren är en prälsjuk fåne omgiven av lismande jasägare och vi förvånar oss över människors godtrogenhet. Vi vet att skraddarna spinner en bedräglig väv och att barnet slutligen avslöjar bedrägeriet och visar världen som den verkliga är.

Men barnet visar faktiskt bara världen så som vi tycker att den borde vara, sådan som vår doxa – våra trosföreställningar och försanthållanden – framställer det verkliga och det sanna. Därför befinner vi oss inte heller i en position där vi med säkerhet kan säga något om vad hovfolket egentligen såg, ty för oss har det aldrig funnits något att se. De som i tal och handling betedde sig som om tyget fanns framstår för oss som osjälvtändiga fegisar som inte vågade stå för det som de innerst inne visste, och vi fördömer dem med samma goda samvete som vi framhårdar i vår egen övertygelse om tygers och världens beskaffenhet. Men, och detta är det väsentliga, kan vi vara så säkra på att vi har rätt?

## II

Inom filosofin har doxa aldrig stått högt i kurs. Den är, som H C Andersens saga så tydligt

visar, föränderlig och inte sällan bedräglig. Filosofin har i stället eftersträvat den sanning som inte kan betvivlas och den kunskap som inte är föränderlig. Man har utvecklat metoder och tekniker för att skilja det sanna från det falska, det verkliga från det skenbara – kort sagt för att skilja episteme från doxa. Denna åtskillnad är också det nav kring vilket konflikten mellan retorik och filosofi vrider sig. När Platon i namn av idévärldens eviga sanningar förkastar retorikens anspråk på att förmedla kunskap – den är i hans ögon blott en praktik eller en vana (*empeiria*), inte en konst (*techne*) baserad på teoretiska insikter – skapar han den tankefigur som kommit att prägla en stor del av det västerländska tänkandet: den opålitlige retorikern eller sofisterna som i kraft av sina ord och med det snöda egenintresset för ögonen förleder de mindre vetande. Retorikern/sofisten framställs som en föraktlig och farlig figur som bör motarbetas på alla sätt, samtidigt som han aldrig kan mäta sig med en sann filosof när det gäller moral, vishet, kunskap eller argumentation.

Denna flerskiktade topos utformas alltså inom den platonska filosofin, men har under seklens lopp kommit att bli en del av det allmänna tänkandet: fördömandet av sofistiskt ordvrängeri och retoriska tricks är legio än idag. Men här vill jag försöka stanna inom filosofins ramar och koncentrera mig på de kunskapsteoretiska aspekterna – och då finns det, såvitt jag kan se, i huvudsak tre inomfilosofiska skäl till filosofins förkastelsesdom över retoriken:

Dels nöjer den sig med att arbeta med just våra trosföreställningar och våra försanthållanden – dess domäner är vår föränderliga *doxa* och inte filosofins *episteme*. Retoriken söker inte kunskapen om Varat, utan begränsar sig till människovärdet och sinnevärlden.

Det andra skälet är att i den mån retoriken kan kallas teori så är det i första hand en teori om hur människor faktiskt tänker, resonerar och agerar, och inte så mycket om hur de borde tänka och tycka. Retoriken är i denna mening en värdeneutral teori om övertalningens och övertygandets konst: dess praktik och teori kan användas för såväl ädla som låga syften. Inget garanterar att retoriken leder

sina utövare in på 'rätt' väg, medan filosofin till sin definition är sanningssökande.

De tredje skälet är naturligtvis att retoriken inriktar sig på att övertyga och övertala sin publik – den söker varken bevis eller sanning, i varje fall inte i första hand. Den söker det effektiva, det som i varje enskild situation är bäst ägnat att övertala eller övertyga. Därför intar retoriken också en relativistisk ståndpunkt – den kan aldrig luta sig mot en för alltid fastlagd sanning, den måste anpassa sina anspråk till vår föränderliga sociala värld. Retoriken upptäcker inte sanningar, den skapar de sanningar som krävs för ögonblicket. Eller, om man så vill, den skapar doxa, men aldrig episteme.

Sammantagna räcker dessa tre skäl mer än väl för att retoriken skall framstå som ett pseudo-vetande, eller rent av som en bedrägeriets konst i filosofins ögon. Men det finns ännu ett väsentligt skäl, nära förbundet med retorikens relativism, till filosofins förakt.

Retoriken accepterar att varje sak kan ha två sidor, att det alltid är möjligt att argumentera för och emot en ståndpunkt. För den klassiska filosofin (liksom i många stycken för vetenskapen) visar möjligheten av två motsatta och ömsesidigt uteslutande ståndpunkter att åtminstone en av dem med nödvändighet är falsk. Därför har filosofin haft behov av de tekniker för att skilja verklighet från sken jag nyss nämnde. Men dessa tekniker kräver något mer om de skall kunna användas för filosofins syften: en objektiv måttstock. För att kunna grunda sina anspråk på att företräda den sanna kunskapen måste filosofin ha en sann och evig 'skala' mot vilken allt kan mätas – Platons idévärld fyller denna funktion, liksom gör föreställningen om ett för alla människor gemensamt förnuft som alltid säger ett och detsamma, eller – inom vetenskapen – exempelvis den empiriska observationen.

Retoriken följer en annan väg. Den söker basen för sina argument i de gemensamma föreställningar – *topoi* – som omfattas av den i samhället – *polis* – rådande doxan. För retoriken ges ingen verklighet bortanför, under eller bakom den föränderliga och i viss mån oförutsägbara sinnevärlden. Människan är

genom sitt retoriska *logos* – alltså genom sitt förnuft, sitt handlande, sitt tal och sitt tänkande – alltings mått. Retoriken kan därför sägas implicera en antimetafysisk och diskursiv ståndpunkt, vilket väl samtidigt förklarar både det förakt den utsatts för som dess renässans under 1900-talet.

### III

Upphovsmannen till *Den nya retoriken*, den belgiske retorikern, juristen och filosofen Chaïm Perelman (1912-1984) personifierar retorikens rehabilitering i början och mitten av vårt sekel. Perelman var ursprungligen logiker och, som han själv säger, 'en positivistisk filosof'. Hans intresse för juridisk argumentation och värdefrågor fick honom att börja söka efter en 'värdeomdömenas logik', och han fann snart att såväl logikens som filosofins traditionella metoder var otillräckliga för hans syften. I stället fann han det han sökte i Aristoteles dialektik och retorik, vilka Perelman smälte samman, omformade och utvidgade till den argumentationsteori vi i dag känner som 'Den nya retoriken'.

Perelmans sätt att utnyttja Aristoteles auktoritet som ett verktyg för att bryta filosofins dominans över retoriken är värt att dröja vid en stund. Han utgår från Aristoteles bestämning av retoriken som "förmågan att i varje enskilt fall finna medlen att övertyga eller övertala"<sup>1</sup>. Denna vida bestämning gör det möjligt för Perelman att inkorporera den aristoteliska dialektiken i retorikens imperium – både dialektik och retorik ägnar sig åt övertalande eller övertygande argumentation, men aldrig åt bevis. Bevis hör, enligt Perelmans version av Aristoteles *Organon*, endast till analytiken och därmed till logiken i sträng mening. Denna ommöblering inom den aristoteliska teorin låter Perelman därefter ligga till grund för sin egen distinktion mellan bevis och argument: Bevis i strikt mening återfinns enligt Perelman endast inom artificiella språk där syntax, semantik och härledningsregler är entydiga och möjliggör att rent 'mekaniskt' sluta sig till om p följer ur q eller ej. Argument är däremot alltid formulerade inom ett eller

1 (Retoriken, 1355b)

annat 'naturligt' språk, och skiljer sig därmed från bevisen i att de aldrig kan vara absolut tvingande. Ett exempel är den välbekanta syllogismen om Sokrates dödlighet. Vi kan alltid (i princip och utan att begå tankefel eller dylikt) ställa frågan om Sokrates verkligen är dödlig – exempelvis genom att påstå att han lever vidare inom vår kultur, i våra tankar etc. Men hade syllogismen framställts inom ett formellt språk med väldefinierade termer hade en sådan invändning inte varit möjlig.

På detta sätt etablerar Perelman den nya retoriken som en argumentationsteori som täcker allt från det han kallar kvasilogiska argument (syllogismen om Sokrates är ett typiskt kvasilogiskt argument) till demagogiska trick – och lyckas på så sätt även innesluta alla filosofisk argumentation i retorikens hägn. I Perelmans tappning blir retoriken därmed filosofins grund – tvärt emot hur Aristoteles tänkte sig saken.<sup>2</sup>

Perelman själv gör inga anspråk på att tala om något annat än de villkor och ramar inom vilka vi – såväl lekmän som vetenskapsmän – argumenterar. Hans teori är verkligen en argumentationsteori, och inte en filosofi. Jag vill dock försöka skissera hur en retoriskfilosofisk syn på fakta och sanningar, baserad på Perelmans teori, skulle kunna se ut.

Så vad är då kunskap, fakta och sanning enligt en retorisk syn på saken? Hur kan en retorisk kunskapslära se ut i dag? (Att jag inte använder ordet epistemologi har sina skäl – retorikens syn på kunskap kan möjligen kallas doxologisk men knappast epistemologisk. Begreppet *episteme* är alltför hårt knutet till den filosofiska kunskapsyn jag nyss talade om för att bekymmerslöst kunna användas i detta sammanhang.)

I sitt huvudverk från 1958, *Traité de l'argumentation – la nouvelle rhétorique* (alltså *Traktat om argumentationen – den nya retoriken*), ger Perelman följande något kryptiska bestämning av vad ett faktum är:

Det skulle varken vara möjligt eller passa våra syften att ge en definition av fakta som skulle

utgöra förutsättningen för att, överallt och i alla tider, klassificera ett eller annat konkret givet såsom varande ett faktum. I stället måste vi insistera på att inom en argumentation kan begreppet 'faktum' endast karakteriseras av den föreställning man har om ett visst slags enighet vad gäller vissa givna storheter, nämligen de som hänför sig till en objektiv verklighet, och som i sista hand, för att citera Poincaré, skulle peka ut "det som är gemensamt för många tänkande varelser och skulle kunna vara det för alla." Dessa sista ord väcker genast tanken på vad vi kallat enigheten hos det universella auditoriet.<sup>3</sup>

Och ur argumentationsteoretisk synvinkel gäller detsamma även för sanningar, konstaterar Perelman några rader längre fram i sin text.

Här vill jag peka på tre punkter:

För det första undviker Perelman att ge en tidlös definition av faktum: vad som är, och inte är, ett faktum beror av tid, plats och omständigheter.

För det andra säger Perelman att ett faktum är något som är föremål för en viss typ av enighet – nämligen den enighet som rör det som uppfattas som en objektiv verklighet.

Och slutligen – bestämningen av fakta har något att göra med det som Perelman kallar enigheten hos det universella auditoriet.

Denna sista punkt måste jag kort kommentera. Den nya retoriken är en retorisk teori för vår tid. Detta innebär att Perelmans retorik på flera punkter är olik sina antika föregångare. Förutom de ommöbleringar i den aristoteliska läran jag talade om nyss genomför Perelman förändringar i synen på det retoriska auditoriet: I stället för att bestämma auditoriet som en hotfull, välvillig eller likgiltig människomassa som lyssnar till talaren vill Perelman anpassa sitt auditoriebegrepp till den mediala situation som råder idag – det vill säga att vi oftast argumenterar via skrift, och att även då vi talar kan vår publik vara okänd för oss (som i TV eller radio.)

Därför väljer han att bestämma sitt auditoriebegrepp med utgångspunkt från argumentationens syfte (vilket inte nödvändigtvis

2 För en mer ingående presentation av dessa resonemang liksom av Perelmans teori i stort, se Rosengren (1998).

3 Perelman (1970), s. 89.

är detsamma som talarens eller författarens syfte): Riktat sig argumenten till enskilda grupper med specifika intressen – som till exempel småhusägare, skattebetalare eller humanistiska forskare – är det auditorium som äsyftas per definition ett specifikt auditorium. Gör däremot argumenten anspråk på att gälla för alla, överallt – något som ofta är fallet inom vetenskaplig, filosofisk, religiös och moralisk argumentation – så söker argumentationen medhåll från det universella auditoriet. Här är det naturligtvis inte frågan om ett konkret auditorium, utan blott om den föreställning som skribenten eller talaren å ena sidan eller en konkret publik å den andra gör sig om vilka argument som är förnuftiga, rimliga, sanna eller falska och som man menar borde kunna övertyga alla. Ty Perelmans auditoriebegrepp är polärt – sett från talarens position gäller det att framställa sin argumentation sådan att man själv tror att den kan övertyga varje förnuftig människa, medan man som publik har att bedöma huruvida de argument man läser eller hör skulle kunna övertyga alla kunniga och kloka människor.

I en sen text, strax före sin död 1984, skriver Perelman följande:

Den tes som försvaras i *Den nya retoriken* är att varje filosof vänder sig till det universella auditoriet *sådant som han uppfattar det*. [...] Filosofen utvecklar en argumentation genom vilken han gör anspråk på att övertyga vilken som helst kompetent samtalspartner.<sup>4</sup>

Men filosofer, liksom vetenskapsmän och alla andra människor, hämtar sina föreställningar om vad som är sant och falskt, rätt och fel, bra och dåligt inte 'från en plats bortom himlarna' som Platon tänkte, utan från det samhälle, de traditioner och de föreställningar som omsluter dem. Och dessa bildar tillsammans just den *doxa* som jag talade om ovan.

Poängen med att tala om ett universellt auditorium i detta sammanhang är alltså till en del att understryka att våra uppfattningar i kunskaps- och sanningsfrågor är socialt och historiskt situerade, men främst att bevara den retoriska insikten om att det kan finnas

två diametralt motsatta sätt att uppfatta en och samma sak, utan att något av dem därför måste vara falskt. Ty den som vänder sig till det universella auditoriet får nästan alltid motugg från dem som har en annan uppfattning om hur detta auditorium är eller borde vara beskaffat. Den enes universella auditorium är inte med nödvändighet den andres – tvärtom inför Perelman begreppet 'universellt auditorium' just för att värja sig mot all form av filosofisk eller vetenskaplig dogmatism. Hans mål är att, som han säger, garantera möjligheten av en mångfald olika sätt att vara förnuftig.

Och nu hoppas jag att vi bättre kan förstå vad Perelman syftar på när han talar om att bestämningen av vad som är ett faktum har att göra med enigheten hos det universella auditoriet. Ett faktum är helt enkelt det som en tillräckligt stor grupp människor, eller ibland också en tillräckligt ansedd och kompetent grupp människor, är överens om att alla förnuftiga människor borde uppfatta som ett faktum. För att ta ett paradigmiskt exempel: Jag tror att vi alla anser att det är ett faktum att jorden kretsar kring solen. Dessutom tror jag att de flesta anser att de som tror annorlunda har objektivt sett fel. Men hur kan vi berättiga våra anspråk på att ha rätt? Vi kan inte blott avfärda dem som tror annorlunda som dårar endast med hänvisning till att de inte tror som vi – då skulle vi hemfalla åt en ohållbar dogmatism. Nej, vi måste argumentera och lägga fram de rön vi menar stödjer vår sak – vi måste ge oss in i ett försök övertyga eller övertala de som vidhåller att vi har fel.

Och om vi inte lyckas – och det händer ofta som alla vet – vad gör vi då? Ja, vi kan inte annat än att acceptera att vi uppenbarligen står inför en människa, eller människor, som är lika övertygade om sin sak som vi är om vår. Och om vi inte är villiga att inta den andres ståndpunkt får vi helt enkelt argumentera bättre, mer effektivt för vår egen. Och detta är själva essensen i den retoriskfilosofiska positionen. Perelman skriver:

Genom att på detta sätt generalisera föreställningen om auditoriet kan vi avvärja den attack Platon riktade mot retorikerna för att de bryd-

<sup>4</sup> Perelman (1984), s. 194

de sig mer om framgång än om sanning. Vi kan besvara denna kritik genom att säga att teknikerna för att övertala en folkhop på en allmän plats inte skulle övertyga ett bättre utbildad och mer kritiskt auditorium, och att värdet hos en argumentation inte endast mäts av dess effektivitet utan också av kvaliteten hos det auditorium den riktas till. Följaktligen kan inte föreställningen om förnuftig argumentation definieras *in abstracto* eftersom den är avhängig av den historiskt förankrade föreställningen om det universella auditoriet.<sup>5</sup>

Men hur avgör man kvaliteten hos ett auditorium? Är inte detta ett exempel på en ohållbar relativism som utlämnar oss åt ett hopplöst godtycke – jag tycker att ett visst auditorium har högre kvalitet än ett annat i en viss fråga, du tycker tvärt om; vem har rätt?

Det värde som tillmäts ett visst auditorium och som därmed låter detta auditoriums gillande eller ogillande fungera som norm i den aktuella frågan är, som Perelman påpekar, en historiskt och socialt förankrad värdering. Detta innebär bland annat att man inte godtyckligt kan utse ett eller annat auditorium som riksläkare – man måste ta hänsyn till den *doxa* som är den gällande inom det sällskap, den disciplin, det samhälle eller historiska situation man befinner sig inom. Och detta gäller så väl för den som försöker övertyga en publik, som för den publik som skall ta ställning till om argumentationen i ett tal eller en text verkligen är övertygande eller ej.

I sitt försök att motbevisa Platon förlitar sig Perelman på att vi, hans publik, delar värderingen att det är bättre att kunna övertyga dem som är experter i en fråga än dem som är okunniga. Men denna värdering är inte objektivt given eller oomtvistlig – den är en del av den föränderliga *doxa* som är den enda norm en retorisk filosof kan luta sig mot.

#### IV

Låt mig i tre punkter summera vad jag hittills sagt om det retoriskfilosofiska perspektiv som jag ansluter mig till:

<sup>5</sup> Perelman (1979), s. 14

1. En retorisk filosofi kan inte hänvisa till objektivt givna, eviga måttstockar mot vilka vi kan mäta våra uppfattningar som sanna eller falska, goda eller onda, riktiga eller felaktiga. Detta innebär att den som intar en retoriskfilosofisk position ständigt måste ta hänsyn till och kanske genom sin argumentation omskapa den *doxa* som råder i de frågor som intresserar honom eller henne.

2. Den retoriske filosofen måste försöka vinna medhåll från det auditorium han riktar sig till. Detta innebär att han eller hon i sin argumentation måste utgå från den *doxa* han tror är den rådande, och på basis av de *topoi* han finner lämpliga argumentera för sin sak – ty den enda måttstock som står till buds är just publikens gillande eller ogillande av de teser som förs fram. (Bevis i strikt mening – här håller jag med Perelman – återfinns endast inom formella språk.)

3. En retorisk filosofi måste utgå från att all kunskap, all sanning, alla fakta, allt vi tror oss veta kan komma att förändras eller kullkastas. För en retorisk filosof är den verklighet vi orienterar oss i inte något som finns oberoende av människan – tvärtom är verkligheten just en mänsklig verklighet, till stor del skapad av oss själva genom *logos* – det vill säga genom vårt språk, vårt tänkande och i förlängningen vårt agerande. Därför är denna position, som jag sade för en stund sedan, en relativistisk position.

Men innebär inte detta att jag försvurit mig åt en ansvarslös relativism – ett slags 'anything goes' inom såväl filosofi, kunskapsteori som i verkliga livet? Jag tror inte det. Att överge en korrespondensteori för sanning och fakta (det vill säga att överge tanken på att det finns en av oss och våra begrepps- och tankesystem oberoende verklighet mot vilken vi på ett eller annat sätt kan testa våra kunskapsanspråk) för att ersätta den med en koherensteori av retorisk-filosofiskt snitt är inte detsamma som att överge varje föreställning om kunskap, sanning eller fakta – men det innebär att man bestämmer dem på ett annat sätt än tidigare.

Till exempel i termer av vad det universella auditoriet, givet en viss *doxa* inom ett samhälle eller en disciplin, är enigt om att uppfatta som sant, kunskap eller faktum.

Och att säga att sanningen är föränderlig och att vi skapar vår verklighet är inte detsamma som att säga att sanningen förändras hej vilt, eller att vi kan skapa vår värld hur som helst: liksom traditioner och kulturer inte byter skepnad över en natt, så förändras inte heller vår *doxa* hur som helst. Den bärs av våra språk och tankevanor, av själva de termer och begrepp vi använder. Oavsett om vi själva vill det eller ej formas vi av *doxan* inom det samhälle där vi råkar födas långt innan vi kan, förmår eller ens kan få för oss att själva förändra den. Vidare har vi har inrättat våra samhällen så att en mängd institutioner endast existerar för att inskräpa *doxa* och garantera att förändringarna inte ställer till oreda i våra samhällen eller vår värld: det juridiska systemet, skolorna, universiteten, disciplinerna – alla syftar de till att vidmakthålla *doxa* på olika nivåer och i olika sammanhang. Så problemet är kanske inte så mycket att sanningen är föränderlig, som att *doxa* ofta uppfattas som dogm.

En retorisk kunskapsteori uppfattar alltså all kunskap, alla fakta och sanningar som *topoi* inneslutna i en eller annan *doxa*. Detta innebär att de kan fungera som utgångspunkter för en argumentation, det vill säga som något som inte ifrågasätts utan goda skäl, något man kan räkna med att de som man vänder sig till håller med om – kort sagt något oproblemiskt givet.

Men en sådan syn på kunskap är på intet vis unik för den retoriska kunskapsteorin – liknande ansatser finner man på flera håll inom den samtida vetenskaps- och kunskapsteorin, liksom inom vetenskapssociologin. Det som möjligen är unikt för den retoriska teorin är att den fokuserar hur fakta och sanningar kan användas och förväntas i syfte att upprätthålla eller kullkasta *doxa*, liksom dess sätt att på bevisens bekostnad betona argumentationens roll även i kunskapsteoretiska spörsmål. Acceptansen av sanningar och fakta vilar på goda argument, men aldrig på ovedersägliga bevis. Och det är också här som det retorisk-filosofiska angreppssättet blir som mest effektivt, tror jag. Genom att betona all kunskaps sociala karaktär, genom att inte upprätta en mur mellan faktafrågor och värdefrågor, genom att inte godta vetenskapernas eller filosofins anspråk på att uppfattas som intreslösa sanningsökare, kan den retoriska filosofin visa att det man trott vara epistemisk kunskap i själva verket alltid varit *doxa*.

Ty man får inte glömma att *doxa* är inte bara ett annat namn på *common sense* – inom vetenskaperna kallas *doxa* ibland paradigm, ibland diskurs och ibland helt enkelt sanning. Och liksom vävarna i sagan spinner vetenskapsmän, forskare, demagoger och politiker den väv av verklighet och lögn, sanningar, fiktioner och luftslott som tillsammans utgör en stor del av vår verklighet. Men den som liksom barnet menar sig skåda bortom denna väv och vill avslöja den nakna sanningen, förmår inget annat än att repa upp en gammal väv för att med dess trådar, dess inslag och varp väva en ny.

---

## Referenser

Perelman, Chaim (1970): *Traité de l'argumentation*, 2:a utg., Bryssel.  
 – (1979): *The new rhetoric*, London 1979.  
 – (1984): "The new rhetoric and the rhetoricians: remembrances and comments", *Quarterly journal of speech*, 70

Rosengren, Mats (1998): *Psychagogia – konsten att leda själar*, Stockholm/Stehag 1998.

---