

ETICĂ

CUM NE ÎNVAȚĂ SCHOPENHAUER SĂ AVEM ÎNTOTDEAUNA DREPTATE?

CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU
Universitatea „Al.I. Cuza” Iași

How does Schopenhauer teach to always be right? The starting point for the present analysis is the well-known work of Arthur Schopenhauer: *The Art of Being Right*. A reference to the sophists' dialectic and to the Aristotelian topic points out the strands of continuity, but also the clear distinctions between the explicative construction of the German philosopher and the two important moments of Greek dialectic. The text confronts the “stratagems” put forward by Schopenhauer in order to draw the outline of an “eristic dialectic”, with their current interpretations as argumentation sophisms. Thus, Schopenhauer's outline regarding the art of always being right reveals, at the same time, the virtues for which it should be valued, but also the limits which make it vulnerable so many times.

Keywords: dialectic; truth; opinion; sophism; eristic

1. NOI ȘI CEILALȚI: O RELAȚIE PLINĂ DE ANIMOZITĂȚI

Cunoscutul opuscul al lui Arthur Schopenhauer, *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, a fost, încă de la apariția sa, o sfidare a bunului simț logic: cine poate să pună la îndemâna omului un instrument care, odată asumat și mânuit cu iscusință, îl poate duce pe îndelete la a birui adversarul și a înclina balanța dreptății în favoarea sa? Mai mult, e bine știut faptul că unul dintre lucrurile cele mai dificile este să ai întotdeauna dreptate în controversele cu ceilalți! Ar trebui, deci, să găsim în lucrarea lui Schopenhauer un „îndreptar” care, urmat pas cu pas, să ne ajute să descoperim adevărul, singurul punct de sprijin solid pe care poate fi așezată dreptatea, astfel încât să o vadă și competitorii și să se convingă că ea ne aparține. Ne-am imagina astfel că, scriindu-și lucrarea, Schopenhauer avea în fața ochilor chipul iscoditor al lui Socrate în travaliul lui trudnic de a dezvălui discipolilor adevărul printr-un efort comun de inteliecție, lăsându-i astfel să înțeleagă cine are dreptate.

Dar nu, lucrurile nu se petrec astfel. Titlul cărții nu reflectă nici pe departe conținutul ei. Sau invers! A avea întotdeauna dreptate într-o confruntare cu ceilalți înseamnă, pentru Schopenhauer, a avea dreptate cu orice preț. Iar a avea dreptate cu orice preț înseamnă a o obține prin orice mijloace. Dacă se poate obține prin

intermediul adevărului, cu atât mai bine. Dar dacă nu, nu trebuie nici pe departe să disperăm! Există căi care, chiar dacă nu au nimic în comun cu adevărul, pot să-i facă pe ceilalți să creadă că avem dreptate. E un fel de aplicare anapoda a cunoscutului „sfat” machiavelic: scopul scuză mijloacele. Obține-l prin orice mijloace și nimeni nu te va învinui! Din păcate, aici scopul este unul de ordinul cunoașterii. Or, a scoate adevărul din ordinea cunoașterii este o îndrăzneală fără margini!

Constatăm, cu oarecare surprindere, că ceea ce încearcă Schopenhauer să ne învețe – se presupune deci că e ceva de maximă noutate – era asumat demult în istoria culturii universale. Iar cei care au practicat cu succes o astfel de artă cu mai bine de două mii de ani înaintea lui Schopenhauer purtau un nume ușor stigmatizat azi: *sofiștii*. Și ei voiau să aibă dreptate cu orice preț, și ei au făcut ca aparența să pară esență și esența aparență¹, și ei și-au camuflat sofisme într-un verbiș abscons în care vagul, echivocul, obscurul au facilitat cum nu se poate mai bine incapacitatea de a distinge între adevăr și eroare, între corectitudine și paralogism, între just și injust, între bine și rău. Au ridicat acest „exercițiu maladiv al inteligenței” – arta de a avea întotdeauna dreptate – pe culmi de neimaginat. Uneori cu o ălcă care a uimit pe interlocutori. Și nu întotdeauna această „virtuozitate dialectică”, despre care s-a vorbit destul, le-a adus stigmatul, reproșul sau dezaprobarea. Ba, dimpotrivă².

Deci, raporturile noastre cu ceilalți, mai ales când ținem la opiniile proprii și vrem să le impunem cu obstinație, nu sunt deloc amabile. Nu sunt pentru că fiecare vrea să facă la fel – să-și impună adică ideile proprii în dauna alor noastre – iar dreptatea, culmea, nu se poate plasa în două locuri diferite! De aici confruntarea, uneori de o duritate aproape de neînțeles chiar pe lucruri de o însemnătate minoră, dar în legătură cu care, nu-i așa, fiecare ține să aibă dreptate! Să ne pregătim, ne îndeamnă Schopenhauer, să învățăm să-i înșelăm – și pe prieteni și pe dușmani – dacă nu se dau la o parte din calea dreptății noastre.

¹ În dialogul *Phaidros* (267a–d), Platon face referire la capacitatea unora dintre sofiști de a acapara și seduce publicul. Despre Tisias și Gorgias afirmă că „prin forța cuvântului, ei fac ca lucrurile neînsemnate să apară importante, și iarăși, cele importante lipsite de însemnătate”. Iar despre Thrasymaque (cel care a pus să i se scrie pe mormânt că profesiunea sa este cunoașterea) spune că se impune în fața auditoriului „prin talentul de a stârni mânia celor mulți și deopotrivă, de a o potoli «cu vorbele-i vrăjite», cum îi plăcea chiar lui să spună” (Paton 1983, 473–474).

² În studiul deja clasic asupra sofiștilor, Guthrie are o secțiune specială dedicată „profesionalismului sofiștilor” (1971, 35–40). Subliniind atitudinea ambivalentă a atenienilor față de sofiști, autorul nu uită să amintească meritul lor ca profesori ai artei controversate, remarcând că Protagoras, unul dintre ei, avea două clase de elevi: una destinată tinerilor din familii avute care doreau să se formeze pentru a intra în politică, alta destinată acelor care voiau ei înșiși să se formeze ca sofiști (Guthrie 1971, 37–38). Pentru Gilbert Romeyer Dherbey, sofiștii sunt mai degrabă „gânditori itineranți” prin intermediul cărora ideile cele mai înaintate au circulat la Atena, dar și în celelalte cetăți grecești (Romeyer Dherbey 1989, 5). Jacqueline de Romilly opinează că sofiștii sunt „maestri ai artei de a gândi și a vorbi” (Romilly 1988, 17), iar James A. Herrick îi consideră drept excelenți profesori de retorică care au trasat conturul unei înfloritoare arte a controversatei (Herrick 2008, 34–35).

2. DE CE NU E BUN ARISTOTEL?

Schopenhauer constată că a mai existat cineva – și nu un oarecare – care a vrut să-i învețe pe indivizi să iasă învingători în confruntările cu ceilalți. Numele său: Aristotel. Într-adevăr, în *Topice*, Stagiritul vrea să rezolve problema *dialecticii*, după ce, în *Analitica primă*, o rezolvase pe cea a *analiticii*. Asumată drept „artă de a purta bine dezbaterile”, dialectica trebuia să pună la dispoziția celui interesat un fel de „reguli utile și clare” care, urmate îndeaproape, pot să asigure o ascendență argumentativă evidentă în fața interlocutorului. Punctul de plecare în identificarea acestor reguli îl constituie cele patru *predicabile*: definiția, genul, propriul și accidentalul. Orice controversă se poartă cu aceste instrumente, altceva nu avem la îndemână atunci când susținem sau respingem un punct de vedere. Așadar, aici trebuie să căutăm dacă voim să descoperim normele unui bun și eficient comportament discursiv, iar ceea ce vom găsi poartă, la Aristotel, numele de *locuri comune*. Teoria *locurilor comune ale predicabilelor* concretizează efortul Stagiritului de a găsi un instrument de lucru prin care să avem succes atunci când argumentăm în fața celorlalți³.

Teoria lui Aristotel are, după Schopenhauer, un adevărat „călcâi al lui Ahile”. Ea nu poate să te ajute să ai *întotdeauna* dreptate, ci numai uneori. Pentru Schopenhauer, acest lucru o face neputinciosă, dacă nu chiar deloc folositoare. De ce se întâmplă acesta? Aristotel consideră că locurile comune, în calitate de norme ale conduitei argumentative eficiente, pot să fie utile cu o sigură condiție: *să se sprijine pe adevăr*. Or, spune Schopenhauer, de câte ori nu întemeiem, în viața de zi cu zi, dreptatea în fața celorlalți pe elemente care, chiar dacă nu sunt falsități grosiere, sunt departe de a întreține o relație amicală cu adevărul? Dacă metodei i se ia această oportunitate de a se folosi de aparența adevărului ca de adevăr, atunci dreptatea nu mai e o chestiune de voință proprie și efort individual, ci un imperativ dincolo de ceea ce-i stă în putere individului. Imputația acesta este explicită la Schopenhauer:

„[e]l (Aristotel, n.n. C.S.) e conștient de diferența dintre adevărul obiectiv al unui enunț și valabilitatea acestuia sau măsura în care afirmația este aprobată de alții; doar că nu le diferențiază îndeajuns, încât dialecticii să-i revină exclusiv cea din urmă finalitate” (Schopenhauer 2015, 30).

Or, ne lasă să înțelegem Schopenhauer, controversa este o confruntare între indivizi „în carne și oase”, cum ar spune Husserl, adevărurile lor sunt adevăruri individualizate și personalizate, cu astfel de adevăruri fiecare vrea să-și înfrunte și chiar să-și doboare adversarul. De multe ori astfel de adevăruri personalizate sunt,

³ Despre dialectica aristotelică s-a scris mult. O prezentare recentă a problematicii expuse de Aristotel în *Topica*, alături de o analiză valorizatoare a contribuțiilor aristotelice la construcția dialecticii, în: Eddo Rigotti și Sara Goti, *Inference in Argumentation. A Topics-Based Approach to Arguments Schemes*, Springer, 2019, pp. 3–58.

în fapt, adevăruri aparente, adevăruri convenabile, jumătăți de adevăr, realități care ocolesc în bună măsură exigența aristotelică după care este construită teoria locurilor comune. Prea strâmtă pentru a satisface aspirația insului la a avea întotdeauna dreptate, teoria aceasta acoperă un ideal, dar mai puțin o realitate, poate e bună pentru disputele interminabile ale filosofilor, dar în niciun caz nu convine omului pasional când este pus în fața unei competiții argumentative.

Imperativul depășirii idealului aristotelic al succesului argumentativ fundat pe adevăr își are originea, spune Schopenhauer, în „ticăloșia înăscută a speciei umane”, care nu vrea sub niciun chip să recunoască că opinia celuilalt e mai justă (și mai bine susținută) în raport cu a sa, motiv pentru care ar trebui să renunțe la aceasta din urmă și să o accepte pe cea dintâi (Schopenhauer 2015, 25). E posibil ca ticăloșia și vanitatea, de care vorbește Schopenhauer, să contribuie semnificativ la această „încremenire în proiect” a individului și la incapacitatea lui de a ceda în fața evidenței. Dar nu e numai atât. A ceda în fața adversarului înseamnă a recunoaște și a *accepta situația de învins*, fiindcă, până la urmă, și controversa e o competiție. Situația de învins nu asigură, nici pe departe, *confortul psihologic* pe care *starea de bine* îl reclamă cu insistență pentru a se instala în intimitatea individului. Astfel, individul are toate motivele să se orienteze spre eristica dătătoare de speranță dincolo de adevăr. Și, după Schopenhauer, e lucrul cel mai firesc ce trebuie făcut!

3. UN MARIAJ IMPOSIBIL: ARISTOTEL ȘI SOFIȘTII

Schopenhauer nu are nimic împotriva metodei aristotelice de a asuma dreptatea în fața preopinientului pe baza adevărului. Dacă e posibil, atunci e calea cea mai indicată de a înainta pentru a atinge scopul argumentativ. Problema delicată e că nu e posibil decât arareori! Ce facem în celelalte situații? Răspunsul lui Schopenhauer e simplu și, de-acum, previzibil: o apucăm pe calea aparenței, a înșelătoriei. Din spiritul cărții lui Schopenhauer, înclinăm să credem că filosoful ar vrea să construiască o metodă în care să unească – pentru îndeplinirea unui scop – ceva ce, pentru cunoscători, nu poate fi unit: idealul adevărului (Aristotel) cu idealul aparenței (sofiști). Un astfel de mariaj din interes, crede Schopenhauer, ar putea trasa conturul unei imaginare „arte de a avea întotdeauna dreptate”, fiindcă cele două căi prin care ea se poate împlini sunt puse să lucreze împreună: putem să câștigăm dreptatea pe calea adevărului (cum ne învață Aristotel) sau pe calea aparenței (cum ne învață sofiștii), *tertium non datur!*

Problema e că, deși sunt unite prin scopul comun – acela de a ne ajuta să avem întotdeauna dreptate – cele două metode refuză cu încăpățănare să coopereze deoarece *mecanismele proprii prin care s-ar realiza acest scop sunt total diferite*. A înainta pe calea veridicității pentru a ajunge în situația fericită de a ține se de dreptate presupune *dezvăluirea, clarificarea și înțelegerea* relației complicate dintre ceea ce justifică și ceea ce este justificat. Într-o controversă cu ceilalți, individul

trebuie să întemeieze punctul său de vedere și – ceea ce de multe ori este poate mai important – să-l facă pe interlocutor să înțeleagă mecanismul acestei întemeieri prin dezvăluirea și clarificarea relației de dependență alethică dintre teme și punctul de vedere susținut. Dacă această clarificare nu se produce și interlocutorul rămâne în afara înțelegerii, efortul este zadarnic și aspirația la a avea dreptate rămâne încă o speranță neîmplinită.

Există cel puțin câteva exemple simptomatice de indivizi care au vrut să convingă pe ceilalți de dreptatea lor pe calea adevărului și care au făcut o adevărată obsesie din încercarea de a explica și clarifica punctul lor de vedere pentru a-i determina să le dea dreptate. Descartes explică celui dispus să se înhame la efortul trudnic al înțelegerii că dacă îndoiala este singurul adevăr de care nu ne putem îndoii, atunci acest adevăr este condiția suficientă pentru a-l întemeia pe următorul: că gândim. O face cu oarecare discreție în *Discurs asupra metodei* (1637), o reia, o amplifică și o precizează în *Meditații metafizice* (1641), o promovează cu toată acribia în *Răspunsurile la obiecțiile* care s-au formulat de către savanții timpului. Kant argumentează, în *Critica rațiunii pure*, un sistem propriu de gândire asupra cunoașterii. Constatând, din reacțiile negative la apariția cărții, că nimeni – sau aproape nimeni – nu l-a înțeles, Kant revine cu explicațiile și clarificările necesare pentru a ajuta publicul să înțeleagă, publicând în acest sens *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, o expunere prin metoda analitică – mai accesibilă înțelegerii comune – a problematicii din *Critică*. Revenind la lucruri mai prozaice, Cicero se căznește, în *Catilinara I*, să-i facă pe senatori să înțeleagă că a te întruni cu conspiratorii, a stabili zonele din Roma care trebuie incendiate, a împărți Italia în regiuni și a stabili pentru fiecare conducătorii, a pregăti asasinarea consulului constituie fapte care definesc conținutul noțiunii de conspirație, prin urmare, Catilina este un conspirator împotriva Republicii ce trebuie pedepsit.

A asuma calea aparenței adevărului pentru a ajunge să ți se dea dreptate presupune *a ascunde, a camufla* și a plasa în *obscuritate* aceeași relație între ceea ce justifică și ceea ce trebuie justificat. Numai astfel este posibil să-l aducem pe preopinent în situația de a nu mai putea distinge între ceea ce e adevărat și ceea ce e fals, între ceea ce este valid și ceea ce nu este. Nici aici nu ducem lipsă de exemple. Hitler voiește să ascundă adevărul (fiindcă îi este potrivnic), atunci când afirmă că Polonia este răspunzătoare de declanșarea celei de-a doua conflagrații mondiale, deoarece *argumentul său este unul fals*, chiar dacă încearcă mereu să-l cosmetizeze prin fapte și întâmplări mărunte, vrând să-i dea, astfel, aparența adevărului. Chamberlain se înșală amarnic când afirmă că, în urma acordului de la München, a adus englezilor o pace durabilă, deoarece argumentul său (cedările teritoriale care au potolit pretențiile lui Hitler) *este unul aparent* (nu există o legătură de condiționare vizibilă între cedări și pace!).

Surprinzător, poate, ceea ce pentru o opțiune este o virtute incontestabilă pentru cealaltă este un viciu de neacceptat. *Ascunderea, camuflarea și obscuritatea* sunt, pentru drumul aristotelic al asigurării dreptății pe calea adevărului, obstacole în calea succesului argumentativ și condiții dintre cele mai favorabile pentru a

cădea în eșec. Nu putem convinge interlocutorul că se înstăpânește în adevăr și că, prin aceasta, își asigură dreptatea de partea sa dacă îl plasăm în vaguitate, în echivocitate, în obscuritate în privința relației între ceea ce trebuie justificat și ceea ce justifică. *Explicarea, clarificarea și înțelegerea* sunt realități de care se împiedică în mod serios aceia care ar vrea să aibă dreptate urmând drumul aparenței și înșelătoriei. În acest caz, dacă interlocutorul te-a înțeles, atunci îți descoperă scopul viclean și te respinge de o manieră categorică.

4. CE ESTE ARTA DE A AVEA ÎNTOTDEAUNA DREPTATE?

Schopenhauer pare să lase deoparte calea aristotelică a adevărului în împărțirea dreptății. Ea se plasează în preaplina moralității cunoașterii și, pe deasupra, ne și duce, cu necesitate aproape, la destinația dorită – situația dezirabilă de a avea dreptate. Deci, cel care este în posesia elementelor ei (argumente adevărate și tehnici valide) poate s-o utilizeze cu încredere și folos. Cea de-a doua cale, cea a nefericiților sofști, este mai greu de stăpânit și practicat fiindcă ea reclamă și virtuozități dialectice ce depășesc media, dar și abilități în a manevra cu dibăcie bogăția de resurse ale limbii. Apoi, ea nu a fost studiată mai deaproape nici de oratorii iluștri și nici de dialecticienii versați.

Pornind de la supoziția că „orice om vrea, de regulă, să-și impună propria părere, chiar dacă pe moment aceasta i se pare falsă sau măcar îndoielnică” (Schopenhauer 2015, 27), Schopenhauer se angajează să-i dea o mână de ajutor, totdeauna binevenit, pentru a reuși să-și îndeplinească cu asupra de măsură scopul pentru care își mobilizează de atâtea ori voința. Omul n-ar fi bine să fie lăsat, crede filosoful, în propria „dialectică naturală”, situație destul de delicată în care fiecare acționează după cum îl taie capul și după cum îl ghidează resursele de cunoaștere, înaintând anapoda, cu poticneli la fiecare pas, rătăcind adesea și fiind nevoit s-o ia de la capăt! E locul în care hazardul rezolvă, cel mai adesea, situațiile delicate. Deficitul de „dialectică naturală”, prezent aproape la fiecare dintre indivizi, trebuie completat printr-un exercițiu de cunoaștere și învățare care să suplinească faptul că natura nu le-a dat cât ar fi trebuit!

Punctul de plecare în trasarea conturului acestei dialectici, gândite ca fundament al artei de a avea întotdeauna dreptate, este distincția între *adevărul obiectiv* (obiect de interes pentru logică) și *adevărul opinabil* (obiect de interes pentru dialectică). Dialectica nu are a se ocupa cu adevărul obiectiv, iar dacă o face, ea se află într-o gravă eroare din care trebuie să se extragă cât mai grabnic. A pătruns pe un teren care-i este străin și, pe deasupra, e și plin de riscuri. Adevărul obiectiv se impune prin *forța proprie*, generată de constrângerea rațională pe care o exercită normele elementare ale gândirii corecte. El nu depinde în niciun fel de voința, de aspirațiile sau de prioritățile subiective ale indivizilor și nu poate fi „rezolvat” printr-o controversă

cu unul sau mai mulți interlocutori. Putem să ne contrazicem în legătură cu valoarea de adevăr a enunțului: „Orice întreg este alcătuit din părți”? Desigur că nu, fiindcă enunțul este purtătorul unui adevăr obiectiv.

Dialectica se ocupă cu *adevărul ce poate fi edificat prin intermediul controverselor*, în care fiecare parte apără opiniile proprii și le atacă – cu speranța că le va desființa – pe cele ale adversarului. Schopenhauer o spune în mod explicit: „[dialectica] trebuie să se ocupe doar de modul în care ne putem apăra opiniile proprii și le infirmăm pe cele ale celuilalt” (Schopenhauer 2015, 40). Este un *adevăr consensual*, rezultat din lupta dură între adversarii care nu renunță ușor la adevărul lor și pe care-l apără fiecare ca o fiară încolțită! Așa cum spadasiul, spune filosoful, nu e interesat să afle care sunt motivele care au declanșat duelul, ci să caute punctele slabe ale adversarului și acolo să lovească năpraznic când i se ivește ocazia, la fel nici dialecticianul nu trebuie să se împiedice în mărunțișuri precum ideea de adevăr, ci trebuie să vorbească înflăcărat și pasional, astfel încât să pară că are dreptate și atunci când nu are. Cu atât arta și talentul lui sunt mai veritabile, cu cât reușește din plin și acolo unde nimeni nu s-ar aștepta! Nu așa procedează oare, de atâtea ori, avocatul? Este motivul pentru care Schopenhauer vede dialectica astfel concepută drept o „scrimă spirituală” (Schopenhauer 2015, 41), o iscusință de a învinge folosindu-te de toate tertipurile dacă situația o cere.

Scopul acestei „dialectici eristice”⁴, pe care Schopenhauer voiește să o impună ca metodă de lucru când vrem cu orice preț să aducem dreptatea de partea noastră, este acela de a facilita impunerea opiniilor indiferent dacă ele sunt adevărate sau nu, mai mult chiar, să le impunem atunci când nu sunt adevărate (Schopenhauer 2015, 42). În acest sens, identificarea a ceea ce filosoful numește „stratageme de rea-credință” (mai direct spus, strategii de inducere în eroare a adversarului) susține un dublu scop: pe de o parte, ea ne ajută să învățăm să le folosim pentru a înșela interlocutorii și a le impune opiniile noastre, pe de altă parte, ne ajută să descoperim astfel de tactici perverse la adversari atunci când ei voiesc să ne înșele și să-și impună opiniile în dauna alor noastre, înclinând balanța dreptății în favoarea lor. Nimic nu s-a făcut în privința acestei metode atât de folositoare și, constată Schopenhauer, totul trebuie luat de la zero.

Schopenhauer pornește în construcția sa explicativă de la „schița generală a unei dispute” pe care, de voie de nevoie, o asumă toți aceia care intră în tumultul de

⁴ Alăturarea celor doi termeni este surprinzătoare. Cel puțin din punctul de vedere al tradiției antice grecești, cele două domenii sunt destul de atent delimitate. Aristotel, în *Topice*, le distinge pe criteriul tipurilor de raționament pe care se sprijină fiecare. *Raționamentul dialectic* pleacă de la premise probabile. El este punct de întemeiere și obiect de investigație pentru *dialectică* în calitate de artă a controverselor. *Raționamentul eristic* asumă premise în aparență probabile, dar care nu sunt astfel în realitate. El este obiect de interes pentru *eristică*, care ar vrea să-l descopere și să-i anihileze efectul nociv în cunoaștere (Aristotel, *Topica*, I, 100a,b-101a; în: Aristotel, *Organon*, II, București, Editura Iri, 1998, pp. 299–300).

nestăpânit al controversei. Elementul central al unei dispute este *teza*, enunțul al cărui conținut este susținut de unii dintre preopinienți și respins de alții. Miza jocului polemic într-o dispută verbală între interlocutori este *infirmarea* (adică respingerea) tezei. Aceasta din urmă este respinsă de cineva în mod necesar: dacă o susținem noi, o respinge preopinentul, dacă o susține el, o respingem noi! Schopenhauer consideră că două metode „acoperă” întregul act al infirmării sau respingerii unei teze: *infirmarea directă* și *infirmarea indirectă* (Schopenhauer 2015, 45–47). Prima respinge teza *atacând temeiurile* propuse de preopinent pentru susținerea ei. O poate face în două moduri: fie arătând că argumentele care constituie temeiurile sunt *false*, fie arătând că ele sunt *aparente*. Primul mod își găsește justificarea în faptul că *falsul nu poate susține în mod necesar* caracterul adevărat al tezei („ex falso quodlibet” – „din fals rezultă orice”, adică și adevărul dar și falsul). Cel de-al doilea mod se întemeiază pe faptul că argumentul, fiind aparent, nu poate să se constituie într-o *condiție suficientă* a tezei (care ar fi consecința ei necesară), așa cum ar fi normal dacă argumentul ar fi real. *Infirmarea indirectă* se sprijină pe atacarea consecințelor ce decurg din faptul că teza este considerată adevărată. Și aici avem două moduri de a ne raporta la consecințe. Primul este de a arăta, prin deducții succesive, că *asumarea tezei ca adevărată duce la o contradicție*: ajungem la un enunț adevărat care e contrar tezei. Deci, teza este falsă. Metoda se numește *reductio ad absurdum* și o identificăm la Socrate în multe dintre dialogurile platoniciene. Schopenhauer o reține sub numele de *apagogă*, semn că îi prețuiește mult pe greci. Al doilea mod este de a arăta că teza, considerată adevărată, are cel puțin o consecință falsă. Asta ar însemna că și teza, în calitate de condiție, este falsă⁵.

În disputele pe care le au unii cu alții, oamenii se folosesc din plin de aceste *instrumente ale respingerii*, de cele mai multe ori spontan, fiindcă „dialectica naturală”, de care vorbește Schopenhauer, este o zestre pe care creatorul a dat-o tuturor, în proporții diferite firește, pentru a o folosi eficace în confruntările cu ceilalți. Dacă „reaua-credință” n-ar interveni, atunci întrebuițarea acestor instrumente ar urma cursul ei firesc și consecințele s-ar decide în urma raportului de forță al întemeierii, iar dreptatea ar reveni aceluia care o merită. Dar, ne avertizează Schopenhauer, „reaua-credință” este omniprezentă și, urmare a acestui fapt, indivizii se năpustesc asupra celorlalți cu toate puterile, distorsionând argumente, folosind inadecvat tehnici, asumând vinovat strategii captive, totul pentru a avea dreptate chiar și atunci când nu au!

⁵ Această modalitate ingenioasă de a respinge o teză pornind de la un singur exemplu care o contrazice are o reverberație interesantă în cercetările moderne de epistemologie și filosofie a științei. Este vorba de mult discutatul *principiu al falsificabilității* unei teorii științifice, pus în circulație de Karl Popper: este suficient ca unei teorii să i se descopere un singur caz practic al neconfirmării pentru ca ea să fie pusă în cauză, chiar respinsă (Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York: Routledge, 2002, pp. 17–20).

4. ARTA DE A ÎNȘELA: E DIFICIL?

Aici pare să-și facă loc utilitatea „stratagemelor” pe care Schopenhauer le pune la îndemâna acelor interesați să aibă întotdeauna dreptate într-o dispută cu terții. Scopul lor este, în același timp, unul *profilactic* (în cazul celor care le folosesc pentru a se apăra de atacurile falacioase ale adversarilor), dar și unul de-a dreptul *epidemic* (pentru aceia care le asumă cu scopul de a obține nemeritat victoria). Nu există o sistematizare după un criteriu care să aibă capacitatea de a face ordine. O înșiruire a lor după rolul pe care îl au în experiența practică reușită a disputelor și controverselor pare să fie cuvântul de ordine după care se așază aceste posibilități strategice care-l pot face pe interlocutor să fie de acord cu tine. Gândirea lui devine, astfel, captivă în hățișul de expresii, argumente sau tehnici ce amestecă voit ceea ce e real cu ceea ce e aparent sau fals, ceea ce e corect cu ceea ce e falacios, ceea ce e clar și distinct cu ceea ce e vag sau obscur.

Analiza stratagemelor pare să fie, la Schopenhauer, o *aplicație practică* a acestei „dialectici eristice” ce te ajută să ai dreptate și atunci (sau mai ales atunci) când, în realitate, nu ai! Unele dintre aceste stratageme sunt cunoscute și folosite de când lumea și, sub numele de sofisme, ele au atras atenția exegeților filosofi sau logicieni. Altele par mai atipice, parcă anume căutate pentru a lăsa impresia de noutate. Analiza câtorva dintre ele poate descrie o imagine cât de cât adecvată cu privire la posibilitățile practice ale acestei arte de a avea întotdeauna dreptate.

Să ne apropiem, de exemplu, de cea de-a doua dintre stratageme: *folosirea omonimelor*. Dacă vrei să induci în eroare pe adversar, atunci utilizează, pe cât îți stă în putință, *același cuvânt, dar cu sensuri diferite*: interlocutorul va cădea sigur în capcana de a lua un sens în locul altuia, de a se împotmoli în această „suprasaturație” de sensuri, și-ți va accepta teza ca adevărată. Originea înșelătoriei, în acest caz, se regăsește în *bogăția de sens* a expresiilor unei limbi. În cazul în care competența lingvistică a preopinentului este în suferință, atunci sarcina de a-l învinge devine din ce în ce mai facilă. Dar Arnold și Nicole, autorii cunoscutei „logici de la Port-Royal”, ne avertizează că în această capcană a sensurilor multiple pot cădea uneori și „oameni cu adevărat iscusiți” (Arnold și Nicole 1992, 242). Aristotel vede aici un *sofism al echivocației*, capabil să transfere gândirea receptorului dintr-un loc adecvat în altul total neconvenabil (Aristotel, *Respingerile sofistice*, 4, 165b–166a; în: Aristotel 1998, 553). Și cercetările moderne identifică în această stratagemă o intenție sofistică cu potențial distructiv. Acesta din urmă se poate amplifica semnificativ, consideră Lawrence H. Powers, dacă avem în vedere diversitatea formelor de echivocitate care pot susține un astfel de sofism și pe care o pot valorifica oportuniștii (Powers 1995, 287–301). Stratagama în cauză poate funcționa cu succes dacă găsește un teren propice de acțiune: un interlocutor cât mai ignorant! Dacă nu, cazna de a o folosi poate să nu merite efortul.

Stratagema a cincea ne amintește că, de multe ori, putem obține un succes aproape nesperat în fața interlocutorului prin utilizarea tehnicii *ad hominem*: recurgem la un argument fals sau aparent legat mai degrabă de persoana cu care intrăm în controversă și nu de ideea pe care o promovează. Această tactică valorifică din plin un adevăr comun: nu putem despărți în mod total persoana de ideile sale. Aristotel nu-l amintește ca sofism în *Respingerile sofistice*, dar exegeza modernă face din această strategie ilustrația perfectă a imoralității celui care argumentează astfel. Stratagema urmărește deci să descalifice o idee susținută prin descalificarea sau discreditarea celui care o susține (Bouquiaux et Leclercq 2009, 143–146). Disputele politice recurg aproape fără reținere la astfel de stratageme, motiv pentru care anumiți autori au sugerat că suntem, în acest caz, în fața unei „argumentări periferice” (Gauthier 1995, 167–185). Am subliniat cu alt prilej amplitudinea prezenței unei astfel de stratageme și multitudinea posibilităților ei de a se face utilă și eficace (Sălăvăstru 2011, 244–247; 2015, 26–45).

Nu e nicio noutate dacă ni se sugerează că am putea să impunem orice opinie celorlalți dacă recurgem la folosirea unei *petitio principii* (situația în care teza e conținută în argumentele care încearcă s-o justifice, creându-se doar iluzia că întemeiem ceva nou). Numai că ceea ce manualele de logică prezentau drept o gravă eroare de raționament, arta de a avea întotdeauna dreptate propune drept o rețetă garantată a succesului. Și, să recunoaștem, de multe ori este. Dar cine mai are răbdarea și timpul să dezvăluie celorlalți că teza: „Socrate este muritor” e conținută, de fapt, în argumentul ei de natură universală: „Toți oamenii sunt muritori”? Și, astfel, se creează aparența unei justificări fără cusur! Aristotel identifică sursa acestei stratageme în faptul „că nu se observă ceea ce este același și ceea ce este diferit” (*Respingerile sofistice*, 5, 167a; în: Aristotel 1998, 560).

Deloc surprinzătoare este prezența stratagemei privitoare la *invocarea autorității*. Se știe că, de multe ori, evocarea autorității se constituie într-un argument veritabil. El trebuie să îndeplinească anumite condiții (Woods și Walton 1992, 41–46). Dacă una sau alta dintre condiții nu este îndeplinită, atunci argumentul se transformă pe dată într-un sofism *ad verecundiam* (sofismul falsei autorități). Tactica aceasta prinde destul de bine și în multe situații ea are efect surprinzător de profitabil deoarece a distinge între o *autoritate reală* și o *autoritate aparentă* e o chestiune mult mai dificilă decât pare la prima vedere (Tindale 2007, 127–148). Ea reclamă o bună expertiză în domeniul în care se poartă disputa, ceea ce se întâlnește destul de rar. Aici intuiește și Schopenhauer a fi cheia reușitei: „cu cât adversarul are cunoștințe mai limitate și facultăți mai șubrede, cu atât va accepta valabilitatea mai multor autorități” (Schopenhauer 2015, 115).

Nu de puține ori, în disputele cu adversarul, individul constată că acesta din urmă, deși face eforturi vizibile, nu reușește să găsească argumente care să susțină în mod adecvat și vizibil teza pe care o proclamă ca adevărată. În această situație e convenabil – și aceasta e o înclinație naturală – să tragem concluzia că teza e respinsă cu destulă îndreptățire tocmai pentru faptul că n-a putut fi susținută.

Impresia aceasta e destul de bine înrădăcinată în opinia comună tocmai pentru faptul că *tertium non datur*: ori e susținută, ori e respinsă și dacă n-a fost susținută, atunci e respinsă. Suntem în fața sofismului *ad ignorantiam*, din care Schopenhauer face o stratagemă de câștig atunci când vrem să avem întotdeauna dreptate (XXXVII). Este o eroare aici și ea poate fi depistată de adversar numai dacă este în posesia unei bune *competențe argumentative*: nu au fost găsite argumente suficient de puternice acum, dar pot fi găsite altădată; nu au fost găsite argumentele de către adversarul în cauză, dar ar putea fi găsite de altul. Deci, tranșarea dreptății rămâne încă deschisă. Woods, Irvine și Walton consideră că sofismul în cauză este fundat pe regula nescrisă: „nu poți furniza o probă în favoarea tezei T, atunci aceasta este falsă” (Woods și Irvine și Walton 2004, 61). Moore și Parker consideră că stratagema poate funcționa și în sensul susținerii: nu a dovedit nimeni că teza e falsă, atunci ea poate fi declarată adevărată (Moore și Parker 2012, 225). De altfel, s-a subliniat dubla intenționalitate a acestei argumentări sofistice concretizată în *forma negativă* (în cazul respingerii) și *forma pozitivă* (în cazul susținerii) (Bowell și Kemp 2002, 134).

Cel puțin câteva dintre stratagemele propuse de Schopenhauer ar putea lesne alcătui o clasă de sine stătătoare sub numele de *stratageme ale ostilității*. Despre rolul ostilității în confruntările argumentative s-a vorbit (Jørgensen 1998, 431–443; Salavastru 2017, 337–350). Toate ar acționa sub deviza: irită-l cât mai mult și prin orice mijloc pe adversar și el va greși numaidecât! Se va pierde, își va pierde cumpătul, va ieși din starea de confort și, urmare a acestui fapt, va sfârși prin a fi de acord cu tine! Sau, în orice caz, nu te va contrazice până la capăt. Desigur că această strategie este de o onestitate îndoielnică, dar cine se mai împiedică de onestitate când vrea să câștige cu orice preț? A înfuria adversarul pentru a nu judeca corect (VIII), a schimba ordinea normală a argumentelor pentru a-l face pe adversar să „piardă” direcția argumentării (IX), a pune întrebări contrare pentru a-l deruta pe adversar în privința confirmării (X), a proclama teza ca adevărată în ciuda evidenței contrare (XIV), a folosi echivocul pentru a-l deruta pe adversar (XVII) sunt doar câteva exemple în acest sens. Dar ele pot fi amplificate: a-l întrerupe pe preopinent și a intercala alte teme pentru a-i distra atenția (XVIII), a insista asupra unui argument care-l deranjează pe adversar (XXVII), a introduce o diversiune în dispută când constați că pierzi (XXIX), a include argumentul adversarului într-o „categorie odioasă” (XXXII), a destabiliza interlocutorul printr-o „beție de cuvinte” și chiar de teme total lipsite de logică (XXXVI), a profera injurii și insulte la adresa interlocutorului net superior (XXXVIII) constituie, la fel, ipostaze ale utilizării ostilității pentru a extrage din ea cât mai mult profit opinabil.

În plus, o parte dintre stratagemele inventariate de filosoful german sunt *redundante*, în sensul unei înmulțiri inutile, deși se referă, cu mici aproximări, la aceeași procedură de lucru asupra preopinentului. De exemplu, stratagemele a cincea, a paisprezecea și a douăzeci și doua respiră împreună aerul comun al atacului la persoană specific sofismului *ad hominem*. În timp ce a șasea și a douăsprezecea gravitează în jurul argumentării circulare de tip *petitio principii*.

5. ESTE SCHOPENHAUER UN IMORAL?

Ne putem întreba, firește – lecturând disertația lui Schopenhauer – dacă nu suntem cumva în fața unui nou exemplu – n-ar fi ultimul desigur – de „șarlatanie”, de neacceptat din partea unuia dintre gânditorii care n-au trecut chiar neobservați în istoria filosofiei universale. Și dacă nu cumva încercarea filosofului n-ar trebui taxată ca atare, fiind de o crasă imoralitate cel puțin pentru aceia care ar vrea ca dreptatea lor, atâta câtă este, să se bazeze pe adevăr. O serie de afirmații ce încorporează în ele un potențial imens de scandal în legătură cu rolul și mecanismele acestei arte de a avea întotdeauna dreptate sunt de-a dreptul șocante și te obligă aproape să ieși în discuție onestitatea filosofului. A afirma că „[i]nteresul pentru adevăr [...] cedează acum cu totul în fața vanității: ceea ce e adevărat trebuie să pară fals, iar ceea ce e fals trebuie să pară adevărat” sau că „[a] te lăsa târât în confuzie sau contrazis printr-un șir aparent de argumente valabile, când știi că, de fapt, ai dreptate, sau a-i contrazice pe alții știind că nu ai dreptate – aceasta se întâmplă deseori, iar cine iese victorios dintr-o ceartă nu s-a bazat, foarte adesea, decât pe viclenia și abilitatea cu care și-a apărat considerațiile, și doar rareori și pe corectitudinea puterii de judecată cu care și-a formulat enunțul” înseamnă a sfida bunul simț logic în materie de cunoaștere și adevăr.

Totuși, încercarea lui Schopenhauer are un *fundament de adevăr* recunoscut explicit de filosof: distanța, uneori enormă, între „conținutul de adevăr al unui enunț” (ceea ce Schopenhauer numește „adevăr obiectiv”) și „valabilitatea acestuia în ochii părților” (ceea ce am putea numi „adevăr subiectiv”). Orice ins care e în posesia unui adevăr are înclinația naturală nu de a-l ține pentru sine, ci de a-l dezvălui și a-l impune celorlalți. Dacă adevărul obiectiv s-ar impune cu necesitate tuturor, interesul pentru adevărul celorlalți la el ar fi inutil. Din păcate, lucrurile nu stau nici pe departe astfel. Trebuie să ne luptăm să-l impunem, uneori cu toată pasiunea, chiar dacă el, în realitate, e astfel. Faptul că omul a aselenizat este un adevăr obiectiv. Dar sunt atâtea care mai cred și azi că nu e adevărat și că totul este o invenție propagandistică a americanilor! Teoria relativității exprimă un adevăr în afara oricărei dubitabilități, dar cât efort comun s-a depus pentru ca ea să fie explicată, înțeleasă și acceptată de ceilalți. Uneori chiar de specialiști recunoscuți! Prin urmare, a impune adevărul obiectiv în „ochii părților” este un imperativ categoric al cunoașterii. Dacă nu o putem face, din motive diverse, pe calea onestității științifice, atunci, crede Schopenhauer, trebuie să recurgem fără rezerve la calea înșelătoriei dacă ea ne poate ajuta în acest sens. Că uneori mai și greșim în acest travaliu, impunând celorlalți ca adevăr ceea ce nu este de fapt, aceasta e o chesione de detaliu! Schopenhauer judecă aici în spirit kantian. Dacă nu putem cunoaște *lucrul în sine*, renunțăm la cunoaștere? Nu, desigur. Ne folosim pe de-a-ntregul de cunoașterea *fenomenului*, chiar dacă el e o aproximare a primului. Nu e același lucru, dar ne ajută enorm în ceea ce știm și în ceea ce facem.

Ca să îndeplinim rolul de avocat al diavolului până la capăt, mai trebuie să adăugăm ceva care-l atrage pe Schopenhauer ca un magnet spre această extensie nelimitată a mijloacelor de acțiune permise pentru a avea întotdeauna dreptate: există domenii, și nu puține, unde nu se lucrează cu *adevărul obiectiv*. Prin urmare, dacă, pentru astfel de domenii, singurul adevăr de care ne putem sluji este cel subiectiv – cel al nostru adică –, atunci ar trebui să facem totul pentru a-l impune celorlalți, chiar și lucruri imorale. Fiindcă n-ar exista altcineva care să vină cu un adevăr care ar avea un fundament mai puternic: fiecare intră în luptă cu adevărul lui. Iată ce afirmă Nae Ionescu despre spinoasa problemă a *adevărului filosofic*:

„...în filozofie sunt atâtea sisteme câți oameni sunt. De ce spune fiecare că numai el a descoperit adevărul? Fiindcă fiecare om consideră că adevărul nu poate fi decât pentru el. [...]. ...în materie de filozofie fiecare filosof *nu judecă decât cu experiența lui*, și experiența filosofică e unică pentru fiecare om. [...]. Când un filosof a ajuns la o formulă, el rămâne așa pentru totdeauna. Dacă astăzi l-am scula din morți pe Kant, cu siguranță că ar spune aceleași lucruri. Ar zice: «Tot eu am avut dreptate», și ar putea să-și apere sistemul împotriva oricui l-ar ataca” (Ionescu 1993, 34).

Acesta e motivul – sau unul dintre motivele – pentru care filosofia și istoria ei sunt considerate un *bellum omni contra omnes!* Dar nu e singurul domeniu în această situație. Politica i se alătură:

„În dezbateri suntem în fața unei competiții dominante. Fiecare vine cu concluzia sa, știe unde vrea să ajungă și se forțează cu obstinație să își atingă scopul, presat de nevoile și dorințele proprii. Nu caută un adevăr, ci îl posedă. Adevărul său este *adevărul*. Ceea ce contează pentru el este suspendarea opoziției nu prin acord, ci prin predarea sau chiar distrugerea ei” (Béllanger 1970, 27–28).

Dacă în filosofie e un „război al tuturor contra tuturor”, în confruntarea politică e un adevărat măcel în care se creează impresia că nimeni nu mai ține cont de nimic pentru a atrage dreptatea de partea sa!

În fine – dar nu în ultimul rând –, trecerea aceasta a lui Schopenhauer dincolo de o morală sănătoasă în obținerea dreptății primește un impuls nesperat din partea a ceea ce am putea numi *omul îndărătnic*. Indiferent ce epitet folosește pentru a-l incrimina („țicăloșie”, „vanitate”, „limbuție”, „rea-credință”), intenția lui Schopenhauer este aceea de a arăta că originea răului în obținerea dreptății pe calea adevărului se cuibărește în acest viciu ascuns dar pervers: îndărătnicia. Există oameni care, precum catării, nu vor să meargă înainte! Ar trebui, deci, să-i obligăm. Dar obligația este, în raport cu demnitatea ființei umane, un atentat la libertate, lucru inadmisibil pentru mulți. Și atunci, ce-i de făcut? Să apelăm la trucuri pentru a-i înșela, pe care filosoful le numește stratageme. De altfel, Schopenhauer este convins de dificultățile, uneori

enorme, ce stau în calea acțiunii asupra celuilalt prin intermediul intelectului: „decât să acționezi asupra intelectului prin raționamente, mai bine acționezi motivând voința adversarului” pentru că, spune el în continuare, „o uncie de voință atârână mai greu la cântar decât un chintal de chibzuire și de convingere” (Schopenhauer 2015, 131). Îndărătnicia omului se vede peste tot: în copilul care nu vrea să țină cont în niciun chip de adevărul că a-și face temele e un mare bine pentru el, în lucrătorul care nu vrea în ruptul capului să respecte întocmai programul, în politicianul care ar vrea să rămână la guvernare și când pierde alegerile. Pentru toți aceștia trebuie să se intervină pe alte căi, dincolo de raționalitate, pentru a-i face să recunoască dreptatea și să acționeze în conformitate cu ea. E o încercare sisifică de „îmblânzire a scorpiei”, în care Petruchio reușește până la urmă să facă din Catarina, femeia îndărătnică, insuportabilă aproape, o ființă normală, chiar cu o anumită empatie pentru ceilalți, dar cu cât efort, cu câtă stăruință și cu câtă imaginație! Și, mai ales, câtă răbdare trebuie să ai!

6. SCURTE CONSIDERAȚII FINALE

Nu pledăm, desigur, pentru universalizarea unei metode în care putem să facem orice pentru a avea întotdeauna dreptate, dar nici nu putem să ne facem că nu vedem că, uneori, altfel nu se poate. Mulți s-au căznit să găsească cele mai adecvate și ingenioase instrumente pentru a reuși să se impună grație unei întemeieri fără cusur, capabilă să miște spre adevăr și sufletele cele mai insensibile. Întreaga pleiadă de împătimiți ai logicii – de la Aristotel până în zilele noastre – ilustrează această direcție și această preocupare de a gândi corect și a acționa practic în spiritul unei asemenea gândiri. Schopenhauer a riscat să nu meargă pe drumurile bătătorite, schițând o teorie care să acopere mijloacele de influență asupra celorlalți care ies din sfera raționalității intelective. E interesant de semnalat că teoria lui Schopenhauer se regăsește în practică la fiecare pas, de multe ori fără să-i fie însușite preceptele, pe când, pentru corectitudine și adevăr, se depun eforturi colosale de învățare și, cu toate astea, individul greșește de multe ori!

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- ARISTOTEL (1998), *Organon*, II, București: Editura Iri.
- ARNOLD, Antoine și NICOLE, Pierre (1992), *La logique ou l'art de penser*. Paris: Gallimard.
- BÉLLANGER, Jean (1970), *Technique et pratique de l'argumentation. Comment discuter, convaincre, réfuter, persuader*, Paris: Dunod.
- BOUQUIAUX, Laurence et LECLERCQ, Bruno (2009), *Logique formelle et argumentation*, Bruxelles: Éditions De Boeck Université.
- BOWELL, Tracy și KEMP, Gary (2002), *Critical Thinking: A Concise Guide*, London and New York: Routledge.

- GAUTHIER, Gilles (1995), L'argumentation périphérique dans la communication politique, Dans: *Argumentation et rhétorique* (II), Hermès 16, Paris: CNRS Éditions.
- GUTHRIE, W.K.C (1971), *The Sophists*. Cambridge...: Cambridge University Press.
- HERRICK, James A (2008), *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Allyn & Bacon.
- IONESCU, Nae (1993), *Curs de logică*, București: Editura Humanitas.
- JØRGENSEN, Charlotte (1998), Public Debate – An Act of Hostility? *Argumentation*, Volume 12, No. 4, Dordrecht / The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- MOORE, Brooke Noel și PARKER, Richard (2012), *Critical Thinking*, New York: McGraw-Hill.
- PLATON (1983), *Phaidros*, In: Platon, *Opere*, IV, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- POPPER, Karl (2002), *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York: Routledge.
- POWERS, Lawrence H (1995), Equivocation, In: HANSEN, Hans V and PINTO, Robert C. (eds.) (1995), *Fallacies. Classical and Contemporary Readings*, The Pennsylvania State University Press, 287–301.
- RIGOTTI, Eddo și GOTI, Sara (2019), *Inference in Argumentation. A Topics-Based Approach to Arguments Schemes*, Springer.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert (1989), *Les sophistes*, Paris: PUF.
- ROMILLY, Jacqueline de (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris: Éditions de Fallois.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2015), *Arta de a avea întotdeauna dreptate*, Text stabilit, traducere din limba germană, prefață și note de Gabriel H. Decuble, București: Editura Art.
- SALAVASTRU, Constantin (2011), *Argumentation et débats publics*, Paris: PUF.
- SALAVASTRU, Constantin (2015), Essai sur une stratégie d'argumentation dans le discours public: *ad hominem*. *Argumentum. Journal of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric*, 13(2). 26–45.
- SALAVASTRU, Constantin (2017), Argumentation et hostilité. *Revue Roumaine de Philosophie*. 61 (2). 337–350.
- TINDALE, Christopher W (2007), *Fallacies and Argument Appraisal*, Cambridge...: Cambridge University Press.
- WOODS, John și WALTON, Douglas (1992), *Critique de l'argumentation. Logiques des sophismes ordinaires*, Paris: Éditions Kimé.
- WOODS, John și IRVINE, Andrew și WALTON, Douglas (2004), *Argument: Critical Thinking, Logic and the Fallacies*, Toronto: Pearson/Prentice Hall.

