

Retoriek tegen wil en dank

Een denkoefening bij dood/revival van de retoriek *

door

P. THOEN

Dat retoriek sinds enkele decennia weer volop in de belangstelling komt, zal niemand ontkennen. Toch stelt zich hierbij de vraag naar de aard en het gehalte van dit revival. Wat houdt die „herhaling” in van een verschijnsel dat nog niet zo lang geleden „dood” verklaard werd? Over deze vraag zou hier een denkoefening opgezet worden.

Als uitgangspunt dient — en dat niet willekeurig maar met welbepaalde bedoelingen, zoals verder zal blijken — het probleem van de definitie van de retoriek. Een definitie veronderstelt dat een bepaald gebied in ons besef en weten tot een vorm van ondubbelzinnige klaarheid gebracht wordt en scherp afgescheiden wordt van wat buiten het bereik van die begrenzing valt. Nu is het verre van evident dat zo iets in verband met de retoriek kan. En de reden van die onmogelijkheid ligt niet zozeer in de complexiteit van het gegeven als wel in zijn aard zelf. Immers, is niet „alles” retoriek, zoals men soms zegt? Werkt niet in heel het onoverzichtelijke veld van onze ervaring een niet te beheersen pluriformiteit van tegelijk machtige én futiele taaleffecten? Hiermee is een voorlopige beschrijving van de retoriek gegeven, samen met de verwijten die haar traditioneel toegestuurd worden. Maar tegelijk riskeert deze vaststelling van meet af aan onze onderneming te kelderen. Valt retoriek wel te denken? Of is niet elk denken, in zoverre het niet zonder de taal gebeurt, retoriek, zodat een objectieve definitie uitgesloten is? Laten we er ons vooralsnog uitpraten door de aanhaling chiastisch te vervolledigen: alles is misschien retoriek, maar retoriek is niet alles¹.

Een vergelijkbaar definiëringsprobleem biedt de bondgenote en rivale van de retoriek, de filosofie. Ook hier kan men bijvoorbeeld stel-

* De titel en een aantal ideeën van deze bijdrage zijn overgenomen uit een voordracht die wij mochten houden in het kader van een navormingsinitiatief over retoriek, georganiseerd door het Eekhoutcentrum (Brugge-Kortrijk), waaraan ook Inspecteur Paul Elsen en Drs. Geert Ver-
vaecke, assistent KUL, meewerkten.

1. Zo zag reeds Aristoteles de retoriek in zijn formele definitie als „het vermogen om in verband met om het even welk onderwerp de mogelijke overredingsmiddelen te ontdekken” (*Rhetorica* I, 2, 1: 1355b). De vraag blijft evenwel hoe de relatie tussen de verschillende formele aspecten van de taalpraxis moet opgevat worden.

len dat iedereen filosoof is of dat in elk denken tenminste impliciet een filosofisch aspect aanwezig is. Dat is dan ook weer in die mate het geval dat iedere poging om de filosofie eens en voorgoed te omschrijven mislukt en dat er zoveel filosofieën zijn als filosofen. Dit probleem komt in elke inleiding tot de wijsbegeerte ter sprake. En sommigen zoeken een uitweg in het beschrijven van een zekere continuïteit die zou te vinden zijn in hetgeen de filosofie doorheen haar geschiedenis over haar eigen project gedacht en gezegd heeft.

Nu sluit een dergelijke denkweg goed aan bij het uitgesproken reflexieve karakter van de filosofie zelf. Vanuit haar reflexieve aard is ze constant aanwezig bij haar eigen opzet. Na-denkend poogt ze de ervaring en het denken op een of andere manier over te doen, te verzamelen en te bevragen en laat daarbij ook nooit de relatie met zichzelf los. Maar kan men zeggen dat de retoriek in dezelfde mate een verhouding tot zichzelf heeft? De retorische praxis is blijkbaar wilder en blinder. En dit stelt vragen niet enkel naar de retoriek zelf maar ook naar de zopas opgeroepen poging van de filosofie om zichzelf doorheen de tijd en als tijd te bepalen.

Er blijkt aan die poging iets dubbelzinnigs te zijn. Enerzijds wordt door de tijdelijkheid toe te laten en zelfs een centrale rol toe te kennen een zekere totalitaire greep van de filosofie definitief teniet gedaan — letterlijk in verband gebracht met het niets — maar anderzijds wordt in de relatie van de filosofie tot zichzelf nog veel van de eenheidsdroom gered. Als we dezelfde weg gaan in verband met de retoriek, zal het eerste, namelijk het beseffen van de tijdelijkheid en de historiciteit ervan, niet moeilijk vallen, maar het tweede, de relatie tot zichzelf, zal niet lukken, tenzij we de retoriek, als feitelijk complement van de filosofie, vanuit de filosofie denken.

De retoriek staat binnen het opzet om tot een definitie te komen zwak tegenover de filosofie. En van die zwakheid zou de filosofie graag gebruik (misbruik?) maken om de retoriek in te palmen. Dit heeft ze in feite ook gedaan. Denken we maar aan Plato die in zijn *Phaedrus* Socrates een filosofische retoriek laat voorstellen. Maar die zwakheid van de retoriek is tegelijk haar sterkte. Want als de filosofie de kans grijpt de retoriek te bepalen is dat voor haar een vergiftigd geschenk. Bij de minste poging daartoe moet ze onvermijdelijk haar eigen talig karakter onder ogen zien. Naast de tijd moet ze dus ook de taal toelaten op haar weg en als haar weg. En is er dan nog wel een weg, een traject dat een zekere continuïteit en doelgerichtheid vertoont? Loopt ze dan niet verloren in de taal als in een vreemd gebied? Want de taal laat zich niet zonder meer binden door de reflexie maar speelt er een spel mee. Ze is *alèthès* en *pseudès* zoals de Muzen tot de dichter Hesiodus zeggen in het eerste stuk reflexieve tekst van onze westerse traditie, dat tegelijk, wel niet toevallig, een

bezinning op de taal is, namelijk de proloog van zijn *Theogonie*. De taal is de weg van de waarheid die als bondgenote Themis heeft, de bescheidene, de figuur van de vaste, zich rustig voortzettende orde binnen de bakens van strenge differenties. Maar ze is ook het strijdpark van het beweeglijke en onbekende, van de onuitgegeven situaties, van het geweld en de onzekerheid die aan de orde voorafgaan en nooit definitief bedwongen zijn, waar Mêtis optreedt, de schrandtheid².

We staan dus voor een dilemma: een spreken over de taal dat helderheid en inzicht nastreeft, moet over de taal zelf als onberekenbare praxis heenspringen en die op een veilige afstand houden. Dit spreken is dus genoopt tot het vergeten, in dienst van wát het zegt, dát het zelf spreekt. Want indien het dat niet vergat, indien het in de intentionele sprong ook aandacht opbracht voor het springen zelf, zou het nooit aankomen in de helderheid en het begrip waar het zich heen begeeft. De andere kant van het dilemma is uiteraard dat retoriek als vorm van taalpraxis zich juist bevindt in die sprong, in die als zodanig nooit helemaal te reduceren beweging van de taal, in de taal die ons draagt en die iets doet, terwijl wij denken — en ook niet anders kunnen dan denken — dat we de taal ter beschikking hebben en gebruiken in dienst van de waarheid en de werkelijkheid waarin we ook onszelf terugvinden.

Aldus verschijnt in het hart van de taalpraxis een scheiding, een alteriteit die uiteindelijk niet te overbruggen valt. Reflecteren over de retoriek betekent dus onvermijdelijk ook op de grenzen van de reflexie botsen. We worden gedreven door de verwachting al sprekend over de taal heen te springen en aan te komen in een gebied waar de werkelijkheid ons in haar evidentie toelacht. Maar de ervaring met de taalpraxis brengt ons tegelijk in de onbeslistheid omtrent die werkelijkheid. Het blijkt immers niet zonder meer zo te zijn dat we de dingen zeggen zoals ze zijn — waarbij het zeggen zelf zou mogen verwaarloosd worden —; minstens evenzeer blijkt te gelden dat de dingen zijn zoals ze in het zeggen verschijnen. En in dat geval kan de taal niet zonder meer achtergelaten worden in de beweging van de sprong die ons brengt tot bij het doel, maar bezet ze zelf het midden van het gebeuren.

Zitten we dan vast in dat dilemma? Zijn we hier uitgepraat? In een zekere zin wel. Het rationalistisch en idealistisch ongeduld dat zozeer ons cultuurklimaat kenmerkt, kan met een dergelijke paradox

2. Hesiodus, *Theogonie* 1-115. In de proloog zelf verschijnt *Themis aidoiè* in v. 16 naast de onmiskenbare Mêtis-figuur *Aphroditè helikoblepharos*. Verder worden Mêtis, de beweeglijkheid van het water, en Themis, de vastheid van de aarde, — twee orakelfiguren — de eerste twee echtgenotes van Zeus (vv. 886 sqq., 901 sqq.).

weinig aanvangen en is gauw geneigd die te verwerpen³. Maar anderzijds gaan denken en spreken hun gang in de tijd en vormen ze stijlen, tradities en culturen die in algemene regel niet heen springen over de vreemdheid van tijd, taal en alteriteit maar er zich geduldig mee confronteren. Met dat waagstuk heeft uiteraard ook onze cultuur te maken, zij het dan op de eerder uitzonderlijke manier dat ze geneigd is het te verwerpen. Wij leven immers in de situatie van een verhaal dat zegt dat er geen verhaal is maar een definitief aangekomen zijn bij de werkelijkheid. Wij stellen ons voor dat wij ons niets voorstellen maar weten en realiseren, terzake en doelbewust.

De zogezegde dood van de retoriek sinds de vorige eeuw heeft heel intens met die toestand te maken, met een bestaan dat zich voorstelt en zegt voorbij voorstelling en taal aangekomen te zijn. De afwijzing van de retoriek is dan ook unaniem geweest.

In het probleem van de definitie weerspiegelt zich heel geconcentreerd de geschiedenis van de relatie tussen de filosofie en de retoriek vanaf de vrees van Plato voor de onberekenbaarheid en het geweld van het retorisch woord tot de volledige ontmanteling van de onder-tussen tot een beperkt gebied binnen de *elocutio* herleide retoriek in de vorige eeuw⁴. En wat dit eindpunt in de 19de eeuw betreft, valt op dat het verdwijnen van de retoriek geëist wordt door radikaal tegengestelde tendensen in de cultuur. Voor wie de waarheid zoekt in de objectiviteit, in de vaste en voorspelbare orde en structuur van de dingen, is de taal gauw te wild en overbodig. Ze zou moeten omgevormd worden tot een supergeleidend medium dank zij éénduidige helderheid en maximale communicateerbaarheid. Wie de waarheid wil vinden in de vrijheid en de originaliteit van het subject, herhaalt het zinnetje van Multatuli: „Ziedaar nagenoeg Havelaar”. De taal schiet te kort om de onovertroffen rijkdom van het „ik” als bron van ervaring, waardering en waarheid uit te spreken. En dat geldt temeer als het gaat om een in de retorische en poëtische traditie genormeerde taal. De taal is dus tegelijk te veel en te weinig voor die weliswaar te-

3. Herman Parret formuleert het gevat waar hij stelt dat alle empirische wetenschappen en vooral de „humane” wetenschappen *discursieve praxeis* zijn. „Dit is een heiligschennende uitspraak voor de klassieke manier om de wetenschap te beschouwen! Quasi alle wetenschapsfilosofieën zijn doordrongen van de idee dat wetenschap in de eerste plaats te maken heeft met de werkelijkheid, en over deze werkelijkheid „waarheid” spreekt; waarheid is dan de correspondentie tussen een theoretische uitdrukking en een deel (een entiteit, een staat van zaken, een gebeurtenis) van de werkelijkheid. Dat een theorie zelf taal of discours is, en zodoende getuigt van immanente opaciteit, dat een theorie als taalpraktijk niet op een ideale wijze de pre-theoretische objectiviteit weerspiegelt maar een eigen consistentie heeft die de vorming van theorieën en dus van het empirisch onderzoek zal richten, wordt niet goedwillig door de wetenschapsfilosoof en door de wetenschapsmens zelf aanvaard”. Herman PARRET, *Filosofie en taalwetenschap (Terreinverkenningen in de filosofie 7)*. Assen, 1979, p. 102.

4. Cfr. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*. Paris, 1975, pp. 13-18.

gengestelde houdingen maar die allebei vertrekken van het poneren van een oorspronkelijke werkelijkheid welke juist door de taal zou verduisterd worden. Voor de enen een objectief-noodzakelijke werkelijkheid, voor de anderen een subjectief-vrije wereld.

De toestand van de „twee culturen”⁵, de wetenschappelijke en de literaire, zou vanuit deze redenering kunnen gezien worden als het monsterverbond van twee extremen rond het graf van de taal. Hetgeen hen scheidt is ook wat hen verbindt, namelijk de angst voor de uitdaging van de taalpraxis en het aanbidden van de verblindende idealen als evidentie, noodzaak, oorspronkelijkheid, natuur. Of nog anders beschouwd: de taal als praxis, als fundamenteel menselijk handelen en als element waarbinnen menszijn, cultuur en gemeenschap gebeuren, is in onze cultuur marginaal geworden⁶.

Hoe moeten we nu verder? Het probleem is duidelijk dat van de identiteit. Een identificerende definitie lukt niet, omdat een poging daartoe uiteindelijk aanbots tegen het dilemma dat de scheur van de taal aan het licht laat komen. We moeten dus de identiteit verlaten en ons toevertrouwen aan het risico van de herhaling. Aristoteles wijst er in zijn *Poëtica* op dat de mens meer dan elk ander levend wezen geschikt is voor de *mimēsis* en van haar zijn eerste kennis haalt en een eindje verder voegt hij er aan toe dat het gevoel voor harmonie en ritme daarbij aansluit⁷.

Die aristotelische *mimēsis* zouden we durven opvatten als een wat verbleekte en gedesacraliseerde opvolgster van de *mnēmosunē* bij Hesiodus. De werkelijkheid, die in de eerste plaats een menselijke werkelijkheid is, houdt maar stand als ze door de mimesis in een herhalend verhaal bewerkt wordt. Tegen een cultuur in die verhalen mis kent, moeten we er moedwillig één reconstrueren om de herinnering op te roepen. En het moet bovendien een verhaal of een scène zijn die over taal en verhaal zelf gaan. Het zou dus iets moeten worden als Plato's mythe van de grot, een verhaal over het verhaal, opgebouwd op een moment dat, toen ook reeds, de verhalen in crisis verkeerden.

Deze beslissing vraagt nog even om toelichting. Dat in spreken en schrijven de taal zelf als blinde vlek fungeert, is, zoals boven reeds

5. Naar de bekende Lecture van C.P. SNOW, *The Two Cultures* (1959).

6. „Marges” zijn ook heel essentieel, zoals blijkt uit het werk van Jacques DERRIDA en van joods geïnspireerde auteurs!

7. Aristoteles' omschrijving van de oorsprong van de *poiēsis* in zijn *Poëtica* 4 (1448b4-24).

betoogd, nooit helemaal te vermijden. Zonder die vreemdheid zou de taal niets zeggen. Heel de vraag is echter hoe men tegen dat niet te overheersten begin aankijkt. Onze cultuur verwerkt het probleem door het te verwerpen of het in een dialectische beweging te neutraliseren. Ons polair denken stuurt aan op beslissingen door het tegenovergestelde in de polariteit te ontkennen of, wat op hetzelfde neer komt, te recupereren. Een niet verwerkte contradictie betekent voor ons een ondraaglijk schandaal. Welnu, zulk een contradictie is de taal. Ze toont de werkelijkheid door zichzelf te verbergen. En waar ze zichzelf toont, wordt de werkelijkheid hoogst problematisch. Die twee bewegingen kunnen niet samen gedacht worden. Vandaar dat in ons besef één van de twee zich gemakkelijk verabsoluteert. Zo zuigt de schijn van evidentie, identiteit, originaliteit... de taal weg. Maar toch is de taal er, onzichtbaar, futiel en juist dan totalitair. Ze fascineert door zichzelf te ontkennen, zoals de spreker die zijn gehoor overtuigt door te beweren dat hij het eigenlijk allemaal niet moest zeggen, omdat iedereen het uit zichzelf reeds begreep. Op die manier fungeert het ontkennen van het verhaal als het meest beklemmende verhaal. Hier is het weigeren van een scène hetzelfde als het zich vastkluisteren aan de scène⁸. Ontsnappen aan die klem kan maar, wanneer de taal opnieuw, in een mimesis, op het voorplan komt en de polariteiten open trekt door ze als het ware te dramatiseren.

Een aantal inspirerende auteurs, veelal onorthodoxe denkers (cf. de voetnoten), pogen opnieuw het verhaal te vertellen of de scène als scène te laten verschijnen. Geïnspireerd door hun werk zouden we een summier schets van een herhalende voorstelling wagen, waarin onder meer de retoriek haar plaats kan vinden.

Algemeen neemt men aan dat de retoriek zich ontwikkeld heeft samen met de evolutie naar democratie in de Griekse polis. Maar in dezelfde context verschijnen ook de filosofie en de tragedie. We moeten ons die context dus voorstellen *-ide*, *hora* zegt Plato in de grotmythe. Dit betekent dat tot onze zelfvoorstelling moet horen de poging ons in te denken hoe de Grieken zichzelf op dat intense moment van hun en onze geschiedenis voorgesteld hebben. In onze mimesis speelt de mimesis van de Grieken een eersterangsrol.

De weg van de mimesis betreden betekent cultuur opvatten als de zelfvoorstelling van een gemeenschap die haar als gemeenschap constitueert en onder meer in haar opvoedingsmodel geëxpliciteerd

8. Aan retoriek wordt verweten dat ze leugenachtig is en macht boven waarheid verkiest. Maar wat moet gedacht worden van „verhalen” die de taal zichzelf doen ontkennen en aldus de ruimte van de vrijheid vernietigen? Een bepaald omgaan met evidenties zou dan wel eens de meest perverse retoriek kunnen „verbergen”.

wordt. Als algemene regel zijn we geneigd aan te nemen dat de cultuur die mimetische herhaling van zichzelf eerder probleemloos doormaakt. In zulke momenten vergeet de cultuur dat ze leeft van haar zelfvoorstelling en verheft ze die tot het statuut van natuur, noodzaak, evidentie...⁹, juist zoals het spreken in zijn uiterste doelgerichtheid zichzelf vergeet. De cultuur herhaalt zichzelf zonder die herhaling in het oog te krijgen. Alleen in uitzonderlijke momenten — of wat we als uitzondering willen zien — komt de mimesis zelf als zodanig aan de oppervlakte en wordt de cultuur geconfronteerd met haar eigen gewelddadig fundament. Het is de grote verdienste van de cultuurhistoricus en antropoloog René Girard dat hij een verrassend licht geworpen heeft op de nauwelijks vermoedde implicaties van deze uitzonderlijke momenten in zijn hypothese over de conflictueuze mimesis en het funderend geweld¹⁰.

In Girards analyse, hoofdzakelijk gebaseerd op tekstlectuur, krijgt de Griekse tragedie een centrale plaats toebedeeld. Het korte moment van de tragedie vormt immers de overgang tussen twee minder problematische modaliteiten van de zelfvoorstelling van de Griekse cultuur. In de archaïsche sfeer, die eindigt op de tragische scène, treedt die bemiddelende voorstelling waarin de cultuur zichzelf vindt, op als gescheiden van de gemeenschap. Goden, voorouders, oorsprongsgeschiedenis, mores horen tot een 'andere', oorspronkelijke wereld die in mythe en ritueel kan opgeroepen worden maar tegelijk ook moet gescheiden blijven van deze wereld hier. En de al even essentiële overtreding en grensoverschrijding blijft gebonden aan de evidentie van het herstel van de grens. In de tragedie daarentegen gaat de aandacht uit naar de overtreding en de scheiding zelf. De gemeenschap krijgt daardoor haar zelfvoorstelling als zodanig in zicht. Ze verplaatst de aandacht van wát het spel van de voorstelling biedt,

9. Meteen een vervolg van noot 8: Plato reveleert dat persverse spel van de evidentie door er de noodzaak van te onderstrepen waar hij Socrates in de *Politeia* (III, 21: 414b-415d) laat zeggen dat de mythe van een gemeenschap de voorrang heeft op de vrijheid van de opvoeding: „Wel, dan zal ik spreken, al weet ik niet waar ik de stoutmoedigheid of de woorden vandaan moet halen. Ik zal dus trachten vooreerst de leiders zelf en de soldaten, vervolgens de andere burgers hiervan te overtuigen: „Kijk, heel die opvoeding en dat onderricht dat ge van ons kreeg, zijn maar een soort droom geweest. Ge hadt de indruk dat ge die meekreegt, dat ge daar zelf bij betrokken waart, maar in feite is het zo gebeurd: gij werdt vroeger in de schoot der aarde gevormd en gevoed...” (414c-d: vertaling Xaveer DE WIN).

10. Uit het vele dat ook in ons taalgebied al van en over deze auteur verschenen is, wilden we graag verwijzen naar de bundel: Wouter VAN BEEK (red.), *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen, 1988, en daarin vooral naar een bijdrage die op vele punten de hier behandelde problematiek raakt: Frits DE LANGE, *Denken met geweld. René Girard als modern Frans filosoof* (pp. 55-92). In het vervolg van onze uiteenzetting gebruiken we de term *mimesis* in de girardiaanse betekenis. Girard verheft de aristotelische inhoud door het menselijk gedrag, in de mate dat het geen eigen besturing of richting heeft maar zich richt op het gedrag van „anderen” (modellen/rivalen), te beschouwen als gekenmerkt door een over-intens en uiteindelijk essentieel gewelddadig mimetisch karakter.

naar het feit dát er een voorstelling is. Ze ziet de paradox van taal en voorstelling recht in de ogen en vangt in de zich openende kloof even een glimp op van de wanorde waarop haar ordening drijf én moet gewonnen worden. De paradoxen worden een ogenblik niet meer weggespeeld, de oplossingen worden ingehouden, de beslissingen uitgesteld. Niets lukt nog. Het niet meer geneutraliseerde geweld komt naar boven. De crisis heerst. Het dilemma neemt een moment levensgrote proporties aan en trekt iedereen op de scène mee in een niet te overziene en bittere ironie met niet te ontwijken fatale gevolgen. De sprekers en de taal verstaan elkaar en zichzelf niet meer omdat ze in elkaar met de paradoxale condities van het verstaan zelf geconfronteerd worden.

Voorbij de tragedie reorganiseert zich een nieuwe zelfvoorstelling. De gemeenschap slaagt er als het ware in de tragische wonde te integreren in een netwerk, een warreling van min of meer houdbare opposities en polariteiten die die pijnlijke zelfondervraging tot een nieuwe vorm van, zij het labiele, bestendigheid maakt. In die wereld van eenheid en veelheid, schijn en werkelijkheid, waarheid en waarschijnlijkheid, spreken en denken, theorie en praxis — om maar enkele van de bekende tegenstellingen te noemen — constitueert de gemeenschap zichzelf telkens opnieuw uit het niets van de crisis zonder een beroep op iets anders dan zichzelf. De crisis wordt norm. De scheur van de tragedie verspreidt zich in een menigvuldigheid van spanningen en de tragiek vervluchtigt tot een ijle materie waaruit tegenover de onbereikbare eenheid van de taal een pluriformiteit van vormen en evoluties voortkomt. De taalpraxis is dus niet langer meer verankerd in de anhistorische *mnēmosunē*, de herinnering aan de „andere” dimensie in het bestaan. Nu ligt het „andere” in het midden. De gemeenschap verzamelt zich rond zichzelf, meer bepaald rond een constitutie die kan in vraag gesteld worden en in die vraagstelling geactualiseerd wordt. En hier zijn we eindelijk bij de retoriek aangekomen. De retoriek is de taalpraxis van een gemeenschap die in alles wat ze zegt en doet, zichzelf telkens opnieuw instelt, een gemeenschap dus die zichzelf herkent in een permanente crisis, of wat de Grieken „vrijheid” noemen.

Deze toestand werd bijzonder indringend voorgesteld door de politieke filosoof Claude Lefort¹¹. Hij gebruikt in zijn beschrijving van de democratie het beeld van de symbolische lege plaats. De plaats

11. Cfr. A. VAN DE PUTTE, *Macht en maatschappij. Cl. Lefort over democratie en totalitarisme* in *Tijdschrift voor filosofie* 49 (1987), pp. 395-433.

van de macht — en macht is voor deze denker juist de voorstelling die een gemeenschap van zichzelf heeft — is niet meer bezet door een transcendente figuur of haar bemiddelaar; ze is ook niet reëel leeg, want dan zou de gemeenschap zonder meer fragmenteren en verdwijnen; maar ze is symbolisch leeg. In de democratie richten allen zich op een ideaal dat niemand kan of mag verwezenlijken. Want indien wie dan ook die plaats zou bezetten, zou de relatie van de gemeenschap tot zichzelf onbeweeglijk worden, de open mimesis zou uitgesloten zijn en een totalitaire verstarring zou de gemeenschap in onvrijheid en terreur doen stikken. De democratie vermag geweld en schuld niet meer te relateren aan een 'andere' scène en uit te stoten; ze aanvaardt ze op deze scène hier in het doorleven van een niet te denken paradoxaliteit.

De retoriek hoort dus tot een wereld waarin doorheen een hoge graad van mimesis de grondende differentie en de paradox van waaruit denken, spreken en handelen mogelijk worden, hoewel op een afstand gehouden, toch ook heel dichtbij zijn. In een dergelijke wereld ontwaken individuele begeerte en kritisch wantrouwen. Mensen zijn gedreven door een niet te begrenzen drang naar kennis en handelen. En tegelijk missen ze een vaste norm om deze in te verankeren, zodat ook een ontstellend besef van futiliteit zich opdringt. Steeds weer moeten nieuwe voorstellingen en redenen ontworpen worden om de explosieve mimetische activiteit te verantwoorden en samen te houden.

Retoriek heeft dus alles te maken met de taal dicht bij de macht en als macht. De plaats van een soevereine figuur als de koning werd in de Griekse wereld ingenomen door de soevereine *logos*, waarmee in principe elke burger zich kan bekleden maar die toch niemands blijvende plaats is. In die wereld van ingebouwde spanningen moest de taalpraxis zich wel pluraal en polair ontwikkelen. Ook in de moderne geschiedenis gebeuren dood en revival van de retoriek in dat lichtjes hallucinante spel van taal en begeerte, waarin wij vruchteloos op zoek zijn naar een niet af te ronden identiteit. Enerzijds trekt ons de droom aan van een restloze klaarte in een transparante taal en een communicatie zonder macht, anderzijds worden wij tegen wil en dank teruggewezen naar de niet te overziene spanningen waarbinnen ons bestaan zich afspeelt. We zouden zo graag die dubbelrol van idealistische buitenstaander en feitelijke deelnemer tot één helder geheel laten samenvallen, maar de taal staat als een engel met een vlamdend zwaard om ons uit die totalitaire tuin weg te houden.

Wat moeten we met de terugkeer van de retoriek aanvangen? We kunnen ons natuurlijk flink amuseren door de rol van kritisch spook-

subject aan te nemen en te allen kante de sporen van de macht van de taal aan te wijzen. Zulke ijdele spelletjes komen evenwel niet tot een echte confrontatie met de taal. Ze laten zich onder het mom van schijnvrijheid veeleer verleiden door het zich tonen/zich verbergen van het machtswoord zelf. We moeten veeleer die terugkeer mee herhalen en doormaken op een fundamentele en dramatische vlak.

Laten we eerst eens zien wat de oudheid met dat onberekenbare taalgebeuren aangevangen heeft. Er werden verschillende pogingen ondernomen om het fenomeen onder controle te krijgen. De filosofie heeft de retoriek ter verantwoording geroepen door haar waarheidswoord tegen het retorisch machtswoord te plaatsen. De wederzijdse relatie, die aanvankelijk veelbelovend leek, is stilgevallen in steriele polariteit. Aan het machtswoord waarheid ontzeggen en een waarheidswoord verkondigen dat niet besmet zou zijn door macht, het zijn twee onhoudbare stellingen. Ook de tradities van de gemeenschap met hun waarden en verwachtingen stelden paal en perk aan een mogelijke chaotische expansie van de woordpraxis, terwijl deze op haar beurt onder meer dank zij haar systematiek en onderricht een belangrijke civiliserende bijdrage geleverd heeft¹².

In de retorische cultuur liggen constructie en destructie van het gemeenschapsgebeuren bijzonder dicht bij elkaar. Deze grondige ironie — die niet ver af ligt van de tragische ironie — moet de retoriek in acht nemen, wil ze niet pervers worden en zichzelf vernietigen. Maar hetzelfde geldt voor haar critici; want ook zij staan niet buiten de spanningen van de gemeenschappelijke taalpraxis. Naast de mogelijkheid tot misleiding impliceert retoriek ook een kans tot zelfcorrectie. Dit uit zich heel onmiddellijk in het feit dat de retorische technieken niet de eenduidigheid hebben van bijvoorbeeld grammaticale regels. De retoriek werkt met paradoxale en beweeglijke codes die zichzelf overtreden en steeds openstaan voor tegenspraak en productieve ontwikkeling¹³. En hoewel vaak optredend als monoloog is

12. Cfr. J.P. GUÉPIN, *De beschaving*. Amsterdam, 1985³. Een, ondanks de o.i. te enge inspiratie, bijzonder suggestief werk.

13. Op de beweeglijkheid van de argumentatievormen is Chaïm PERELMAN grondig ingegaan: cfr. o.m. *Retorica en argumentatie*. Baarn, 1979 (vertaling van *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Paris, 1977). Ook de omschrijving die Olivier REBOUL van de retoriek geeft, getuigt voor haar beweeglijk karakter: „(...) nous (...) chercherons l'essence de la rhétorique non pas dans le style, ni dans l'argumentation, mais dans la région précise de leur intersection. Autrement dit, relève pour nous de la rhétorique tout discours qui joint l'argumentation au style; tout discours où les trois fonctions de plaire, d'instruire et d'émouvoir

de retoriek uiteindelijk dialogisch, vermits zij tegelijk het laatste woord nastreeft en niet kan bereiken.

Retoriek heeft te maken met beweeglijke waarheid en is daarom geschikt voor situaties waar een in de traditie vastliggende waarheid niet bij kan. Dit maakt begrijpelijk waarom retoriek een essentiële bijdrage heeft kunnen leveren tot de opvoeding. De welsprekende, weldenkende en wellevende mens van de *paideia* moest zijn modellen niet meer uitsluitend zoeken langs initiatie in de vaste exempla van het verleden. Hij kon doorheen directe confrontatie nieuwe modellen ontwikkelen.

Opvoeding en onderwijs, bij uitstek een crisismoment in het leven van de cultuur, in de mate dat in de openvolging van de generaties de confronterende mimesis verhevigd naar voor treedt, lenen zich heel goed voor het retorisch experiment. De mooie definitie van Olivier Reboul¹⁴, „pedagogie is niets anders dan een retoriek van de onderwijzende taalpraxis”, omschrijft dit heel gevat. Er is geen onderwijs zonder retoriek, betoogt deze auteur: aandacht trekken en gaande houden, de dingen in het licht stellen, de concepten illustreren, het geheugenwerk aanleren. Maar de essentie van het onderwijs bestaat erin die retoriek te expliciteren doorheen het onderwijsproces en ze door te schuiven naar de leerlingen, zodat dezen de gesprekspartners en de critici van hun meesters worden. Een onderwijs dat zijn eigen retoriek niet uitdrukkelijk aanreikt en laat in vraag stellen, misbruikt de retoriek en vervalt tot propaganda en indoctrinatie. Een spijtige variante hiervan is de vrees voor de retoriek. Die houding, hoe goed bedoeld ook, is immers uiterst kortzichtig. Want als er misbruik van de taalpraxis voorkomt, helpt het niet er de ogen voor te sluiten en zich terug te trekken in de waan dat men er op eigen kracht kan aan ontsnappen. De adequate reactie is er een vergelijkbare weerbaarheid tegen in het gelid te brengen. Tegen retoriek is immers alleen maar het wapen van de retoriek opgewassen, althans in een eerste moment.

Retoriek is immers een intens mimetisch gebeuren waarin spreker en gehoor elkaar wederzijds richten. Het kan ons dan ook niet ver-

sont présentes ensemble et chacune par les autres; tout discours qui persuade par le plaisir et l'émotion en les soutenant par l'argumentation" (*La rhétorique (Que sais-je? 2133)*. Paris, 1984, pp. 32-33). Voorts zijn er talrijke voorbeelden aan te halen van beroemde „overtredingen” van de grenzen der retorische categorieën. Als een advocaat weinig kans maakt in het geëigende *genus iudiciale*, dan schakelt hij over naar het *deliberativum* (Cicero, *Pro Murena*; Demosthenes, *Over de krans*). En welk emotionerend effect (*movere*) bereikt Multatuli niet in de novelle over Saïdjah en Adinda (hoofdstuk 17 van de *Max Havelaar*) door te alluderen op de mogelijke verveling bij een te lang volhouden van het *docere*: „Ik heb u gezegd, lezer, dat mijn verhaal eentonig is”! Retoriek is immers de *ars celandi artem*.

14. O. REBOUL, o.c., pp. 108-109.

wonderen dat in onze tijd, nu de begeerte zo machtig heerst over de relaties tussen individuen en groepen, de aandacht voor de retoriek terugkeert. Onze tijd heeft het rechtlijnig geloof in ondubbelzinnige doelstellingen grotendeels opgegeven en beseft ten volle dat de cultuur in momenten van zelf(re)organisatie meer aandacht besteedt aan het proces van de beslissing dan aan het resultaat ervan. In het proces van de beslissing spelen onbepaaldheid en imitatie een essentiële rol. Niet zelden moet er gegokt worden op varianten en gespeurd naar het toeval, zoals Ilya Prigogine het zou uitdrukken¹⁵. Dit heeft niets te maken met slordigheid of irrationaliteit. Het gaat er wel om dat ondanks duidelijke doelstellingen en streng methodisch werk de uitkomst nooit te voorspellen is. Met andere woorden, we zijn veel meer dan we wilden aannemen medespelers in het drama van de werkelijkheid. Welnu, vanuit het voorbeeld van de opvoeding zouden we in het verlengde hiervan durven stellen dat retoriek niet enkel van buiten af ethische grenzen kan opgelegd krijgen maar ook van binnen uit tot een ethisch gehalte kan groeien. Niemand weet waarvoor wij de jonge generatie opvoeden; want ook in onze tijd liggen de modellen niet meer vast en moeten ze doorheen het proces zelf gevonden worden. Wel weten we dat we het retorisch spel tot zijn ontknopning kunnen spelen en dat dit tot vrijheid kan leiden. Leerling en meester als gelijken die elkaar toch kunnen erkennen in het besef van de weg die ze samen hebben afgelegd.

Vrijheid ligt echter dicht bij angst. Wanneer men zich niet meer kan spiegelen in vaste modellen en beseft dat mensen elkaars lot dragen en aan elkaar overgeleverd zijn, kan de paniek toeslaan. En toch is evenzeer de ervaring mogelijk van een toevertrouwd zijn aan elkaar in vrijheid en verantwoordelijkheid. Waar wordt daarover beslist? Nergens elders dan in de kloof van waaruit de taal spreekt. Maar wat kunnen we over die kloof zeggen? Rechtstreeks niet veel. Maar we kunnen er wel de metaforen aantreffen die het denken en spreken dragen. We bereiken die wanneer we de retoriek ten einde doordenken tot in het besef dat ze niet alles is, namelijk waar ze opnieuw in aanraking komt met de tragedie. Op dat punt wordt immers de polariteit van de retoriek als machtswoord en de filosofie als waarheidswoord, die elkaar in de vorm van dove monologen proberen op te eten en aldus ook zichzelf verliezen, doorkruist en open getrokken door de spanning van geweld en orde die in de crisis van de tragische zelfvoorstelling doorbreekt.

15. Cfr. André DANZIN, Ilya PRIGOGINE, *Krijgt de mens de wetenschap die hij nodig heeft? Het technisch-natuurwetenschappelijk onderzoek als motor van veranderingen* in *Unesco-Koerier* Nr. 106 (mei 1982), pp. 4-9, ingekorte versie van een bijdrage in Federico MAYOR (red.), *Scientific Research and Social Goals*.

Ons denken lijdt aan dualiteit. We stellen de dingen polair en sturen aan op triomfantelijke beslissingen. Toch keert de geweigerde pool steeds weer, dwangmatig, terug als een derde die geen derde mag zijn. Denken we aan de ervaring van de wet. Zoals de taal plaatst ook de wet voor een dilemma. Hij eist radicale opvolging en kan toch nooit ingehaald worden omdat hij alle gegevenheid overstijgt. Voor onze mentaliteit is een dergelijke paradox moeilijk te verdragen. We breken de paradox in de polariteit van ofwel het angstvallig geweten — in gesecculariseerde vorm de faalangst — ofwel de permissiviteit en de romantiek van de overtreding die evenwel in de kortste keren een harde dwang wordt. Een bijbelse idee als „liefde voor de wet” is voor ons ondenkbaar. En toch moeten we ook in die zin durven denken. Liefde voor de wet of voor de taal betekent in de paradoxaliteit ervan durven gaan staan als in een levende werkelijkheid. En dat gaat verder dan de dualiteit van bijvoorbeeld de taal als bedrog óf als helderheid en de wet als meesterschap óf als verminking.

In de wereld van de oudste Griekse teksten zijn drie instanties werkzaam: de chaos, de beweeglijke orde en de vaste orde. De vaste orde houdt stand tegen de chaos dank zij het tussenliggende spel van de beweeglijke orde, het gebied van de reeds vermelde Mêtis en van een Hermes¹⁶. De eenheid van de wereld staat dus in relatie tot een niet te reduceren drieheid. En toch werd de reductie doorgevoerd, namelijk door het contradictieprincipe. Dit beginsel van de uitgesloten derde heeft het denken grote overwinningen bezorgd maar het ook bedreigd met een verregerende verstarring. Beslissing en overwinning impliceren altijd verminking.

In de retoriek is er nog ruimte, naast de dualiteit, voor drieheid. Geïnspireerd door Chaïm Perelman¹⁷ verwijzen we naar het verschil tussen debat en discussie. In het debat wordt aangestuurd op een beslissende overwinning van één van de twee standpunten, vanuit de overtuiging dat er maar één kan overeind blijven, uiteraard ten nadele van het andere. In de discussie staat principieel het besluit open, zodat er drie termen in het spel zijn die zich tegenover elkaar in een onbesliste en paradoxale relatie bevinden.

Het kan belangrijk zijn dat wij ons over die stijlen bezinnen. Onze tijd lijkt dat wel te vragen. Naast het aristotelische contradictieprincipe met zijn impliciete verwachting van volledigheid staat bijvoor-

16. Cfr. o.m. Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris, 1974.

17. Frans BOENDERS, *Filosofie en maatschappij. Gesprekken met filosofen*. Antwerpen-Amsterdam, 1974, pp. 87-88. Vgl. het verschil tussen (scholastieke) discussie en (Grieks) gesprek bij Heinrich ROMBACH, *De actualiteit van de wijsbegeerte*. Amsterdam, 1965, pp. 58-61 (vertaling van *Die Gegenwart der Philosophie*. Freiburg-München, 1964²).

beeld het beginsel van Gödel volgens hetwelk het volledige niet consistent is en het consistente niet volledig. De uitgestelde beslissing laat plaats voor paradoxaliteit en drieheid.

Een joodse vaderspreuk, overgeleverd op naam van Simeon de Rechvaardige, hogepriester in Jeruzalem in de 3de eeuw voor Chr., luidt als volgt: „De wereld staat op drie pijlers: de studie van de Torah en de Avodah (cultus, gebed) en de werken van barmhartigheid”¹⁸. Formeel beschouwd betekent dit dat drie instanties onherleidbaar naast elkaar staan als voorwaarde tot het in stand houden van het geheel. De wijsheid (studie) verschijnt hier als getuige van de strenge scheiding van het heilige (cultus en torah) én de solidaire overtreding van de barmhartigheid (profeten). Binnen de tweehed gedacht zou de wijsheid aansturen op een beslissing tussen scheiding en overtreding. En één van de twee zou de ander uitsluiten waarmee ook de wijsheid zelf zou verdwijnen¹⁹. Mogen we hier de vraag in het midden brengen of niet de drie *genera causarum* uit de systematiek van de antieke retoriek een merkwaardige analogie vertonen met de drie joodse pijlers: de scheiding van het *iudiciale*, de durf van het *deliberativum* en de beschouwing van het *demonstrativum*? Onze traditie heeft nooit werk gemaakt van het ingaan op dergelijke metaforen; en het is er mij zeker niet om te doen enig historisch verband te vermoeden.

Nog een gewaagde vraag om af te sluiten. Daarstraks hebben we er op gewezen dat Aristoteles in de beschrijving van de oorsprong van de poëzie naast de mimesis ook harmonie en ritme vermeldt als haar natuurlijke bronnen. Nu de vraag: verwijst ook retoriek niet naar ritmes, naar fundamentele ritmes in het menselijk bestaan? Debat en discussie tonen respectievelijk de verscheurende logica van de dualiteit en de paradoxale openheid van de drieheid maar kunnen wellicht elkaar in stand houden. Hieruit kan nog eens blijken dat retoriek niet moet gedefinieerd worden en zeker niet door de filosofie die daarbij overigens zo goed haar belangen weet te verbergen. Retoriek moet wel doorgedacht worden in haar verregaande pluraliteit en in haar relaties met andere grote tekstgehelen van de Griekse traditie — onder meer de filosofie — én van andere culturen waaronder in de eerste plaats de joodse met haar ongemeen rijke taalpraxis.

18. Benoît STANDAERT, *De drie pijlers van de wereld. Bijbels meedenken met de nieuwe evangelisatie (Woord en beleving 15)*. Tielt, 1987, pp. 11-17.

19. Komen transgressie — vernietigend én reddend —, scheiding en de wijsheid die het drama van beide vermog te begeleiden ergens beter tot uiting dan in het verhaal over het oordeel van Salomon (1 *Koningen* 3, 16-28)? Cfr. de analyse van R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, 1978, pp. 260-268.