

Het Retorische Weten

“Alle dingen zijn door het woord gemaakt, en zonder het woord is geen ding gemaakt dat gemaakt is. In het woord was het leven, en het leven was het licht der mensen.”

(Johannes 1:3-4)

“Het onzinnige is in alle opzichten onweerstaanbaar – dat is het principe van het kwaad.” (Jean Baudrillard)

Emanuel Rutten

Hoe meer ik nadenk over de aard en herkomst van zowel de logica als de retorica, hoe meer ik beseft dat beiden niet of nauwelijks van elkaar te scheiden zijn. Dit idee staat aan de basis van dit essay. Het kan in feite beschouwd worden als niets meer dan een nadere uitwerking ervan.

De vraag naar de relatie tussen retorica en logica verwijst naar een fundamentele wijsgerige vraag, namelijk die van de relatie tussen retorica en waarheid. Bestaat de waarheid tegen de retorica in of kan ze zich juist manifesteren dankzij de retorische kracht van de taal? Zijn er waarheden die niet uitgedrukt kunnen worden zonder gebruik te maken van deze retorische kracht? Of sterker: zijn er ook waarheden die pas in en door het retorische spreken gesticht worden? Kan algemener gezegd retorica in dienst staan van de waarheid? En zo ja, hoe? En over wat voor een soort waarheid of waarheden hebben we het dan eigenlijk?

Een gelijksoortige fundamentele vraag dient zich aan vanuit de kentheorie. In zijn essay *Hoe wij beter over kennis kunnen nadenken* spreekt Gabriël van den Brink over vier verschillende vormen van weten: het disciplinaire, het professionele, het publieke en het intieme weten.¹ Bestaat er daarnaast echter ook nog zoiets als wat ik het retorische weten zal noemen? Is er preciezer gezegd naast de bestaande vormen van weten ook nog een retorisch weten dat niet herleidbaar is tot één of meerdere van deze vormen? Heeft bovendien iedere bestaande vorm van weten een retorisch gehalte? En zo ja, hoe substantieel is dit? Verschilt het voor elk van

¹ Gabriël van den Brink, *Hoe wij beter over kennis kunnen nadenken*, Den Haag, Boom, 2015.

deze bestaande vormen? Als er een separaat retorisch weten is, dan heeft deze uiteraard een retorisch gehalte. Maar bevat het daarnaast eventueel ook elementen van de overige vormen?

In Van den Brinks essay wordt een vorm van weten begrepen als een duurzame verbinding tussen het denkbare en het waarneembare waarbij beiden op een bepaalde voor die vorm van weten specifieke wijze gereduceerd worden. Is er echter niet ook sprake van een duurzame verbinding met onze emoties of passies, dat wil zeggen met ons gemoed? Is denken niet altijd al een vorm van gepassioneerd denken, waarin geest en leven één worden? En zo ja, wat zegt dit dan over de relatie met de retorica?

Dit is het veld van vragen dat ik in dit essay aan de orde zal stellen. Ze willen beantwoorden is om drie redenen van belang. De eerste twee zijn van wijsgerig-theoretische en de derde is van een praktische aard. Door het verband tussen retorica en waarheid bloot te leggen, dan wel de eigensoortige aard van het retorische weten te achterhalen, kan inzicht verkregen worden in de verhouding tussen dit weten en de verschillende levensovertuigingen of wereldbeelden die wij in onszelf en bij onze medemensen aantreffen. Zoals velen hebben laten zien omvat ieder wereldbeeld een praktische, affectieve, en theoretische dimensie. Deze driedeling vinden we ook terug in het klassieke op de *Retorica* van Aristoteles teruggaande onderscheid tussen de overtuigingsmiddelen ethos, pathos, en logos.² Door nu een beter begrip te ontwikkelen van de aletische en epistemische status van de retorica, kunnen we voor onze levensovertuigingen nagaan in welke van de drie genoemde dimensies retorica een rol speelt – dan wel of retorica ze allemaal omvat en dus op meer holistische wijze doorwerkt in elk wereldbeeld. Zo krijgen we meer inzicht in de oorsprong en de eigen aard van onze menselijke wereldbeschouwingen.

De tweede wijsgerig-theoretische reden heeft te maken met het verband tussen de retorica en respectievelijk de theoretische en praktische rede van de mens. Meer precies kan vanuit een bezinning op de vragen die in dit essay aan de orde komen doordacht worden of de retorica als esthetische leer van concrete verbeeldings- en zeggingskracht de sinds Kant gezochte brug kan vormen tussen de theoretische en de praktische rede van de mens. De retorica zou in dat geval de wegbereider kunnen zijn om het theoretische leven van de mens hecht te verbinden met het praktische leven. De wijsgerige antropologie zou hier vruchtbaar gebruik van kunnen maken. En hetzelfde geldt voor de theologie indien positieve en negatieve theologie alléén met elkaar verbonden kunnen worden door gebruik te maken van de retorische kracht van de taal. Als bovendien de scheppende kracht van het woord in de retorica een belangrijke rol speelt, dan is zij inderdaad verwant aan de theologie. Theologie gaat tenslotte over het scheppende woord.

² Aristoteles, *Retorica*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Marc Huys, Groningen, Historische Uitgeverij, 2009.

Alle hierboven genoemde verdiepvragen zijn in onze tijd van belang, gelet op de grote en nog altijd groeiende rol van retorica in onze samenleving; zowel in de wetenschap, de politiek als in het bedrijfsleven. Dit brengt mij bij de derde reden waarom bezinning op de in dit essay gestelde vragen van belang is. Door gebrek aan klassieke retorische scholing zijn veel politici in Europa niet meer in staat te spreken over het morele en goede leven. Want zonder retorica missen morele beginselen concrete inhoud. Je moet namelijk iets concreet kunnen maken om te overtuigen en moreel gewicht te geven. Roland Barthes beschouwt de klassieke retorische traditie dan ook niet voor niets als de vergeten metataal van de westerse cultuur. Schopenhauer heeft eens opgemerkt dat de eerste, in zijn eentje vrijwel toereikende regel van een goede stijl is dat je iets te zeggen moet hebben. In steeds minder dagelijkse levenspraktijken wordt echter begrepen dat bewijsvoering en overtuigingskracht juist helemaal niet samenvallen. Het geven van een gefundeerd bewijs is geen voldoende voorwaarde voor een overtuigende redevoering. Een betoog overtuigt toehoorders pas wanneer het naast de verstandelijke redenering (*logos*) eveneens aandacht heeft voor het karakter (*ethos*) en de affecten (*pathos*) van de betrokkenen. Redeneringen dienen anderen naast verstandelijk namelijk ook gevoelsmatig en karaktermatig te overtuigen. Bovendien dient een redevoering gehouden te worden op het juiste moment. De kracht van de woorden hangt ook daar vanaf. De retorica is al met al nodig om de menselijke ziel ook daadwerkelijk in beweging te brengen richting het accepteren van een verstandelijk juiste conclusie. Velen overtuigen dan ook zelden omdat ze niet begrijpen dat overtuigen zelf ook een kunst is. Ook om deze meer praktische redenen is een hernieuwde wijsgerige bezinning op retorica juist in onze tijd zinvol en zelfs noodzakelijk. Daaraan wil ik een bijdrage leveren.

De waarheidsopvatting van de klassieke oratoren

Retorica of redenaarskunst kan worden gedefinieerd als de kunst om goed en overtuigend te spreken. Het gaat dus enerzijds om aantrekkelijk, mooi en eloquent spreken. Dit is retorica opgevat als de leer der welsprekendheid. Zo dienen we bijvoorbeeld helder en duidelijk te spreken, maar daarbij ook een zekere mate van uitheems woordgebruik in acht te nemen omdat anders ons spreken te banaal wordt en daardoor niet langer aangenaam is. Daarnaast gaat het echter om het overtuigend spreken. Hier meldt de retorica zich als overredingskunst. Dit roept natuurlijk de vraag op hoe retorica als leer der welsprekendheid zich verhoudt tot retorica als overredingskunst. Hoe verhoudt schoon spreken zich tot overredend spreken? Ik zal hierop nu echter niet ingaan en volsta slechts met de opmerking dat beiden niet voor niets onder de redenaarskunst vallen. Deze kunst ontstond in de Griekse oudheid en stond daar in zéér hoog aanzien. In de Griekse samenleving nam ze de allerbelangrijkste plaats in. De elite bestond louter uit diegenen die de macht van het woord hadden en dat waren de redenaars of oratoren. Een perfecte beheersing van de Griekse taal werd algemeen gezien als de hoogste vorm van voortreffelijkheid. Zo was het woord van vitaal belang voor de politiek en het recht.

De vrije Griekse burger kon zijn belangen alléén verdedigen door openbare redevoeringen. In de Griekse stadstaten waren politiek, recht en retorica dan ook hecht met elkaar verbonden. Daarnaast werd de hele Griekse cultuur gedragen, in stand gehouden en doorgegeven door het woord van de dichters en zangers. Het woord maakte het Griekse stelsel van waarden, zin en betekenis überhaupt pas mogelijk. Zonder het spreken zou dit alles niet kunnen bestaan.

De Griekse cultuur was zich ten diepste bewust van de macht en alomtegenwoordigheid van het woord. Bij de klassieke oratoren ging dit bewustzijn uiteindelijk terug op een specifieke waarheidsconceptie die ik hierna zal aanduiden als de retorische waarheidsconceptie. In zijn boek *Retoriek en filosofie* zet Samuel IJsseling deze waarheidsconceptie voortreffelijk uiteen.³ Ik zal zijn uiteenzetting hier nauwgezet volgen om genoemde opvatting voor het voetlicht te brengen. Volgens klassieke redenaars als Gorgias en Isocrates is het woord machtig omdat de dingen slechts zo verschijnen als ze door de retoren worden voorgesteld. De dingen bestaan zelfs slechts bij de gratie van het woord. Door te spreken wordt alles tegenwoordig gesteld en wordt voorkomen dat alles wegzinkt in het niets. Alleen door het woord kunnen de dingen oplichten en verschijnen. De ons omringende leefwereld betreft een geheel van verschijnselen die worden voortgebracht in en door het woord. Dat wat wij wereld noemen is het effect van door het woord gestichte verschijnselen en overtuigingen. De zaken verschijn-en krachtens het woord en precies daarom is het woord heer en meester over de waarheid. Het woord laat alles schijnen, schitteren, glanzen en kleur krijgen. Buiten de door het woord voortgebrachte veranderlijke concrete wereld van de verschijnselen en overtuigingen is er niets. Het spreken sticht of bewerkt daarom de waarheid. De taal is het in werking stellen van de waarheid zelf.

IJsseling verduidelijkt deze retorische waarheidsopvatting van de klassieke redenaars aan de hand van een door de orator Isocrates in zijn rede *Nicocles* gegeven lofprijzing op de macht van het woord. In zijn rede stelt Isocrates dat het vermogen te spreken de mens verheft boven het dier. Het woord maakt het verstand en zelfs het zelfbewustzijn van de mens mogelijk. Het is bovendien de grondvoorwaarde voor het menselijk samenleven en het stichten van cultuur. Er bestaan alleen maar verschillen dankzij het spreken, zoals dat tussen mens en dier en dat tussen verstandige en onverstandige, rechtschapen en onrechtvaardige, en eervolle en eerloze mensen. Zonder het woord zou niets bestaan. Er zou geen liefde zijn, geen vriendschap, geen steden, geen politiek, geen recht, geen wetenschap, enzovoort. Precies daarom is het woord de aanvoerder van alles wat we doen. Wat Isocrates volgens IJsseling laat zien is dat woorden constitutief zijn voor de werkelijkheid. Zij stichten identiteit, zelfstandigheid en aanwezigheid in de wereld. Wij vormen onze identiteit, ons zijn, door ons in te voegen in de verhalen van de traditie en door te luisteren naar wat deze verhalen te zeggen hebben en te zeggen geven. Er is

³ Samuel IJsseling, *Retoriek en filosofie*, Bilthoven, Ambo, 1975.

anders gezegd een geheel van betogen dat over de wereld gehouden is. Er is een weefsel van woorden dat over alles ligt uitgespreid. Het woord is zo alomtegenwoordig en schept het zijn.

In zijn boek verheldert IJsseling de retorische waarheidsconceptie ook vanuit het denken van Heidegger. Als geen ander in de moderne tijd heeft Heidegger treffende woorden weten te vinden om de waarheidsconceptie van Gorgias, Isocrates en de andere klassieke oratoren in het licht te stellen. Het spreken duidt volgens Heidegger op een oorspronkelijk gebeuren van onthullen en verhullen. Wanneer wij spreken ontbergen en verbergen we tegelijkertijd. We laten bepaalde dingen in de onverborgenheid aankomen en op het zelfde moment laten we zo andere dingen wegzinken in de verborgenheid. Spreken is dan ook een in het werk stellen van de waarheid. Woorden spreken geen waarheid uit, maar stichten waarheid. Door het spreken laten wij de dingen tevoorschijn komen. Door het woord treden de dingen in het licht. Dat het spreken als verhulling wezenlijk onthulling is en andersom is voor Heidegger het geschieden van de waarheid zelf. Spreken is zo een laten schijnen, laten zien en doen verschijnen. De taal opent een ruimte waarin de dingen aanwezig kunnen zijn. Dit betekent dat zonder het woord wij niet eens meer zouden kunnen zeggen dat de dingen zijn. In en door het spreken zijn de dingen pas. Het woord verschaft anders gezegd de dingen hun zijn. Het zeggen dat de dingen er zijn verwijst onvermijdelijk altijd al naar en heeft daarom strikt betrekking op het spreken zelf. De dingen zijn er voor ons spreken. De taal laat de mens en de wereld pas aanwezig zijn.

Met het vergaan van de woorden vergaan dus ook de dingen. De taal is voor Heidegger dan ook de oorspronkelijke stichting van het zijn. De taal is als origineel waarheidsgebeuren het huis van het zijn. IJsseling bespreekt de veelgehoorde tegenwerping dat deze waarheidsnotie van de klassieke oratoren onaanvaardbaar is omdat zo totale willekeur zou ontstaan. Kunnen zo immers de redenaars niet alles zeggen en zo laten verschijnen wat ze willen? Moeten we geen onderscheid maken tussen ware en onware woorden? Het antwoord dat de klassieke retoren zouden geven is veelzeggend. Er is géén waarheid en geen recht buiten het woord. Zonder het woord is er slechts duisternis en verschijnt er niets. Er is geen wereld buiten het spreken. We hebben dan ook geen uiteindelijk houvast. Er is geen laatste absolute ultieme instantie buiten het woord waarop wij ons zouden kunnen beroepen. Toch betekent dit niet dat er sprake is van willekeur. IJsseling merkt op dat het spreken zelf gebonden is aan strikte eisen. Bovendien moeten we luisteren naar en gehoor geven aan datgene wat de taal zegt. We dienen ontvanke-lijk te zijn voor alle verhalen die onze wereld vormen. Het spreken kan alléén daadwerkelijk iets tevoorschijn brengen, iets aanwezig laten zijn, indien het zich rekenschap geeft van deze verhalen en zich er adequaat in invoegt. Een derde belangrijk criterium dat ik hieraan wil toevoegen betreft het gegeven dat oratoren niet zo maar alles kunnen zeggen en zo in het licht kunnen laten treden wat ze maar willen omdat hun spreken ook daadwerkelijk overtuigend zal moeten zijn. De woorden moeten de toehoorders echt bezielen en overtuigen.

Het conflict tussen Plato en de retoren

De belangrijkste contouren van de waarheidsopvatting van de klassieke oratoren zijn hiermee geschetst. Bij Plato zal deze retorische waarheidsopvatting voor het eerst in botsing komen met een geheel andere conceptie van het wezen van de waarheid. De filosoof Plato gaat vooral in zijn dialoog *Gorgias* de confrontatie met de retorica aan. In deze tekst zien we hoe Socrates in gesprek gaat met de redenaar Gorgias en anderen over wat de redenaarskunst precies is en hoe het zich verhoudt tot de filosofie. Volgens Socrates geven de oratoren ons geen onfeilbaar zeker inzicht. De retorica produceert slechts feilbare overtuigingen. Ze leidt niet tot werkelijk onbetwifelbaar weten (*episteme*). Het enige wat retoren voortbrengen zijn voorlopige opinies en onzekere meningen (*doxa*). Alleen de filosofie kan ons echte kennis geven over de wereld. Retorica gaat slechts over het waar-*schijn*-lijke terwijl de filosofie gaat over het *zijn* zelf.

Socrates noemt de retorica kookkunst voor de ziel. Redenaars houden zich slechts bezig met het verleiden en vleien van het publiek om hun zo te overreden. Het is vleierij en niets meer dan dat. Socrates gaat echter verder. Retorica is niet alleen maar vleierij, zinloze versiering en schone schijn. Het is ompraten, misleiding en als zodanig bedrieglijk. Wie een rechtvaardig en goed leven wil leiden dient zich dan ook niet met retorica in te laten. Waarlijk inzicht in wat goed en rechtvaardig is kan uitsluitend door de filosofie verkregen worden en niet door de retoren. Het leven van de filosoof is dan ook verkiesbaar boven dat van de oratoren.

Gorgias wijst in zijn gesprek met Socrates op de enorme macht van het woord. Met het woord beheerst de redenaar het gehele leven in de polis. In deze wereld draait het in de eerste plaats om machtsverhoudingen en daarom is de retorica onmisbaar en gerechtvaardigd. Toch stelt Gorgias dat we alléén op een rechtvaardige wijze gebruik mogen maken van retorica. Socrates antwoordt hierop echter dat wat rechtvaardig is alléén door de filosofie gekend kan worden.

Plato staat vooral negatief en vijandig tegenover de redenaarskunst omdat deze volgens hem geen criterium bezit om waar van onwaar spreken over de werkelijkheid te onderscheiden. De retoricici hebben geen liefde of *pathos* voor de waarheid in de ogen van Plato. De macht van het woord is volgens hem een gevaar voor het zoeken naar en vinden van waarheid. Woorden kunnen ons misleiden. Plato maakt een expliciet onderscheid tussen valse schijn en het ware zijn. De woorden van de retoren hebben alleen maar betrekking op dat wat waar schijnt maar het niet is. Schijn staat zo bij Plato tegenover de waarheid. Het spreken van de oratoren gaat louter over het waar-*schijn*-lijke en nooit over de ware werkelijkheid. Zij dekken de waarheid juist toe. Ze verbergen oftewel versluieren haar. De wereld die de redenaars ons voorhouden is imaginair en illusoir. Het al genoemde onderscheid tussen schijn en zijn introduceert Plato om te komen tot een waarheidscriterium waarmee het valse woord van de orator kan worden onderscheiden van het ware woord van de filosoof. Het domein van de schijn betreft alles wat

wij zintuiglijk ervaren en al onze gangbare opvattingen. Dit is de wereld van de verschijnselen en overtuigingen. Het is het rijk van de *doxa*. Hier heerst de macht van het woord en is geen waarheid te vinden. Buiten deze veranderlijke illusoire sfeer van de verschijningen en opinies plaatst Plato een eeuwig onveranderlijk rijk van het ware zijn. Op dit rijk heeft de macht van het woord geen enkele invloed. Het ware zijn is geheel onafhankelijk van het woord en kan alléén door intellectuele contemplatie gekend worden. Zo ontstaat *episteme* ofwel kennis over de werkelijkheid zoals deze in en op zichzelf is. Wij komen alleen tot de waarheid vanuit ons contemplatieve denken. Zo meent Plato het zijn los te maken van het spreken over het zijn. Het ware zijn wordt niet bepaald door het woord. Plato ontsluit dus een los van de mens en haar taal bestaand rijk dat absoluut is. De werkelijke werkelijkheid wordt niet beïnvloed door het verwoorden van de retoren. Op deze manier tracht hij de hele filosofie van het woord van de retoren te bevrijden en maakt hij het ontstaan van de westerse metafysica mogelijk.

Plato geeft de oratoren dus op een cruciaal punt gelijk. De ons omringende wereld is door het woord gestichte *doxa*. Dit rijk van de verschijnselen wordt geconstitueerd door het spreken. In tegenstelling tot Gorgias, Isocrates en andere redenaars meent hij echter dat er los van dit schijnen en verschijnen ook nog een van het spreken onafhankelijk rijk bestaat. Dit rijk is het zijn zelf en het onderwerp van de metafysica. Op dit domein is de filosoof heer en meester en wordt alléén vanuit zuiver denken waarheid gevonden. Dit leidt tot zekere en absolute kennis over het zijn zelf. Hier hebben oratoren dan ook niets te zoeken. Zo breekt Plato hun macht.

Plato's filosofische waarheidsconceptie staat inderdaad recht tegenover dat van de redenaars. Voor de retoren is de ons omringende door het spreken verschijnende wereld nu juist het zijn zelf. De *doxa* staan niet zoals bij Plato als valse schijn tegenover het ware zijn. Integendeel. De schijn is het zijn. Buiten de *doxa* verschijnt en is er niets.

Het weerwoord van de retoren

Vanuit de retorische waarheidsconceptie ligt het voor de hand om Plato's aanval te duiden als een machtsgreep vanuit het woord zelf. Is zijn spreken over een werkelijkheid die geheel los staat van het betoog erover niet zelf ook een voorbeeld van precies het soort spreken waarop de retoren steeds gewezen hebben? Wendt Plato zelf niet ook de macht van het woord aan om anderen ervan te overtuigen dat er buitenzintuiglijke van het woord onafhankelijke abstracta bestaan? Als dit spreken voldoende overtuigend is, dan behoren deze abstracta zelf eveneens tot het domein van de *doxa*. Ook het bestaan van abstracta is dan een effect van het spreken.

We zien zo hoe allesomvattend de retorische waarheidsconceptie van de klassieke oratoren in feite is. Taal sticht een wereld voor de mens. Plato's metafysische betogen zijn hier ook deel van. Precies omdat taal het medium is waarin ons bestaan zich voltrekt is er geen waarheid buiten de verwoording. De verwoording is dus nooit bijkomstig. Alleen dankzij taal kan zich

iets aftekenen. In essentie heeft het woord volgens de oratoren dus een scheppende functie. Alles wordt voortgebracht door het geheel van verhalen dat over onszelf en de wereld verteld wordt. Hierbij spreekt uiteindelijk de taal zelf. De mens en haar wereld worden gesproken en wij voegen ons daarbij in.

In zijn boek gaat IJsseling nader in op de retorische structuur van de taal. Wij kunnen slechts spreken door in het spreken steeds bepaalde zaken weg te laten of te onderdrukken en tevens bepaalde aspecten te benadrukken. Taal is dus zelf ten diepste retorisch. Het gaat er nooit slechts om te begrijpen wat er gezegd wordt, zoals we in de hermeneutiek gewend zijn, maar vooral om wat bewust wordt weggelaten en wat sterk geaccentueerd wordt. Dit maakt mede deel uit van de betekenis van wat we zeggen. Het retorische karakter van de taal bepaalt dus mede haar zin. Vanuit het perspectief van de klassieke retoren is de filosofie uiteindelijk ook een talig bouwwerk. Het is een talige constructie, een weefsel van woorden, voortgekomen uit de macht van het woord zelf. De filosofie is als verschijnsel dus eveneens retorisch. Ze wordt als talig construct ten diepste bepaald door retorische en esthetische motieven. Tegen deze achtergrond kan Plato's project inderdaad gezien worden als een retorisch machtsstreven. En uiteindelijk kan zo zelfs de logica zelf gezien worden als het effect van een machtspreken.

Ten diepste gaat de retorische waarheidsconceptie terug op de identiteit van waarheid en dat wat verschijnt. Er is wel waarheid volgens de retoren, maar deze valt samen met wat wij in het spreken tevoorschijn brengen. Waarheid ontstaat derhalve *in* het spreken. De waarheid is een kwestie van het woord. De wereld wordt ontsloten door de taal en taal vormt zo de mens. Taal is niet zoals bij Plato een neutraal voertuig voor het formuleren en communiceren van reeds gegeven van het woord onafhankelijke eeuwige waarheden. De verwoording staat nooit los van de waarheid en daarom is de retorica geen bijkomstige aangelegenheid. Het geheel van verhalen opent namelijk pas de ruimte waarin de mens zijn bestaan kan voltrekken. Zo bevrijdt de mens zichzelf in het spreken. De mens kan door het spreken zichzelf worden en deel uitmaken van een wereld die voor hem betekenis en zin heeft. Door het woord wordt een wereld van verschijningen en overtuigingen geschapen. Het spreken bepaalt dus de manier waarop de werkelijkheid aan ons verschijnt. Alleen door de taal kan de wereld aan ons ook *als wereld* verschijnen. In dit spel van onthullen en verhullen verwerkelijkt de mens zichzelf.

IJsseling belicht het verborgen retorische karakter van de filosofie van Plato ook nog vanuit het denken van de redenaar Cicero. Cicero wilde filosofie, politiek en retorica na Plato weer met elkaar verzoenen. Hij wilde een synthese bewerkstellingen tussen denken en leven. Wat hij Socrates verweet was dat deze zich uit het politieke leven had teruggetrokken. Socrates zag volgens Cicero niet in dat niemand – ook de filosoof niet – zich kan onttrekken aan het spel van machten in de samenleving. Macht speelt overal in mee, ook in het denken zelf. Volgens Cicero is denken bovendien ten diepste verbonden met begeerte. Ieder denken of weten is altijd

al een begeerlijk weten waarin denken en leven bijeenkomen. De door Plato ingezette scheiding tussen filosofie en retorica acht Cicero dan ook absurd. IJsseling wijst erop dat er volgens Cicero geen onderscheid is tussen diegene die leert te weten en diegene die leert te spreken. Er bestaat een onlosmakelijke eenheid tussen *res* en *verbum*, tussen de dingen en de verwoording van de dingen, tussen inhoud en vorm, tussen denken en spreken. Plato trachtte ten onrechte een scheiding aan te brengen tussen het uitwendige materiële woord van de retoren en de eigenlijke intelligibele betekenis waarnaar de filosofen op zoek zijn. Het los van elkaar willen trekken van denken en verwoorden is onhoudbaar. Het is onzinnig om zoals Plato deed een wig te drijven tussen het inwendige intelligibele denken van de filosoof en het uitwendige materiële verwoorden van de redenaar. Er bestaat volgens Cicero juist een diepe onlosmakelijke band tussen woord en begrip en tussen taal en denken. Precies daarom is de retorica essentieel en alles behalve irrelevante versiering of slechts zinloze mooimakerij.

In zijn boek gaat IJsseling ook in op de repliek van Cicero op de dialoog *Gorgias* van Plato. Wat Cicero in dat werk het meest heeft verwonderd is naar eigen zeggen dat Plato, terwijl hij de spot drijft met de redenaars, er zelf juist blijk van geeft een groot redenaar te zijn. Volgens Cicero is Plato er juist in geslaagd dankzij de grote retorische kracht van zijn betoog het pleit te winnen. Zijn overwinning op de retorica is uiteindelijk een overwinning van de retorica op zichzelf. Wat genoemde dialoog vooral laat zien is dat ook wie het belang van de filosofie wil verdedigen gebruik dient te maken van de retorica. Alles gaat zo uiteindelijk terug op de grote en vaak verborgen retorische aard en structuur van de filosofie en uiteindelijk de taal zelf. Dit sluit natuurlijk direct aan bij de retorische waarheidsconceptie van de pre-Platoonse retoren.

Het denken over het wezen van de waarheid bij de klassieke redenaars wijkt dan ook enorm sterk af van dat van Plato's filosofische waarheidsopvatting. Door ons door het beoefenen van retorica te bekwamen in het onthullend en verhullend spreken, door te oefenen in concreet aanschouwelijk spreken middels het gebruikmaken van aansprekende metaforen, door in het spreken oog te hebben voor passende, de aandacht oproepende tegenstellingen en contrasten doen we iets dat bijdraagt aan het geschieden van de waarheid zelf. Door de dingen vanuit het woord toegankelijk te maken, bouwen wij een wereld. Zo verwerkelijkt het spreken waarheid.

Na Plato gingen retorica en filosofie voor zéér lange tijd uiteen. In dat opzicht is Plato als de grote overwinnaar uit de strijd gekomen. Voor wat betreft de opvoeding van de Griekse jeugd is dat echter niet het geval. De Griekse opvoeding bleef ook na Plato een zaak van de Griekse oratoren. IJsseling merkt in zijn boek bijvoorbeeld op dat Isocrates met zijn redenaarsschool onvergelijkbaar veel meer invloed op de Griekse jeugd heeft gehad dan Plato's academie. Het doel van Isocrates en de andere retoren was de vorming van de totale persoonlijkheid van de mens. De oratoren wilden de jeugd opleiden voor het politieke en maatschappelijke leven van

de gemeenschap. Het ideaal was hierbij om als mens tegelijkertijd wellevend, weldenkend en welsprekend te zijn. Deze drie vormden een hechte, onafscheidelijke en praktische eenheid.

De wending bij Aristoteles

Voordat na Plato filosofie en retorica voor eeuwen uit elkaar groeien en elk hun eigen weg gaan, komen ze bij Aristoteles nog eenmaal bijeen. Bij Aristoteles vinden we namelijk iets wat in de *Gorgias* van Plato ondenkbaar is. Aristoteles maakt ruimte voor een wijsgerig verantwoorde retorica. Daar waar Plato in zijn *Gorgias* een louter vijandige houding tegenover de retorica aanneemt, zien we bij Aristoteles dat de redenaarskunst haar eigen plaats en recht krijgt. In wat volgt zal ik allereerst beknopt aangeven hoe het denken van Aristoteles over waarheid en zijn zich verhoudt tot dat van de klassieke oratoren en Plato. Daarna zal ik nader ingaan op zijn denken over de status van de retorica en de verhouding tussen de redenaarskunst en waarheid.

Het conflict tussen enerzijds de waarheidsopvatting van de klassieke Griekse retoren – zoals Protagoras, Gorgias en Isocrates – en anderzijds die van Plato, heeft de geschiedenis van de wijsbegeerte diepgaand beïnvloed. De klassieke oratoren meenden zoals we gezien hebben dat de veranderlijke wereld van de concrete dingen ten diepste een effect is van de taal en dat er buiten dit weefsel van woorden niets is. Dit netwerk van verhalen is het zijn zelf. Plato was het met de redenaars eens dat de veranderlijke wereld van de concrete dingen door de taal wordt voortgebracht. De ons omringende leefwereld wordt als web van doxa geproduceerd of gesticht door het woord. Maar precies daarom is ze zoals besproken schijn en juist niet het zijn zelf. Het zijn is volgens Plato een van de taal onafhankelijke eeuwige wereld van intelligibele abstracte objecten die we met ons innerlijk geestes oog kunnen aanschouwen. Plato plaatst dus schijn en zijn tegenover elkaar en wijst de schijn af. Aristoteles neemt een positie in die afwijkt van zowel de retoren als van Plato. De veranderlijke wereld van de concrete dingen is inderdaad alles wat er is en bovendien het zijn zelf zoals de retoren menen. En de dingen zijn inderdaad zoals ze ons toeschijnen. Ook hierin gaat Aristoteles met de oratoren mee. Maar de ons omringende wereld wordt volgens Aristoteles niet door de taal geproduceerd, zoals de redenaars stellen. De dingen zijn zoals ze schijnen niet omdat wij ze in het spreken voortbrengen, maar juist omdat wij in onze zintuiglijke ervaringen en in ons denken contact maken met een onafhankelijk van de taal bestaande werkelijkheid. Het *is* zoals het *schijnt* omdat wij de dingen ervaren en denken zoals zij zijn in plaats van omdat wij ze in ons spreken constitueren en zo tevoorschijn brengen.

Aristoteles staat uiteindelijk dichter bij de klassieke redenaars dan Plato. Er zijn namelijk twee fundamentele punten van overeenstemming tussen Aristoteles en de oratoren, terwijl er maar één fundamenteel punt van overeenstemming bestaat tussen de retoren en Plato. De redenaars en Aristoteles zijn het namelijk eens dat er geen apart rijk van abstracte objecten bestaat. Ook zijn ze het eens dat de veranderlijke wereld van de concrete dingen het zijn zelf is. Ze verschillen

alleen van mening over de aard van het zijn, namelijk of het al dan niet door taal voortgebracht wordt. Op dit laatste punt zijn Plato en de retoren het juist wel eens. De wereld van de *concreta* is het resultaat van het spreken. Dit is echter het enige punt van overeenstemming tussen Plato en de retoren. Zo noemt Plato in tegenstelling tot de redenaars de wereld van de *concreta* nooit het zijn zelf. Het is valse schijn. Aristoteles staat zelfs dichter bij de retoren dan dat hij bij Plato staat. Aristoteles is het immers op twee fundamentele punten eens met de redenaars, terwijl hij het op geen enkel fundamenteel punt eens is met Plato. Zo meent Aristoteles in tegenstelling tot Plato dat er geen transcendent rijk van abstracte objecten bestaat. Ook denken beiden zoals gezegd zeer verschillend over de aard van de veranderlijke wereld van de concrete dingen. Aan de andere kant zou ook opgemerkt kunnen worden dat het feit dat alleen Plato en de oratoren erkennen dat de veranderlijke wereld van de concrete objecten wordt voortgebracht door de taal, hen uiteindelijk toch dichter bij elkaar brengt dan hierboven uiteengezet wordt.

Dat de oratoren het bestaan van een van de taal onafhankelijke wereld van abstracte objecten ontkennen wil overigens niet zeggen dat zij geen aandacht zouden hebben voor het abstracte en zich alleen maar op het concrete zouden richten. Ook het abstracte wordt namelijk door het spreken gesticht. Vaak wordt gesteld dat ‘werkelijk leven’ en ‘onthecht zijn’ zich verhouden als aandacht voor het concrete tot aandacht voor het abstracte. Hiervan is bij de klassieke oratoren echter geen sprake. Het werkelijke leven bevindt zich volgens de redenaars aan gene zijde van het onderscheid tussen het concrete en het abstracte. Het leven zelf gaat aan beide vooraf en omvat ze. Zowel het concrete als het abstracte zijn slechts specifieke wijzen waarop het door het woord gestichte leven zich manifesteert. Dit geldt dus zowel voor abstracties als voor de concrete roos die bloeit. Geen van beide is het werkelijke leven zelf. Werkelijk leven omvat juist dit alles. Ze neemt alles in zich op. Een uitdrukking betekent dan ook alléén iets in de stroom van het leven zoals Wittgenstein het veel later zal stellen. Zo bezien de redenaars het hele leven.

Retorica en waarheid bij Aristoteles

Wat is vervolgens de retorica dan voor Aristoteles? Het is volgens hem een discipline of leervak dat als taak heeft om in elk onderwerp het overtuigende aan te wijzen. Daartoe richt ze zich op het identificeren en analyseren van de verschillende overtuigingsmiddelen en op de vraag hoe deze middelen in verschillende uiteenlopende contexten ingezet kunnen worden. Aristoteles onderzoekt de overtuigingsmiddelen *ethos*, *pathos* en *logos* in hun onderlinge samenhang en afhankelijkheden. Ethos heeft betrekking op het karakter en de aard van zowel de redenaar als het publiek. Een reflectie hierop leidt in de *Retorica* van Aristoteles tot een morele bezinning op de deugd en het goede. Pathos verwijst naar de emoties. De orator dient inzicht te hebben in welke emoties door welk woordgebruik bij het publiek worden opgeroepen. Dit resulteert in de *Retorica* tot een uitgewerkte emotieleer en eerste rudimentaire psychologie. De logos of de redenering beschouwt Aristoteles als het belangrijkste overtuigingsmiddel. Ethos en pathos

dienen steeds in dienst te staan van de logos. De idee is dat een redenering om daadwerkelijk te overtuigen nooit alleen op de logos gebaseerd kan zijn. Ze dient naast op de logos ook altijd gebaseerd te zijn op ethos en pathos. Een retorisch adequate redenering is dan ook een logische redenering die verrijkt is met, verdiept is vanuit, en geworteld is in ethos en pathos. Geslaagde redeneringen zijn gemoedsoverwegingen waarin logos, ethos en pathos een eenheid vormen. Aristoteles heeft met zijn studie van de retorica een aanzet gegeven tot een retorische analyse van allerlei soorten betogen, inclusief die van de wijsbegeerte zelf. Zo kan de vaak verborgen retorische structuur van wijsgerige en andere teksten geanalyseerd en opgehelderd worden.

In zijn *Retorica* ontwikkelt Aristoteles een groot aantal *topoi* of vindplaatsen voor het opzetten van overtuigende argumenten. Veel *topoi* zijn algemeen of gemeenschappelijk. Ze zijn geschikt voor ieder onderwerp. Andere *topoi* zijn bijzonder. Hun toepassingsbereik is beperkt. Door nu voor elk thema en elke bijbehorende context de bij dat thema en die context passende *topoi* te zoeken, kunnen er allerlei argumenten voor en tegen een bepaalde stelling worden ontwikkeld en voorgedragen. Het hoeft ons dan ook geenszins te verbazen dat er soms *topoi* zijn die elkaar tegenspreken. Deze tegenspreken vormen geen probleem omdat het erop aan komt in te zien dat niet elk *topos* geschikt is voor iedere context en dat dus twee *topoi* die elkaar tegenspreken bedoeld zijn voor twee verschillende contexten.

De stellingen die door de vele onderlinge confrontaties van argumentaties na enige tijd als meest overtuigend naar voren komen, krijgen binnen de gemeenschap vanzelf de status van algemeen aanvaarde opvattingen of *endoxa*. Deze *endoxa* kunnen vervolgens weer ingezet worden als uitgangspunten voor nieuwe debatten. Is retorica aldus beschouwd een activiteit gericht op waarheid? Aristoteles meent van wel. Zo stelt hij in de inleiding van zijn *Retorica*:

“Het nut van retorica berust op het feit dat waarheid en recht van nature sterker zijn dan hun tegendelen: wanneer de uitspraak van een jury niet uitvalt zoals het zou moeten heeft een spreker deze nederlaag dus noodzakelijkerwijs aan zichzelf te wijten, wat afkeuring verdient.”⁴

Hieruit blijkt al een duidelijke verwantschap en eenheid tussen retorica en waarheid. Dat het er in de retorica om gaat waarheid en recht te laten overwinnen komt ook overeen met wat Aristoteles niet lang daarna opmerkt:

“Ook moet een spreker net als bij het redeneren in syllogismen in staat zijn tegengestelde standpunten overtuigend te verdedigen: niet om dit ook werkelijk met beide tegendelen te doen – het is immers niet geoorloofd voor slechte dingen te pleiten – maar om te

⁴ *Retorica*, p. 25.

voorkomen dat de ware toedracht verborgen blijft, en om zelf, wanneer een ander argumenten onrechtmatig gebruikt, deze te kunnen weerleggen.”⁵

De ware toedracht moet dus steeds aan het licht komen. Het is niet geoorloofd om te pleiten voor onware en slechte dingen precies omdat retorica in dienst staat van de waarheid en het recht. In de inleiding van zijn *Retorica* stelt Aristoteles ook dat hij retorica geschikt acht voor het overdragen van wetenschappelijke kennis aan groepen niet ingewijden en voor het jezelf verdedigen met het gesproken woord. Ook hieruit blijkt dat volgens Aristoteles de retorica als leervak de waarheid en het recht moet dienen. Dit betekent overigens niet dat de retorica niet misbruikt zou kunnen worden. Maar, zoals hij opmerkt:

“Betoogt iemand dat degene die deze macht van het woord misbruikt grote schade kan aanrichten: dat is een gemeenschappelijk kenmerk van alle goede dingen behalve voortreffelijkheid van karakter, en het is bij uitstek van toepassing op die waar de mens het grootste nut van ondervindt [...]”⁶

De vraag is echter hoe retorica betrokken kan zijn op waarheid. Voor een discipline die zich uitsluitend bezighoudt met de techniek van het overtuigen is de waarheid toch onvermijdelijk minder belangrijk dan het overtuigen van het publiek? Gaat het er in de retorica immers niet om gelijk te krijgen in plaats van gelijk te hebben? Is het niet zo dat waarheid in de retorica alléén maar van belang is in zoverre ze van pas komt voor het opzetten van een overtuigende redenering? Op het eerste gezicht kan het er inderdaad op lijken dat de retorica als de kunst van het overtuigen niet gericht is op waarheid. Toch is dit niet de opvatting van Aristoteles. Het mag dan zo zijn dat we ons in de retorica uitsluitend bezighouden met wat overtuigend is, maar dit betekent nog niet dat zo de waarheid uit het oog verloren wordt. Integendeel, juist door ons in de retorica te richten op wat overtuigend is dienen we de waarheid. Hierover zegt Aristoteles eerder in zijn inleiding bijvoorbeeld het volgende:

“Gegeven dit alles valt in te zien dat wie het best in staat is in te zien hoe en uit welk materiaal een syllogisme tot stand wordt gebracht, ook het best zal zijn in het retorisch redeneren [...]. Het is namelijk de taak van één en hetzelfde vermogen zowel de waarheid in te zien als wat op de waarheid lijkt. Daarbij hebben mensen een toereikende aanleg tot waarheid en lukt het ze meestal deze te bereiken. Vandaar dat wie in staat is de waarheid te treffen eveneens in staat is te treffen wat aannemelijk is.”⁷

⁵ *Retorica*, p. 25.

⁶ *Retorica*, pp. 25-26.

⁷ *Retorica*, pp. 24-25.

Precies omdat alle mensen een natuurlijke aanleg hebben tot de waarheid en in de mens het vermogen om de waarheid te bereiken hetzelfde is als het vermogen om iets aannemelijk en dus overtuigend te vinden, is de retorica als discipline van het overtuigen wel degelijk gericht op waarheid. Aristoteles onderbouwt zijn uitgangspunt dat het overtuigende betrokken is op het ware dus met een verwijzing naar de aard van de menselijke cognitie. Het is in de mens één en hetzelfde vermogen dat gericht is op het ware en het overtuigende. Dit verklaart ook waarom de mens volgens Aristoteles vaak in staat is om het ware te bereiken. Door ons toe te leggen op het overtuigende concentreren wij ons onvermijdelijk eveneens op het ware. Merk op dat Aristoteles hier géén epistemische waarheidstheorie hanteert. Het is dus niet zo dat hij meent dat het ware wordt geconstitueerd door wat overtuigt. Het is anders gezegd zeker niet zo dat Aristoteles stelt dat de waarheid eenvoudigweg wordt gedefinieerd als dat wat overtuigend is. Een dergelijk anti-realisme is hem vreemd. Hij is een realist. Aristoteles gaat uit van een los van de mens objectief bestaande werkelijkheid die door ons gekend kan worden. Hij hanteert hierbij een realistisch waarheidsbegrip. Een bewering is waar indien deze overeenkomt met de werkelijkheid. Genoemd uitgangspunt dat het overtuigende altijd al verwijst naar het ware is bij hem dan ook inderdaad gegrond in iets heel anders, zoals ik hierboven heb aangegeven.

Nu zou tegengeworpen kunnen worden dat verschillende van de door Aristoteles beschreven topoi niet op waarheid maar uitsluitend op het winnen van een debat gericht zijn. Zo hebben een aantal topoi duidelijk een *ad hominem* karakter. Genoemde topoi richten zich niet zozeer op de stelling van de opponent maar meer op een gebrek in zijn of haar karakter. Hoe valt dit te verenigen met de retorica als een leervak dat de waarheid dient? Welnu, het is nog maar de vraag of genoemde topoi de waarheid niet dienen. We moeten ons namelijk realiseren dat de desbetreffende topoi bedoeld zijn voor praktijken zoals de politiek en de rechtspraak. En het lijkt zeer verdedigbaar dat voor deze praktijken de beweringen van iemand met een gebrekkig karakter in elk geval *prima facie* minder betrouwbaar en dus minder waarschijnlijk waar zijn dan de uitspraken van iemand met een karakter dat wel adequaat is. Wijzen op een gebrek aan karakter mag dan niet doorslaggevend zijn, het draagt zo wel bij tot de waarheidsvinding. Maar dan zijn genoemde *ad hominem* topoi juist niet in tegenspraak met het streven naar de waarheid als uiteindelijk *telos* van de retorica. Voor de politiek, rechtspraak en vergelijkbare domeinen is het dus gerechtvaardigd om indien van toepassing eveneens het karakter van de opponent te betrekken in het debat om zo zijn of haar inhoudelijke positie af te zwakken of te versterken. En dit precies omdat het niet vreemd is om te denken dat er een positief verband bestaat tussen waarheid en karakter in genoemde concrete praktische levenspraktijken.

Natuurlijk zijn er debatten waarvan de uitkomst niet in overeenstemming is met de waarheid. En dit ook wanneer alle betrokkenen zich aan de spelregels van de retorica gehouden hebben. Maar ook hieruit volgt niet dat retorica niet op waarheid gericht is. Aristoteles zal namelijk

zeker niet beweren dat de retorica altijd tot waarheid leidt. Natuurlijk niet. Dit hoeft helemaal niet, zolang maar op lange termijn door het consequent toepassen van de beschikbare topoi de algemene overtuigingen van de gemeenschap de waarheid benaderen. En er is geen enkele reden om te denken dat de retorica hiertoe niet in staat is. Niet voor niets treffen we nergens bij Aristoteles topoi aan die aanzetten tot dwang of tot het doelbewust verdraaien van feiten. Deelnemers dienen naar eer en geweten hun positie met behulp van de regels van de retorica zo goed mogelijk te verdedigen tegenover alle anderen. Wanneer iedereen dit stelselmatig blijft doen, naderen de algemeen aanvaarde opvattingen binnen politiek, het recht en gelijksoortige praktijken uiteindelijk tot de waarheid. In dit opzicht kan de retorica vergeleken worden met het streven naar puur eigenbelang in een markteconomie. Adam Smith leert zoals bekend dat de markt in zijn geheel naar een doelmatig evenwicht convergeert als alle marktpartijen zich uitsluitend richten op hun eigen behoeften zonder daarbij de spelregels van de markt te overtreden. Het is hierbij niet nodig dat de individuele marktpartijen doelbewust streven naar evenwicht. De onzichtbare hand van het marktmechanisme zorgt hiervoor, aldus Smith.

Evenzo convergeren de algemene opvattingen van een gemeenschap naar de waarheid indien elk lid in elk debat steeds zijn of haar eigen positie zo sterk mogelijk neerzet door gebruik te maken van de kunst van het overtuigen. Hierbij mag iedereen louter en alleen gericht zijn op het eigen gelijk en de wil om de ander te overtuigen. Het is niet nodig dat men er bewust naar streeft dat de algemene opvattingen van de gemeenschap uiteindelijk waar zullen zijn. Zolang iedereen zich maar houdt aan de gegeven topoi van het overtuigen vormen deze topoi dus zelf de onzichtbare hand die ervoor zorgt dat na vele debatten de opvattingen van de samenleving naderen tot de waarheid. De retorica dient dan ook de waarheid, net zoals de wetenschap.

Het is overigens wel zo dat Smith stelt dat je je eigenbelang in lijn moet brengen met dat van de ander en dat je niet louter uit eigenbelang moet handelen. Dit vertaalt zich hier als de regel dat wie zich door een ander laat overtuigen hier ook voldoende recht aan moet willen doen.

We zien hoe bij Aristoteles de dingen zijn zoals ze door het uiteindelijke overtuigende spreken worden voorgesteld. De retorica is bij hem juist als leer van het waarschijnlijke, aannemelijke of overtuigende betrokken op de waarheid. Bij de oratoren is retorica waarheidsscheppend, bij Plato is retorica slechts valse schijn en bij Aristoteles wordt retorica gekarakteriseerd door aan regels gebonden confrontatie van overtuigingen die op termijn naar de waarheid convergeren. Aristoteles heeft zo na Plato de afstand tussen retorica en filosofie weer sterk verkleind en zelfs een wijsgerig verantwoorde retorica mogelijk gemaakt: een retorica in dienst van de waarheid.

Retorica als Prima Philosophia

Bij Gorgias, Isocrates en de andere klassieke oratoren neemt de retorica zo'n fundamentele en allesomvattende positie in dat ze bij hen in feite kan worden beschouwd als *eerste filosofie*. Nu

definieert Aristoteles in zijn *Retorica* zoals we zagen de redenaarskunst als het vermogen om met betrekking tot ieder onderwerp in te zien wat overtuigingskracht heeft. Retorica is anders gezegd de discipline om in elk onderwerp het overtuigende aan te wijzen. Wat ik hieronder zal betogen is dat de retorica zo opgevat inderdaad kan worden opgevat als de eerste filosofie, als *prima philosophia*, nog voor de logica. Hierbij zal ik ook ingaan op mogelijke tegenwerpingen.

In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht is het niet zo dat een logisch geldige redenering overtuigend is *omdat* zij logisch geldig is. Een logische redenering wordt omgekeerd juist gezien als logisch geldig *omdat* zij overtuigend is. Het primaat ligt dus bij het overtuigende en niet bij het logisch geldige. Een redeneerwijze die elk mens overtuigend vindt, wordt op grond van *dat* gegeven als logisch geldig aangemerkt. Zo zijn bijvoorbeeld *modus ponens* of *modus tollens* niet overtuigend omdat ze logisch geldig zijn. De begronding werkt precies andersom. Ze zijn overtuigend en *daarom* worden ze beschouwd als logisch geldig. Het logisch geldige is dan ook een reflectie van wat wij als mensen ten diepste overtuigend vinden. Het overtuigende fundeert zo het logische en niet andersom. Dit alles betekent dat niet de logica, maar de retorica begrepen moet worden als *prima philosophia*, als eerste filosofie. Retorica is immers de kunst om in elk onderwerp *het overtuigende* aan te wijzen. Zij is de *techne* van het overtuigende.

Een aanvullende overweging om retorica aan te merken als eerste filosofie kan zelfs aan Plato worden ontleend. In zijn dialoog de *Phaedrus* laat hij Socrates zeggen dat retorica kan worden gedefinieerd als het bewegen van de ziel door spraak. Plato schreef deze dialoog veel later dan zijn *Gorgias* en neemt erin een meer duldende houding aan ten opzichte van de retorica. Met het bewegen van de ziel van de toehoorder wordt bedoeld dat de spreker in kwestie overtuigend spreekt. De orator overtuigt zijn publiek door het vakkundig leggen van woorden in de ziel van de toehoorder. Maar als dat zo is, dan is de retorica allesomvattend. Ze is overal in die zin dat al ons spreken en denken uiteindelijk gericht is op het bewegen van de ziel, op overtuigen. Retorica is zelfs aanwezig wanneer wij alleen zijn om na te denken. Een dergelijke activiteit is immers niets meer of minder dan een innerlijk gesprek, een gesprek van de ziel met zichzelf, en dus een op overtuiging gerichte zelfbeweging van de ziel. Zonder retorica kan dus niets in beweging komen. Retorica is steeds nodig om de menselijke ziel te bewegen in de richting van een overtuigende conclusie. Maar dan heeft ze inderdaad het primaat boven het logische.

Een derde overweging grijpt aan bij de definitie die Aristoteles geeft van logica. Logica is ‘nieuw en noodzakelijk redeneren’. Door het toepassen van logische wetten leiden we uit een collectie premissen een conclusie af die onontkoombaar is. Maar dit betekent dat logica uiteindelijk is gegrond in het mogelijke. Een redenering is immers logisch geldig als in alle mogelijke situaties waarin de premissen waar zijn, ook de conclusie waar is. Het geldige wordt dus bepaald door wat mogelijk is. Het mogelijke is daarom fundamenteler dan het geldige. Maar hoe hebben wij als mensen eigenlijk toegang tot het mogelijke? Toch alléén vanuit ons voorstellingsvermogen?

Zo grondt de *imaginatio* tenslotte zelfs de logica. De logica gaat uiteindelijk dus terug op een typisch retorische categorie, namelijk op onze concrete menselijke verbeeldingskracht.

Dat niet de logica maar de retorica *prima philosophia* is hoeft ons eigenlijk niet te verbazen. Werkelijk denken is immers ten diepste een existentieel geworteld denken. Echt denken is een bezielde en betrokken denken, bestaande uit redelijke gemoedsoverwegingen en teruggrijpend op de bij het onderwerp passende algemeen aanvaarde uitgangspunten. Deze uitgangspunten, door Aristoteles *endoxa* genoemd, worden in een onderlinge retorische confrontatie van de *endoxa* steeds bijgesteld. De *endoxa* die uiteindelijk alle confrontaties overleven, krijgen dan op een bepaald moment de status van vast en zeker uitgangspunt voor de gemeenschap waarin zij ontstonden. Al het denken is en blijft zo ten diepste gesitueerd. En het is precies dit gegeven dat zowel epistemisch als genealogisch voorafgaat aan de logica zelf. Zonder retorica wordt het denken leeg. Het denken moet geworteld zijn en haar onderwerp aanschouwelijk en concreet weten te maken om anderen überhaupt te kunnen overtuigen en hun ziel te bewegen. Denken is zo altijd existentieel gegrond in een cultuurgemeenschap. Een denken dat haar onderwerp niet concreet en aanschouwelijk weet te maken is krachteloos. Zij is niet in staat de ziel van de betrokkenen te bewegen. Maar dan gaat ook in dit opzicht retorica zelfs nog aan logica vooraf.

Laten we nu kijken naar mogelijke tegenwerpingen die tegen bovenstaande opvatting kunnen worden ingebracht. Men zou eventueel kunnen betogen dat de logica hoe dan ook het primaat heeft boven de retorica omdat logica ons inzicht geeft in absolute waarheden, namelijk in die van de meest algemene structuur van de werkelijkheid. De logica krijgt hier dus een absolute objectieve status. Zij geeft ons onfeilbare ultieme waarheden over de meeste fundamentele en de meest algemene eigenschappen van *het zijn*. Maar, zo zou ik willen antwoorden, wie zijn wij dat wij menen toegang te hebben tot het absolute? Is het geen *hubris* van ons te denken dat wij een volmaakt van de mens onafhankelijk standpunt op de werkelijkheid kunnen innemen, een absoluut neutraal *archimedisches punt* van waaruit wij rechtstreeks contact kunnen maken met het absolute, met het zijn *an sich*? Een dergelijke gedachte lijkt inderdaad nogal overmoedig.

Hoe wordt die vermeende absolute objectieve geldigheid van de logische wetten namelijk door ons gefundeerd? Wat maakt uiteindelijk dat wij als mensen zoiets als *modus ponens* accepteren als logische wet? Toch niets meer of minder dan dat dergelijke afleidingen ons als mensen ten diepste overtuigen? Maar dan is het overtuigende wel degelijk fundamenteler dan het logisch geldige, zodat de discipline van het aanwijzen van het overtuigende in ieder gegeven onderwerp wel degelijk voorafgaat aan de discipline van het in kaart brengen van de logische wetten. Dit wil niets anders zeggen dan dat de retorica het primaat heeft boven de logica. En dit primaat is zoals gezegd tweeledig. De logische wetten worden epistemologisch gerechtvaardigd oftewel gelegitimeerd met een beroep op een retorische categorie, namelijk de categorie van het ten diepste overtuigd worden. En daarnaast vormt het retorisch moment van het overtuigd worden

als zodanig ook de genealogische oorsprong van deze wetten. We erkennen de desbetreffende afleidingen immers pas als logische wetten doordat ze ons als mens ten diepste overtuigen.

Hierbij kan ook gedacht worden aan het schandaal van de propositielogica, waarop ik in een eerdere bijdrage ben ingegaan.⁸ We stuiten, zoals ik liet zien, op een schandaal in het formele afleidingssysteem van de propositielogica zelf. Maar hoe zouden wij dit schandaal überhaupt ontdekt kunnen hebben als het formele systeem van de propositielogica voor ons als mensen de status zou hebben van een onaantastbare absolute wet? Het probleem kon nu juist alléén ontdekt worden doordat wij een bepaalde logische afleiding in het systeem verwierpen omdat wij die afleiding niet overtuigend vonden. Hier zien we dat het feit dat iets ons al dan niet overtuigt inderdaad het primaat heeft boven wat wij uiteindelijk als logische wet aanmerken.

Wat hiertegen ingebracht zou kunnen worden is dat logica niet kan worden geïdentificeerd met alleen maar een verzameling formele logische systemen. We dienen namelijk een onderscheid te maken tussen enerzijds de *logica naturalis* en anderzijds de *logica docens*. De *logica docens*, de logica van de formele systemen, is uiteindelijk gegrond in de *logica naturalis*, namelijk in onze onmiddellijke logische intuïties. Het is de *logica naturalis* die binnen de logica het meest fundamenteel is en daarom waar nodig de *logica docens* kan corrigeren. Logica in haar geheel ontleent haar legitimiteit dus aan onze directe onvervreembare logische intuïties en daarmee aan iets dat veel verder gaat dan het overtuigende zonder meer.

Redeneervormen als *modus ponens* of *barbara* noemen wij bijvoorbeeld logisch geldig omdat wij een bepaald soort vermogen hebben, namelijk logische intuïtie. Deze intuïties vormen een bron van onmiddellijk inzicht. Dankzij onze logische intuïties kunnen wij direct, onmiddellijk en onvervreemdbaar inzien dat bepaalde logische afleidingen, zoals *modus ponens*, wel geldig moeten zijn. Dergelijke diepe logische intuïties zijn dan ook vele malen dwingender, directer en onvervreemdbaarder dan het overtuigende zonder meer, en precies daarom heeft de logica uiteindelijk alsnog een geheel eigenstandige grond waarop zij staat en die haar fundeert. Maar dan is de logica dus helemaal niet afhankelijk van de discipline van het vinden en aanwijzen van het overtuigende en dus niet ondergeschikt aan de retorica. De logica behoudt het primaat.

Mijn vervolgreplek hierop is aldus. Genoemde logische intuïties, hoe onmiddellijk, dwingend en onvervreemdbaar ook, zijn redelijkerwijs uiteindelijk toch ook voorbeelden van een bepaald type van overtuigd worden: namelijk van het direct, diep en onvervreemdbaar overtuigd raken van iets zodra je ermee wordt geconfronteerd. Maar als dat het geval is, dan vormen de logische intuïties een *species* van het *genus* van het overtuigende. En dit betekent dat de retorica als discipline van de *genus* alsnog het primaat heeft boven de logica. De discipline van de *genus*

⁸ Zie *Dissolving the Scandal of Propositional Logic?*

heeft immers het primaat boven de logica als discipline van de species. Of nog anders gezegd: de logische wetten zijn een species van de *topoi* voor het overtuigen. De retorica heeft als de kunst van het overtuigen daarom wel degelijk het primaat boven de logica.

Zo kunnen de logische wetten gekarakteriseerd worden als het overtuigende *in zichzelf*. Hier wordt logica dus gedefinieerd in termen van wat ons overtuigt. Logische intuïties zijn dat wat *in zichzelf* overtuigt en als zodanig een species van het genus van het overtuigend zijn. Maar dan is de retorica als de discipline van de genus inderdaad *prima philosophia*.

Nu is het zeker zo dat geheel los van de vraag naar de eerste filosofie redevoeringen altijd op *logos*, op logisch geldige afleidingen, gebaseerd moeten zijn. Redenaars dienen geen logische redeneerfouten te maken. Logische geldigheid is essentieel voor een overtuigende toespraak. Heeft logica daarom niet alsnog het primaat? Nee, dat is niet het geval. We bevinden ons hier namelijk op een ander niveau dan de vraag naar de legitimiteit van individuele logische wetten. Het niveau waarop we ons hier bevinden is dat van de *gehele* toespraak waarin allerlei logische redeneringen voorkomen die elk op één of meer logische wetten gebaseerd zijn. Een probleem voor mijn these dat retorica het primaat heeft boven de logica treedt hier dus niet op. Sterker nog, naast *logos* is altijd ook *pathos* en *ethos* medebepalend voor de vraag of een toespraak als geheel overtuigt. Dit gegeven wijst juist op de gedachte dat de retorica *prima philosophia* is. Precies omdat de retorica naast de *logos*, ook *pathos* en *ethos* in zichzelf opneemt is zij de meest inclusieve, de meest omvattende denkpraktijk waarin alle drie verwerkt worden. Retorica is zo beschouwd het uiteindelijke culminatiepunt waarin alles samenkomt. Maar dan is retorica ook vanuit dit perspectief het allesomvattende denken en daarom inderdaad de eerste filosofie.

Het predikaat ‘Meest inclusieve denkpraktijk’ is niet voor niets zowel op de filosofie als op de retorica van toepassing. Nu omvat de retorica als het meest omvattende denken niet alleen de logica maar eveneens de dialectiek. In de dialectiek gaat het erom heuristische te vinden om stellingen van de opponent te weerleggen en de eigen stellingen te onderbouwen. Hiertoe put de dialectiek uit de logica. Dialectiek is dan ook *logica in actie*. De dialecticus beschikt over een grote verzameling van *topoi* om in iedere mogelijke situatie de juiste strategie te bepalen voor het aanvallen of verdedigen van stellingen. Deze *topoi* gaan steeds terug op bepaalde wetten uit de logica. De context is steeds het twistgesprek waarbij twee opponenten elkaar bestoken met vragen en antwoorden. Dialectiek heeft dan ook duidelijk een antagonistisch karakter. Wie de stellingen van de opponent weet te weerleggen en zijn of haar eigen stellingen succesvol weet te onderbouwen, komt uiteindelijk als overwinnaar uit de dialectische confrontatie naar voren. Zoals gezegd gaan alle *topoi* uiteindelijk terug op de regels van de logica. Een goed logicus is echter nog geen goed dialecticus. Het gaat er namelijk niet alleen om logische wetten te beheersen, maar vooral om in iedere dialectische situatie de juiste *topoi* te vinden om de stellingen van de tegenstander te weerleggen en de eigen stellingen te verdedigen. Wel dient

elke dialecticus een goed logicus te zijn. Aristoteles ontwikkelt zijn logica in de *Analytica Priora* en zijn dialectiek in de *Topica*. De *Topica* is een vroegere tekst. Dit is verrassend omdat zoals gezegd de dialectiek teruggaat op logica en niet andersom. Een verklaring kan zijn dat Aristoteles in zijn *Topica* werkt met een vroege niet volledig uitgewerkte versie van zijn logica die hij pas later systematisch uitwerkte in de *Analytica Priora*.

In zijn *Retorica* noemt Aristoteles de retorica de tegenhanger of evenknie van de dialectiek. Nu put de retorica ook uit de logica. Toch is zij veel meer dan een logica in actie. De context is het overtuigen van een groot publiek en hiervoor is meer nodig dan argumenteren. De redenaar dient ook zijn karakter als overtuigingsmiddel in het spel te brengen. Ook dient het publiek in een bepaalde stemming gebracht te worden om daadwerkelijk overtuigend te zijn. Maar zelfs als wij ons beperken tot de argumentatie als overtuigingsmiddel, kan de orator niet louter te werk gaan als een dialecticus. In de eerste plaats geeft de redenaar een voordracht en neemt hij geen deel aan een twistgesprek. Bovendien heeft de retor rekening te houden met het feit dat het publiek niet uit dialectici bestaat. In tegenstelling tot de dialecticus zal de orator zijn argumenten dus kort en bondig moeten houden om daadwerkelijk overtuigend te zijn. In een dialectisch twistgesprek is van een dergelijke beperking geen sprake. De argumenten richting de opponent mogen daar complex en uitgebreid zijn, zolang ze maar deductief geldig zijn en bijdragen tot het succesvol verdedigen dan wel aanvallen van de stelling in kwestie. Wel is het zo dat de retor net zoals de dialecticus put uit diverse topoi om argumenten te bouwen. Deze topoi worden voor een deel zelfs ontleend aan de dialectiek. Het gaat hier veelal om algemene of gemeenschappelijke topoi. Vaak haken deze topoi aan bij bepaalde formele kenmerken van de aan te vallen of de te verdedigen stelling. Een orator maakt daarnaast ook gebruik van bijzondere topoi. Deze zijn van toepassing op één bepaald type toespraak en hebben betrekking op de materiële (inhoudelijke) kenmerken van de te verdedigen of de aan te vallen stelling. Zo zijn er bijzondere topoi om te betogen dat iets voordelig is (vooral te gebruiken voor politieke toespraken), dat iets eervol is (voor gelegenheidstoespraken) en dat iets rechtmatig is (voor toespraken voor de rechtbank). Dergelijke materiële topoi komen we in de dialectiek niet tegen. De retorica is als denkpraktijk dan ook inclusiever dan zowel de logica als de dialectiek.

Nu is niet elk betoog dat louter uit logisch geldige redeneringen bestaat overtuigend. Eveneens zijn er overtuigende vertogen die één of meerdere logisch ongeldige redeneringen bevatten. Op het niveau van de hele redevoering vallen overtuigend zijn en logisch geldig zijn dus geenszins samen. Het is dan ook niet zo dat het overtuigende en het logisch geldige altijd ten diepste met elkaar verbonden zijn. Dit is echter niet in tegenspraak met de retorica als *prima philosophia*. Retorica is en blijft namelijk de eerste filosofie omdat wij ons zowel op het microniveau van de individuele afzonderlijke logische wetten als op het macroniveau van de hele toespraak volledig *binnen* de sfeer van het ons overtuigende bevinden. Op geen enkel moment verlaten wij het

domein van het ons overtuigende om een uitstapje te maken naar een vermeend absoluut rijk van ultieme van ons mensen onafhankelijke logische waarheden.

Een reis naar het absolute is voor de mens inderdaad onmogelijk. Als mensen zullen wij nooit in staat zijn om buiten onszelf te treden en zo rechtstreeks in contact te komen met de absolute werkelijke werkelijkheid. We zijn menselijk, al te menselijk. In alles wat we doen – zelfs als het gaat om het identificeren van logische wetten – blijven we geheel binnen de sfeer van wat voor ons als mensen overtuigend is. Nimmer zullen wij de horizon van het voor ons overtuigende kunnen overschrijden. Het overtuigende is voor ons dan ook het allesomvattende. Het is dat waarin wij als mensen zijn geworpen en waarbuiten wij nooit kunnen treden. Het overtuigende is het laatste *factum*. Het is de rots waarop onze spade afketst. Alles wat wij kennis noemen is in laatste instantie gegrond in het gegeven dat het ons overtuigt. Maar dan heeft de retorica als de discipline van het in ieder onderwerp zoeken en vinden van het overtuigende het primaat.

Nu zou men zich kunnen afvragen of het door Plato gemaakte onderscheid tussen zijn en schijn zich misschien manifesteert op het niveau van het overtuigende. Kan iets overtuigend schijnen maar het toch niet zijn? Dit lijkt echter ondenkbaar. Wie van iets overtuigd is, is eenvoudigweg overtuigd en niet schijnbaar overtuigd. Net zoals iemand die een rode kleur ervaart nu eenmaal rood ervaart en niet schijnbaar rood ervaart. Wel is het zo dat wat ons binnen de sfeer van het overtuigende overtuigt kan veranderen. Iets wat de mens ooit overtuigde hoeft dat op een later moment om wat voor reden dan ook niet meer te doen. Wat ons precies overtuigt kan verkeren.

Retorica en de-wereld-voor-ons

We dienen ons te onthouden van ieder oordeel over de aard van de allesomvattende sfeer van het ons overtuigende precies omdat wij onszelf er nooit buiten kunnen plaatsen. Binnen deze sfeer zullen wij ervaren, denken en spreken. Wij moeten dus Phyrro sceptici zijn waar het gaat om de ontologische status van de wereld waarin wij leven. Wij zullen nooit weten hoe de wereld zoals wij deze ervaren en denken los van ons is. De enige juiste houding ten aanzien van de vraag naar het ‘op zichzelf’ van ‘de-wereld-voor-ons’ is dan ook een Phyrroeaanse *epoche*. De scepticus weet niet of dat wat wij ‘de wereld’ noemen onafhankelijk bestaat van ons spreken. Hij onthoudt zich van een oordeel. Zo blijven wij met ons spreken geheel binnen het ‘voor ons’.

Deze positie heb ik eerder ontwikkeld en aangeduid als ‘wereld-voor-ons’-kenleer.⁹ Ze wordt door geen van de hierboven genoemde retoren en filosofen ingenomen. De klassieke redenaars zoals Gorgias en Isocrates zijn geen Phyrro sceptici voor wat betreft de ontologische status van de wereld zoals deze voor ons is. Zij menen immers te weten dat de wereld waarin wij geworpen

⁹ Zie vooral *In Defense of Correlationism, Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons en Addendum op ‘Het kenbare noumenale’*.

zijn wordt voortgebracht door het spreken en er dus afhankelijk van is. Plato deelt zoals gezegd hun mening daar waar het gaat om het rijk van veranderlijke concrete dingen en stelt daarnaast dat er los van de mens een onveranderlijk rijk van abstracte dingen bestaat. Ook hij is dus geen Phyrro scepticus betreffende de aard van de wereld. Dit geldt ook voor Aristoteles die stelt dat de wereld van de concrete dingen onafhankelijk van ons bestaat en bovendien alles is wat er is.

Volgens mijn wereld-voor-ons kennisleer kunnen wij nooit vaststellen of de wereld *zoals wij deze denken* overeenkomt met de wereld *zelf*. Dát waaraan wij denken zodra wij denken aan de wereld is onvermijdelijk een door ons gedachte wereld. Mijn kenleer begint dan ook met deze gedachte, een gedachte die zich opeens en onvermijdelijk aan ons opdringt: De wereld is er, en zij is er *op een bepaalde wijze*. Dan, vrijwel direct daarna, en al net zo onoverkomelijk, volgt deze gedachte: Zelfs hetgeen ik zojuist dacht, een gedachte die zó evident is dat ik mij eigenlijk geen evidentere gedachte kan voorstellen, zelfs die gedachte dacht ik hoe dan ook *als mens*. Het was een gekwalificeerde vorm van denken, namelijk een *menselijk* denken. Ja, *al* ons denken, *al* ons ervaren en *al* ons spreken, is altijd al noodzakelijk gekwalificeerd als *menselijk* denken, *menselijk* ervaren, en *menselijk* spreken. Daarom, wanneer wij zeggen p, dan zeggen wij eigenlijk ‘p, voor ons (als mensen)’. En de stap van ‘p, voor ons’ naar p is voor ons als mensen principieel onmogelijk. Het is deze tweede gedachte die ons dwingt om steeds een formeel principieel *de dicto* onderscheid te maken tussen *menselijke* waarheid en waarheid *überhaupt*, tussen *de-wereld-voor-ons* en *de-wereld-in-zichzelf*. Dit onderscheid betreft een onderscheid in ons denken, in de *ordo cognoscendi*. Maar gaat het hier eveneens om een *de re* onderscheid? Betreft het ook een onderscheid in het zijn, in de *ordo essendi*? Anders gezegd, vallen beide typen waarheden wel of niet samen? Is de wereld-voor-ons gelijk aan de wereld-in-zichzelf of niet? We zullen het antwoord op deze vraag nooit weten omdat we nimmer buiten onze menselijke conditie kunnen treden. Nooit kan ons *menselijk* spreken door ons worden verheven tot een absoluut spreken, tot een spreken *simpliciter*. Wat is de-wereld-voor-ons? Is zij de werkelijke werkelijkheid? Is zij iets anders? Zo ja, wat? Een illusie? Het is deze vraag die wij voor altijd tussen haakjes moeten plaatsen. Hoewel al ons spreken, denken en ervaren op haar betrekking heeft, moeten we voortdurend, ja op elk moment, de vraag naar haar eigenlijke aard onbeantwoord laten. In die zin is *de-wereld-voor-ons* magisch. Het is een permanent ons omringend wonder *waarin* wij zullen leven en denken en waarbuiten wij nooit kunnen treden.

Een andere ingang tot mijn kenleer betreft de volgende overweging. Ons denkvermogen speelt ontegenzeggelijk een bepaalde rol bij ons denken aan de wereld. Maar wat is deze rol? Is ons denken een neutraal voertuig voor neutrale inhouden? Heeft een denkact op geen enkele wijze invloed op haar denkinhoud? Of zou het zo kunnen zijn dat de inhoud van ons denken, en dus de door ons gedachte wereld, door de act van het denken zelf inhoudelijk sterk bepaald wordt? Zou het zo kunnen zijn dat de activiteit van het denken een vergaande *transformatieve* invloed

heeft op de inhoud ervan? Het punt is niet dat het denken deze invloed heeft. Het punt is dat wij op geen enkele wijze kunnen vaststellen of dit wel of niet het geval is. Maar dan kunnen we dus helemaal niet vaststellen of de *door ons gedachte* wereld overeenkomt met de wereld *zelf*.

Waar het dus om gaat is dat wij niet kunnen vaststellen of de inhoud van ons denken altijd al zodanig door onze denkactiviteit beïnvloed is, dat deze inhoud niet langer een *neutrale* inhoud is. We kunnen anders gezegd niet nagaan of de inhoud van een menselijke denkact zodanig door deze act getransformeerd of vervormd is, dat deze inhoud niet meer los van de act gezien kan worden. Kortom, omdat we niet kunnen vaststellen wat de eventueel vervormende invloed is van de denkact op haar inhoud, hebben we geen toegang tot de wereld zoals deze los van ons denken is. Dat we de toegang tot de-wereld-in-zichzelf missen is dus onvermijdelijk.

Het probleem is niet die van de mogelijkheid van Descartes' demon die ons denken zou kunnen voorschotelen met allerlei misleidende denkinhouden. Het probleem is niet zozeer dat wij het bestaan van zo'n demon niet kunnen uitsluiten en dus niet kunnen concluderen dat de wereld zoals wij die denken overeenkomt met de wereld zelf. Dit bekende sceptische scenario van de Cartesiaanse demon gaat er immers vanuit dat ons denken in zichzelf betrouwbaar is, maar dat wij desalniettemin *van buiten* door een demon bedrogen zouden kunnen worden, zodat wij alsnog niet kunnen vaststellen of wij de wereld denken zoals deze werkelijk is. Uitgaande van mijn kenleer is het punt daarentegen dat wij niet kunnen uitsluiten dat ons denken *zelf* iedere denkinhoud zodanig transformeert dat deze niet langer gaat over de wereld zelf. Wat niet kan worden uitgesloten, zouden we kunnen zeggen, is dat ons eigen denken de plaats inneemt van de demon van Descartes. Wat niet kan worden uitgesloten is dat er geen demon buiten ons is, maar dat wij ons eigen demon zijn.

De tegenwerping dat we desalniettemin enige mate van toegang hebben tot het 'op zichzelf' van de werkelijkheid werkt niet omdat we evenmin kunnen vaststellen of een denkact haar inhoud slechts in beperkte mate transformeert. Dit kunnen we niet omdat we niet buiten ons denken kunnen treden om de samenhang tussen denkact en denkinhoud te doorzien. We tasten als mensen eenvoudigweg in het duister omtrent de mate waarin ons eigen denken zelf inhoudelijk medebepalend is voor onze denkinhouden. En daarom weten we niet in welke mate iets waar wij aan denken los gezien kan worden van de act van het denken eraan. De argumentatie voor de bewering dat wij geen toegang hebben tot de-wereld-in-zichzelf is dus niet gelimiteerd tot de constatering dat zodra wij denken het altijd *wij* zijn die denken. Het argument is hier dat wij nimmer kunnen vaststellen wat precies de inhoudelijke transformatieve bijdrage is van ons denken aan de inhouden die wij denken. En dat is een zeer fundamentele niet-triviale uitspraak over ons onvermogen, namelijk ons onvermogen na te gaan of onze denkinhouden ten opzichte van onze denkacten neutraal zijn of in feite diepgaand door deze denkacten *vervormd* worden.

Precies omdat het gaat over dit *onvermogen* is het niet nodig om mijn wereld-voor-ons kenleer te belasten met problematische Kantiaanse absolute claims over de vermeend transformerende werking van ons kenvermogen en over hoe dit precies in zijn werk zou gaan. Het is *contra Kant* nu juist ons *onvermogen* te bepalen in hoeverre ons denken elke inhoud altijd al vervormd dat ervoor verantwoordelijk is dat de werkelijkheid *an sich* onkenbaar is. In mijn kennisleer wordt dan ook iedere nadere substantiële invulling van de verhouding tussen de-wereld-voor-ons en de-wereld-in-zichzelf en daarmee van het ‘op zichzelf’ van de-wereld-voor-ons vermeden. In diverse eerdere bijdragen heb ik uitvoerig uiteengezet waarom mijn kennisleer inderdaad zeer fundamenteel afwijkt van die van Kant.¹⁰ Het komt erop neer dat Kants onderscheid tussen de *fenomenale* en *noumenale* wereld een onderscheid betreft *binnen* de-wereld-voor-ons, zodat de *noumena* kenbaar zijn en we binnen het ‘voor ons’ gewoon metafysica kunnen bedrijven. Niet voor niets reduceert Kant het kenbare slechts tot wat wij kunnen waarnemen, terwijl in mijn kenleer het kenbare wordt bepaald door wat kunnen waarnemen *en los daarvan kunnen denken*. Van Kantiaanse eenzijdige of zelfs fetichistische bevooroordeelung van het waarnemen of ervaren boven het vrije autonome denken is dan ook geen sprake. Beide vermogens van de mens, ervaren én denken, krijgen hun gelijkwaardige plaats en hun recht. De-wereld-voor-ons is dan ook veel omvattender dan Kants fenomenale wereld die louter op de ervaring teruggaat.

En in tegenstelling tot Kants kenleer is zelfs de claim dat er dingen buiten ons bestaan die ons beroeren en zo onze ervaringen veroorzaken slechts gerechtvaardigd als een claim over hoe de wereld voor ons is. Kants *dictum* dat er *dinge-an-sich* zijn die onze ervaringen gronden is dus alléén legitiem binnen de wereld-voor-ons. Kant beschouwde zijn bekende onderscheid tussen de fenomenale en noumenale wereld als een absolute waarheid. Maar wij weten helemaal niet of dit in absolute zin waar is. Kants onderscheid is een legitiem onderscheid *binnen* de wereld-voor-ons en nimmer zullen wij kunnen vaststellen of het ook geldt voor de-wereld-in-zichzelf. Mijn kenleer kan ten opzichte van Kants epistemische positie beschouwd worden als een *meta-epistemische* positie. Onderscheidingen die Kant voor absoluut houdt, dus als geldig voor de werkelijke werkelijkheid, zoals het onderscheid tussen ‘subject’ en ‘object’, tussen ‘binnen’ en ‘buiten’, tussen ‘ervaringen’ en ‘dingen die ervaringen gronden’, zijn in de wereld-voor-ons kenleer eveneens alleen maar gerechtvaardigd als onderscheidingen binnen de-wereld-voor-ons. Werkelijk *alles* we zeggen en denken heeft slechts betrekking op de-wereld-voor-ons, *zelfs* het principe dat we een onderscheid moeten maken tussen het ‘voor ons’ en het ‘in zichzelf’. Zo ontstaat Phyrro scepticisme ten aanzien van de-wereld-in-zichzelf. *Iedere* claim over de aard van de wereld zoals deze ‘in zichzelf’ onafhankelijk van ons is wordt vermeden en opgeschort.

¹⁰ Zie wederom *In Defense of Correlationism, Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons* en *Addendum op ‘Het kenbare noumenale’*.

Vaak wordt gedacht dat genoemd Phyrro scepticisme het beoefenen van metafysica onmogelijk maakt. Het tegendeel is echter het geval. In wat volgt zal ik betogen dat we metafysica kunnen bedrijven en *tegelijktijd* Phyrro sceptici kunnen zijn ten aanzien van de aard van de wereld.

Genoemd scepticisme stelt dat het najagen van inzicht in de absolute aard van de werkelijkheid zinloos is. Het is inderdaad niet onredelijk om te denken dat wij als eindige beperkte wezens geen toegang hebben tot hoe de wereld onafhankelijk van ons is. Precies omdat wij nimmer buiten onze menselijke cognitieve vermogens kunnen treden om een absoluut gezichtspunt op de werkelijkheid in te nemen, zullen wij de wereld zoals deze ‘op zichzelf’ is nooit kennen. Al ons denken en ervaren is onvermijdelijk een menselijk, al te menselijk denken en ervaren. We hebben daarom slechts toegang tot de wereld zoals deze door ons gedacht en ervaren wordt.

Wij zullen dus nooit de wereld zoals ze onafhankelijk van ons is in het vizier krijgen. De wereld zoals ze ‘op zichzelf’ is blijft voor ons als mensen voorgoed verborgen. Alles wat wij denken en ervaren heeft uitsluitend betrekking op hoe de werkelijkheid ‘voor ons’ is. Dit betekent dat de *klassieke* metafysica, die de absolute aard van de werkelijkheid probeerde te achterhalen, niet houdbaar is. Het Phyrro scepticisme ontmantelt dus inderdaad de klassieke metafysica. Waar het om gaat is echter dat dit helemaal niet betekent dat metafysica onmogelijk is. De teloorgang van de klassieke metafysica leidt niet tot het einde van de metafysica als zodanig. Want waarom zou metafysisch denken zich noodzakelijkerwijs moeten richten op de absolute aard van de werkelijkheid? Kan dan alléén ‘het absolute’ onderwerp van de metafysica zijn? Het geheel ten onrechte denken dat dit zo is vormt juist de grote blinde vlek van de anti-metafysici. Het is een beeld dat hen gevangen houdt en zo verhindert verder te kijken en nieuwe wegen te openen.

Er is namelijk een ‘intersubjectieve’ of ‘binnenwereldse’ metafysica mogelijk. Het onderwerp van deze metafysica is niet de werkelijkheid zoals deze in absolute zin ‘op zichzelf’ is, waartoe wij immers toch geen toegang hebben, maar nu juist de wereld zoals deze door ons ervaren en gedacht wordt. Haar onderwerp is de wereld ‘voor ons’. Laten we ons dus richten op de wereld zoals deze door ons als mensen wordt ervaren én gedacht. Wel dienen we ons dan steeds te realiseren dat al onze beweringen een menselijke intersubjectieve status hebben en dus niet gaan over hoe de wereld los van het menselijke ervaren en denken in absolute zin ‘in zichzelf’ is. Metafysica mag zo weliswaar niet langer gaan over ‘het absolute’, over de werkelijkheid ‘op zichzelf’, maar ze gaat nog altijd over dat wat voor ons als mensen daadwerkelijk van belang is, namelijk de wereld zoals zij ‘voor ons’ is, de wereld zoals wij die als mensen ervaren en denken, de wereld waarbinnen wij onze weg moeten vinden, de wereld waarbuiten wij als mensen nooit kunnen treden. En mag dat genoeg zijn? Wij zijn immers mensen en geen goden. De wereld ‘voor ons’ is voor ons als mensen het allesomvattende, het niet-overschrijdbare. Werkelijk al onze beweringen zijn slechts legitiem als beweringen over de-wereld-voor-ons, over hoe wij als mensen de werkelijkheid ervaren en denken. Dit geldt tenslotte zelfs voor de bewering dat we

een onderscheid moeten maken tussen de-wereld-voor-ons en de wereld-in-zichzelf. Ook deze bewering is uiteindelijk namelijk alleen gerechtvaardigd als een bewering over hoe de wereld voor ons is. De wereld-voor-ons is dan ook het finale subject van al onze predikaties. Ze is het voor ons allesomvattende waarin we altijd al geworpen zijn en waarbuiten we nimmer kunnen treden. Wie dit inzicht begrijpt dat mijn kenleer uiteindelijk, om een aan Wittgenstein ontleende metafoor te gebruiken, slechts een ladder is die we aan het eind van onze reis kunnen weggoien zodra we onze bestemming bereikt hebben en ons opgenomen weten in het holistische onoverschrijdbare ‘voor ons’.

Dit alles hoeft ons helemaal niet te verontrusten. Integendeel zelfs. Het is juist deze benadering die een *moderne* vruchtbare metafysica mogelijk maakt: een metafysica die zich uitsluitend richt op de wereld ‘voor ons’ en niet langer op hoe de wereld in absolute zin ‘op zichzelf’ is. We hoeven zo de menselijke hoop op het verkrijgen van inzicht in de werkelijkheid niet op te geven, zolang we ons maar blijven realiseren dat ook deze inzichten, net zoals alles wat we zeggen, slechts gaan over de wereld zoals deze ‘voor ons’ als mensen is en dus nooit gaan over het absolute ‘op zichzelf’ van de werkelijkheid. Zodra deze denkstap is gezet, kunnen ook de anti-metafysici zich gewoon weer gaan bezighouden met het beoefenen van metafysica. En waartoe dat kan leiden heb ik in eerdere bijdragen laten zien.¹¹

We kunnen als Phyrro sceptici dus tegelijkertijd naïef realist zijn, namelijk naïef realist *binnen* de context van hoe de wereld voor ons is. Op deze manier en op deze manier alléén ben ik een naïef realist. Vraag me naar de onderbouwing van een specifieke bewering die ik doe en ik zal je een redelijk argument geven. Vraag me naar de status van het argumenteren zelf en ik verwijs je naar de-wereld-voor-ons. Vraag me naar de grond van de-wereld-voor-ons, naar de grond van de sfeer van het ons overtuigende, en ik verwijs je er opnieuw naar. Vraag het me nog eens en ik zwijg. Zoals al ons spreken vinden ook onze metafysische projecten plaats *binnen* de voor de mens niet te overschrijden sfeer van het voor ons overtuigende. Die sfeer is allesomvattend. Het is dan ook zoals Cicero zegt: Metafysica dient te steven naar een *consensus gentium*, naar een algemene instemming der volkeren, meer valt er niet te bereiken. En meer hoeft ook niet.

De denkbeweging die ik voltrekt is wellicht opmerkelijk. Een zacht begrensde scepticisme leidt alleen maar tot subjectivisme en relativisme. Maar een radicaal ofwel maximaal scepticisme leidt tot haar tegendeel, haar *reductio*: een intersubjectieve grond, de-wereld-voor-ons. We moeten dus het scepticisme niet schuwen maar durven meegaan op de weg van de scepticus. Evenmin moeten we bij het scepticisme halthouden. Nee, we moeten de sceptische beweging ten einde doortrekken, de beweging voltooien. We dienen de uiterste ultieme consequentie van

¹¹ Zie bijvoorbeeld *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism* en *En dus bestaat God*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 2015.

het scepticisme te denken om er zo uiteindelijk bovenuit te komen. Ja, om haar reductio te voeren en zo nieuwe vaste grond te vinden: de-wereld-voor-ons. Vergelijk dit met het volgende beeld. Wie het vaste land verlaat om in de buurt van de kustlijn te blijven varen zal nooit meer vaste grond vinden. Wie echter gestaag blijft doorvaren en zelfs de kustlijn uit het zicht durft te laten verdwijnen zal uiteindelijk op nieuwe grond stuiten. Dus: laten we uitvaren!

Zodra we al varend uiteindelijk dat nieuwe land bereikt hebben, zullen we inzien dat eigenlijk alles hetzelfde gebleven is als voorheen. We kunnen gewoon weer verder gaan met ons leven, met het beoefenen van wetenschap, en met het bedrijven van metafysica. Maar tegelijkertijd is alles voorgoed anders geworden. Achter elke zin die we uitspreken zullen we voortaan zachtjes in onszelf denken: ‘voor ons’. Ja, ik ben een naïef realist, maar dan wel een naïef realist binnen de-wereld-voor-ons. Naïef realisme is waar (Pssst... voor ons).

Als mijn wereld-voor-ons kenleer geldig is, dan zijn filosofie als het systematisch zoeken naar waarheid en retorica als leer van het overtuigen diep verwant. Retorica is dan als woordkunst ingesteld op waarheidsvinding. Wie bovendien filosofie binnen het ‘voor ons’ ook ziet als een kunstvorm, begrijpt ook zo dat ze inderdaad op elkaar betrokken zijn. In ieder geval is het zo dat woorden ertoe doen. Woorden bepalen onze perceptie van de wereld. De wereld zoals wij deze ervaren en denken heeft dan ook een talig karakter. De wereld zoals zij voor ons is, is innig betrokken op ons spreken. De-wereld-voor-ons en het woord zijn dus onafscheidelijk. Teksten hebben niet voor niets vaak iets “magisch” dat louter materiële constellaties missen. In en door de tekst, in en door taal, schijnt veelal rechtstreeks de geest. We vinden in teksten onszelf terug.

Toch kan ik als Phyrro scepticus nooit iets uitzeggen over de eigen status van de-wereld-voor-ons. Is zij gelijk aan de wereld zoals deze onafhankelijk van de mens geheel op zichzelf bestaat? Is zij slechts een talige, mentale constructie die sterk afwijkt van de werkelijke werkelijkheid? We zullen het nooit weten en we hoeven het ook niet te weten om als mensen vruchtbaar onze menselijke projecten in dit leven te voltrekken. Wij leven, denken en spreken *in* het ‘voor ons’.

Taal en wereld

Uitgaande van mijn wereld-voor-ons kennisleer kunnen we door het analyseren van de taal dus iets leren over de structuur van de wereld zoals deze voor ons is. Want wanneer al onze uitspraken alleen gerechtvaardigd kunnen worden binnen de context van de-wereld-voor-ons en wij nimmer toegang kunnen krijgen tot de werkelijke werkelijkheid (zodat wij dus nooit zullen weten of de klassieke realist dan wel de klassieke idealist gelijk heeft), dan ligt het voor de hand om juist door een analyse van ons taalgebruik inzicht te willen verkrijgen in de wereld zoals ze voor ons is. Taal lijkt immers intiem verbonden te zijn met de wereld zoals deze door ons ervaren en gedacht wordt. Woorden zeggen ons iets over de aard van de-wereld-voor-ons.

De-wereld-voor-ons kan niet ongevoelig zijn voor de wijze waarop wij spreken en verwoorden. Het valt zelfs niet uit te sluiten dat ons taalgebruik haar tot op zekere hoogte bepaalt en vormt.

Klassieke realisten zouden zich echter eveneens moeten kunnen vinden in de these dat taal ons inzicht geeft in de wereld. Zij zien taal immers veelal als neutraal voertuig voor het adequaat representeren van een onafhankelijk van de taal bestaande wereld. Taal vormt een afbeelding van de wereld en dus een goede ingang tot het bestuderen ervan. Het lijkt dan niet onredelijk om te zeggen dat de structuur van de taal in elk geval in een bepaalde mate de structuur van de wereld reflecteert of weerspiegelt. Het aardige is nu dat naast klassieke realisten ook klassieke idealisten zich in genoemd dictum moeten kunnen vinden. En dit omdat zij wat wij de wereld noemen zien als een resultaat van ons denken en ons taalgebruik. De ons omringende wereld wordt volgens hen gesticht in ons denken en spreken. Ze bestaat bij de gratie van ons denken en spreken. Maar dan volgt ook voor hen dat een analyse van de taal een uitstekend middel is tot het leren kennen ervan. Kortom, wie middels taalanalyse iets wil uitzeggen over de wereld zit altijd goed. Een voorbeeld daarvan is mijn ‘semantisch argument’ dat vanuit premissen over de semantiek van de taal allerlei uitspraken impliceert over de aard van de werkelijkheid, zoals het bestaan van verschillende typen objecten.¹² Het bestaan ervan volgt uit claims over de taal zelf. Daar waar Plato zijn abstracta poneerde om de waarheid los te maken van de taal, laat dit argument juist zien dat we precies vanuit een bezinning op de semantische structuur van de taal gecommiteerd zijn aan het bestaan van abstracta. Zo toont ook dit argument hoe diep taal en wat wij de wereld noemen met elkaar verbonden zijn. Het is dan ook de structuur van de taal die ons de weg wijst. Taal wijst ons de weg. We moeten steeds luisteren naar de taal, naar wat de taal ons te zeggen heeft. Het wezen van de waarheid voor de mens is zo het openstaan voor het spreken en verwoorden. Zo kunnen we pas de dingen voor ons laten zijn zoals ze zijn. Op deze manier kan de wereld zich aan ons openbaren als dat wat ze voor ons is. Retorica is bij uitstek de kunst waarin dit openstaan voor het verwoorden en daarmee de waarheid zelf ruimte krijgt. De retorische kracht van de taal is dan ook essentieel voor het ontsluiten van de wereld.

De wereld spiegelt woord, logos.

¹² Zie bijvoorbeeld *Positive Universally Held Properties Are Necessarily Universally Held* en *Het einde van het materialisme, fysicalisme, naturalisme en nog wat “ismen”*.