

De spiegel als hindernis

Een bespreking van het werk van Richard Rorty

Pieter Pekelharing

"(I)ntellectual progress usually occurs through sheer abandonment of questions together with both of the alternatives they assume -an abandonment that results from their decreasing vitality and a change of urgent interest. We do not solve them, we get over them."

J. Dewey

Inleiding

De titel van dit stuk is ontleend aan de titel van het boek *Philosophy and the Mirror of Nature* dat in 1979 verscheen en sindsdien heel wat stof heeft doen opwaaien. De auteur heet Richard Rorty, een Amerikaanse filosoof afkomstig uit de analytische traditie. Voordat *Philosophy and the Mirror of Nature* verscheen was Rorty in kleine kring bekend vanwege zijn artikelen over de mind-body problematiek. Bovendien had hij een veel geprezen inleiding geschreven bij een door hem zelf geredigeerde bloemlezing over de 'linguistic turn' in de analytische filosofie.

Het is interessant te zien hoe Rorty in de bloemlezing, die in de jaren '60 verscheen, met vragen worstelt die twintig jaar later de basis zullen vormen van zijn kritiek op de filosofie. Een definitie geven van filosofie is altijd een hachelijke zaak, maar voor een bespreking van het werk van Rorty is het voldoende om onder 'filosofie' al die stromingen te verstaan, die pretenderen, dat 1) het rationele en het goede leven wezenlijk met elkaar samenhangen (1), 2) deze samenhang door

-
- 1 Het mag misschien vreemd klinken, de filosofie als rechter over, of als luitenant ('plaatshouder': vgl. Habermas 1983, 9-29) van het rationeel-goede leven te beschouwen. Na de mechanisering van het wereldbeeld werd het immers moeilijk te geloven dat rationaliteit, opgevat als 'kennis van de wereld', ons een antwoord zou kunnen geven op onze levensvragen. Wie na Galilei naar de schepping keek, zag geen zinvol geordend geheel meer, maar een oneindig universum van zinloos op elkaar botsende deeltjes. Niet bepaald het soort cosmos waarvan je gemakkelijk 'Hij keek en zag dat het goed was' kon zeggen. Filosofen hoopten echter de band tussen het rationele en het goede leven in ere te kunnen herstellen door naar een meta-niveau te stappen. Niet in het zijn, maar in het bewustzijn lagen de tekens, de ideeën of rationele procedures opgetast, die garant konden staan voor menselijke vormen van samenleven en/of een menselijke sociale wetenschap. Met name vanaf het eind van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw leefde de gedachte sterk, dat we de aard van de ultieme werkelijkheid alleen kunnen leren kennen door dieper in onze *eigen* aard af te dalen, in plaats van ons in de uiterlijke en vervreemdende aspecten van de (gemechaniseerde) werkelijkheid te

een reconstructie van onze kenvermogens aan het licht treedt en 3) bekrachtigd wordt op het moment dat noodzaak van toeval, universalia van particularia kunnen worden onderscheiden en kritiek het waarmerk van de rede of van de onafhankelijk van ons bestaande werkelijkheid ontvangt.

Het zal duidelijk zijn dat deze filosofische visie moeilijk te verenigen valt met het inzicht, dat de criteria die noodzaak en toeval moeten onderscheiden zelf min of meer toevallig zo zijn ontstaan. Het is precies dit probleem - het contingente karakter van de criteria in kwestie - waarmee Rorty in zijn bundel worstelt. In de inleiding werpt hij de vraag op of filosofische problemen niet kunstmatig zijn, een produkt van het filosofische vocabulaire zelf, of hooguit van het mengelmoes van vocabulaires waarin we toevallig zijn gesocialiseerd. Dit in tegenstelling tot de meer gangbare visie dat filosofische problemen universeel van aard zijn en vanzelf ontstaan zodra mensen diep over de dingen gaan nedenken.

In dit laatste geval hebben filosofische problemen een natuurlijk karakter en zijn ze bijgevolg niet verklaarbaar door te beschrijven hoe we in een bepaald vocabulaire zijn gesocialiseerd. Het vak behoeft verder geen bijzondere rechtvaardiging: de filosofie is er om problemen op te lossen die van buitenaf worden aangedragen.

In het eerste geval echter is de status van filosofische problemen niet vanzelfsprekend: zijn we niet gedwongen filosofie te bedrijven en zullen we dus uit moeten leggen waarom we filosofie leuk, fijn, belangrijk of goed vinden. In zijn inleiding wijst Rorty erop dat de 'linguistic turn' vooral een wending betekende ten gunste van de opvatting dat filosofische problemen voornamelijk ontstaan door een niet alledaags gebruik van alledaagse termen: "The critical thrust of the linguistic movement in contemporary philosophy is against philosophy as a pseudoscience; it has no animus against the creation of a new art from within which consciously rejecting the goal of 'solving problems' we may carry on in the open an activity previously conducted behind a facade of pseudo-scientific argumentation." (1967, 23) Later in *Philosophy and the Mirror of Nature* zal deze kritiek worden voortgezet en een metafilosofisch karakter aannemen.

Meta

Een metafilosofisch werk is een werk dat vragen oproept over de redenen en motieven die mensen kunnen hebben om filosofie te bedrijven of om naar filosofie te luisteren. Nu bestaan er natuurlijk tal van filosofische stromingen en kunnen deze op tal van manieren worden geclassificeerd. Geen van deze indelingen is filosofisch neutraal, ook niet de hier genoemde. Wanneer Rorty zijn boek metafilosofisch noemt, dan bedoelt hij niet dat hij boven de partijen staat en zijn positie buiten de filosofie valt. Integendeel: als men, algemeen geformuleerd, onder filosofie de poging verstaat een waar, goed en schoon leven te leiden, en dit streven niet meteen aan het vergaren van kennis en aan het splitsen van noodzaak en toeval koppelt, dan is *Philosophy and the Mirror of Nature* zelfs een door en door filoso-

verdiepen.

fisch werk. In het 'meta' van Rorty's pragmatisme klinkt niet zozeer de zoveelste aankondiging van het einde van de filosofie door, als wel het afscheid van een bepaalde *manier* van filosoferen, als zou filosofie een vak zijn dat met een vastomlijnde methode en een eenduidig vocabulaire universele problemen kan oplossen die de essentie van ons mens-zijn betreffen.

Philosophy and the Mirror of Nature is een werk dat sterk door de 'linguistic turn' en de 'critical thrust' is beïnvloed. Zo is het opvallend dat Rorty de oude filosofische vragen naar wat waarheid, goedheid of rechtvaardigheid is, herformuleert tot vragen naar de praktijken, waarin begrippen als waarheid, goedheid of rechtvaardigheid *gebruikt* worden. *Philosophy and the Mirror of Nature* is een boek dat probeert uit te leggen waarom het de moeite waard is deze overgang van zijnskwesties naar gebruiks- of omgangskwesties te maken. Conform zijn opvatting dat we niet anders kunnen uitleggen hoe de dingen zijn dan door uit te leggen hoe er gebruik van wordt gemaakt, en conform de hieruit voortvloeiende opvatting dat we noties als waarheid, goedheid of rechtvaardigheid voldoende hebben begrepen als we weten hoe ze door een bepaalde gemeenschap worden gebruikt, behandelt Rorty de manier waarop filosofen als Plato, Descartes en Kant deze begrippen hanteerden en gaat hij uitgebreid in op de receptie van hun werk. De hoofdstelling van het boek luidt dat uit die praktijken een bepaalde opvatting van filosofie-bedrijven valt te distilleren die sinds de zeventiende eeuw overheersend is geworden, maar in de kiem reeds bij Plato aanwezig was. Deze opvatting is volgens Rorty zo vanzelfsprekend geworden dat we nauwelijks beseffen dat het 'maar een opvatting' is: een opvatting die weliswaar gebruikelijk, maar niet noodzakelijk is.

Tegelijkertijd probeert Rorty echter te laten zien dat er filosofen zijn geweest die evenals hij getracht hebben zich van deze heersende opvatting te distantiëren. Hij noemt daarbij met name het werk van Wittgenstein, Heidegger en Dewey. Deze filosofen hebben alle drie op een verschillende manier en vanuit een verschillende filosofische achtergrond geprobeerd een nieuwe kaart van het terrein van de filosofie te ontvouwen, waarop bijna niets is terug te vinden van de traditionele filosofische problematiek - scheiding van noodzaak en toeval, onderzoek naar de grondslagen van de kennis, fundering van kritiek in de autonomie van de rede. Rorty beschouwt hen als zijn belangrijkste voorgangers omdat hij vooral via hun werk is gaan beseffen hoe sterk probleemstellingen in de filosofie het stempel dragen van het vocabulaire waarin ze zijn geformuleerd.

Als dit vocabulaire zich sterk wijzigt, de assumpties ingrijpend veranderen, dan verandert of verdwijnt soms de oude problematiek en maakt plaats voor iets nieuws dat vaak niet met het oude valt te verenigen. Filosofische analyses worden pas spannend en interessant als men de beeldspraak, anecdotes, de mythen en legenden kent, die hen vaart en richting geven. Wie niet, begerig naar wijsheid, uit Plato's grot omhoogkruipt naar het zonlicht, wie nooit aan het twijfelen is gebracht door de kwade genius van Descartes, wie niet vertrouwd is met het contrast tussen de bestaande werkelijkheid en de werkelijkheid 'an sich', wie nimmer op het Geleat van de Ander stuit of zich in Rawls' Originele Positie begeeft, heeft geen gevoel voor filosofie en zal filosofische discussies nauwelijks kunnen volgen. Vandaar Rorty's nadruk op het onderscheid tussen geschiedenissen waarin men de

oplossing van een probleem beschrijft, en geschiedenissen waarin duidelijk wordt gemaakt hoe men er überhaupt toe kwam het probleem zo te stellen. Een probleem accepteren en uitwerken is, kortom, iets anders dan afstand tegenover een bepaald vocabulaire te scheppen, 'meta' te gaan en de betreffende metaforen en analogieën als misleidend te kwalificeren (en daar andere voor in de plaats te stellen).

Wetenschap

Een andere figuur die een belangrijke rol speelt in het werk van Rorty is Thomas Kuhn. Mede onder invloed van diens *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) ontstond er binnen de analytische filosofie grote onzekerheid over de manier waarop wetenschappelijke theorieën elkaar opvolgen, over het gebruik en de reikwijdte van het begrip wetenschappelijke objectiviteit en over de demarcatielijn tussen wetenschap en de andere sferen van het dagelijkse leven. Aangezien wetenschap - en dan met name de natuurwetenschap - binnen de analytische filosofie als het hoogste paradigma van kennis gold, zorgde het werk van Kuhn voor grote opschudding. Wat Kuhn, grof gezegd, liet zien is dat het in wetenschappelijke revoluties niet principieel anders toegaat dan in revoluties op het gebied van de schilderkunst, de literatuur of de politiek.

Een werk als *Philosophy and the Mirror of Nature* valt misschien nog het beste te beschouwen als een poging om deze onzekerheid binnen de wetenschapstheorie, die in de jaren '70 ontstond en gepaard ging met de opkomst of wedergeboorte van tal van verschillende wetenschapstheorieën, uit te breiden tot een bezinning op de notie wetenschapstheorie zelf en op het hele idee dat filosofie primair kennistheorie zou moeten zijn. Rorty verzet zich in zijn boek sterk tegen de opvatting dat er 'iets' is, natuurwetenschap of wat dan ook, dat het paradigma van kennis zou vormen en dat filosofie de taak zou hebben de grenzen van het kenbare te bewaken. Hij tracht zijn lezers ervan te overtuigen dat deze voorstelling van zaken misplaatst is en voortdurend tot discussies leidt, waarin datgene wat men wil bewijzen al bij voorbaat is verondersteld. Wie Rorty leest over de filosofische debatten rond noties als taal, bewustzijn, subjectiviteit, intersubjectiviteit, kennis, cognitie of de onafhankelijk van ons bestaande werkelijkheid, zal versteld staan van het grillige karakter van de discussie, de soms abrupte wisseling van perspectieven en de kneedbaarheid van de genoemde begrippen. Gepresenteerd als incarnaties van zuivere ideeën met vaste betekenissen, ontpoppen deze begrippen zich alras als wapens of stukken gereedschap: als werktuig waarvan je de betekenis begrijpt zodra je weet wie het gebruikt en met welk doel.

Misschien is het op dit punt verhelderend om Rorty en Habermas met elkaar te vergelijken. Net als Rorty wil Habermas van het idee af dat de natuurwetenschappen het paradigma van de kennis vormen. Waar Habermas evenwel niet van afwil, is het idee dat we altijd en overal moeten kunnen vaststellen wat volgens de regels van de rationaliteit verloopt en wat niet. Een groot deel van Habermas' werk is erop gericht, aannemelijk te maken dat de natuurwetenschappen slechts *een bepaald soort* rationaliteit belichamen en dienovereenkomstig slechts een soort rationalisering mogelijk maken. Wanneer we dit soort rationaliteit tot het paradigma van ken-

nis maken, zo zou men Habermas' positie kunnen samenvatten, reduceren we onze kennis tot cognitief-instrumentele deelaspecten. Deze reductie leidt uiteindelijk tot de verkommering van die sferen van dagelijks leven die niet voor dit soort rationaliteit in aanmerking komen of niet in termen van dit soort rationaliteit te reconstrueren vallen.

Habermas verbindt zijn filosofische strijd tegen deze reductionistische opvatting van rationaliteit op krachtige wijze met de politieke strijd voor het socialisme. Onlangs merkte hij in een interview op: "What constitutes the idea of socialism, for me, is the possibility of overcoming ..the rise to dominance of cognitive-instrumental aspects, which results in everything else being driven into the realm of apparent irrationality." (1986, 91) Voor Habermas is het filosofische gevecht om de bevrijding van de procedures van het rationele, communicatieve handelen een wezenlijk aspect van het politieke gevecht om een menswaardiger samenleving.

Vocabulaires

Dit citaat hierboven van Habermas heeft Rorty onlangs aangehaald als een citaat waar hij politiek geheel achter staat. Maar let op hoe hij het in zijn eigen vocabulaire weergeeft. Hij zet het 'overcoming the dominance of cognitive-instrumental aspects' op een bijna naïeve wijze om in... "alternatively, perhaps: 'overcoming the greed and selfishness which are still built into the motivational patterns impressed on our children, and into the institutions within which they will have to live'." (1987, 565) (2) Er is een lange weg nodig om uit te leggen waarom Rorty dit citaat zo vertaalt en waarom deze vertaling wellicht zo gek nog niet is. Een lange weg van overwegingen die ik nu niet kan afleggen. Maar als men dit citaat leest en binnen dit bestek aan titels boven Rorty's stukken denkt als "Objectiviteit of solidariteit", "Cosmopolitisme zonder emancipatie", of "De prioriteit van democratie boven filosofie", dan spreekt daaruit een duidelijke boodschap.

Die boodschap luidt dat we - overigens terwille van het ware, goede en schone leven - al die verhalen over rationaliteit misschien maar beter kunnen vervangen door verhalen over onszelf, onze kinderen en kindskinderen, en hoe we die per situatie het beste vertrouwd kunnen maken met de vaak uiterst minieme, altijd betwistbare, maar toch zeer belangrijke verschillen tussen, bijvoorbeeld, verledens verwerken en ze wegmoffelen, tussen het overtuigen van anderen en pogingen om

2 Vergelijk in dit verband Rorty's vrijwel gelijklopende kritiek op Foucault:

"Foucault once said that he would like to write 'so as to have no face'. He forbids himself the tone of the liberal sort of thinker who says to his fellow citizens: 'WE know that there must be a better way to do things than this; let us look for it together. There is no WE to be found in Foucault's writing...It is this remoteness which reminds one of the conservative who pours cold water on hopes for reform, who affects to look at problems of his fellow citizens with the eye of the future historian. Writing 'the history of the present', rather than suggestions about how our children might inhabit a better world gives up not just on the notion of a common human nature, and on that of 'the subject', but on our untheoretical sense of social solidarity." (Rorty, 1985, 172)

- Zie ook het interview in dit nummer.

iets van hen 'gedaan te krijgen', tussen moeizaam bevochten tolerantie en botte onverschilligheid, tussen respecterende en knellende vormen van zorg of tussen doorleefde en cliché-matige begaanheid met het leed van anderen. De pointe van Rorty's werk is dat we maar beter in het midden kunnen laten of dergelijke afwegingen nu wel of niet hun bestaan te danken hebben aan, en/of voltrokken worden volgens de procedures en normatieve vooronderstellingen van de (communicatieve) rede überhaupt. Zo'n soort discussie is wat Rorty betreft vergelijkbaar met iemand die zijn rug krabt op plaatsen waar het niet jeukt.

Rorty's werk heeft onder andere de volgende consequentie: als wetenschappelijke, filosofische, of literaire problematieken overtuigend beschreven kunnen worden als aspecten van vocabulaires, die weliswaar bij stukjes en beetjes, maar nooit in hun totaliteit te weerleggen vallen; als er in de geschiedenis van deze disciplines niet alleen sprake is van opeenvolgende oplossingen, maar ook van diepgaande verschuivingen van problemen; en als die twee - de oplossingen en de verschuivingen - nu eens niet tot elkaar te reduceren vallen, dan is de kans gering dat er door deze disciplines een vaste, rode draad van problemen loopt. We zullen dus veel van de geschiedenis van deze disciplines moeten afweten, om te kunnen bepalen wie in deze disciplines iets belangrijks te zeggen heeft en wie niet.

Tegen die achtergrond bezien is het zinloos filosofie te beperken tot een vast repertoire van eeuwige problemen, als zou filosofie de discipline zijn die zich, om maar wat te noemen, bezig houdt met het zijn, het (zelf)bewustzijn, de ervaring, de aard van de fysieke of sociale werkelijkheid, de aard van goed en kwaad, de kenbaarheid van de wereld, de plaats van mensen daarin, hun kenvermogens, hun rechten en verantwoordelijkheden. Een dergelijke omschrijving van filosofie is zinloos omdat op die manier onmogelijk te bepalen valt wie zich *niet* met zulke problemen heeft beziggehouden, laat staan dat men zou kunnen aangeven wat men dan in plaats daarvan deed. Waarom zouden de bezwingingen van een medicijnman of sjamaan, of zou het werk van Confucius, Calvino, Elvis Costello, de Beatles of Walt Whitman niet over dergelijke problemen gaan? Daarmee is echter niets gezegd over de vraag of ze wel of geen (goede) filosofen zijn.

Hetzelfde geldt voor pogingen de filosofie te definiëren in termen van procedures. We komen niet veel verder als we te horen krijgen dat de filosofie, in tegenstelling tot andere disciplines, 'dialectisch', 'experimenteel', 'empirisch', of 'analytisch' te werk zou gaan, of een 'rationele visie' zou ontwikkelen, die standhoudt tegenover rationele kritiek. Zolang het 'wapen van de kritiek' niet door de 'kritiek van wapens' vervangen wordt, zal vrijwel *iedereen* zo'n visie proberen te ontwikkelen. Voor het verklaren van onze filosofische, literaire of wetenschappelijke gebruiken hebben we volgens Rorty concrete verhalen nodig, in plaats van procedures en lijsten met problemen. En als daar nog eens verhalen bijkomen - zoals die van Foucault - die deze verhalen weer ingrijpend herzien, dan is het "only with great difficulty, and with the help of considerable attention to history, that one has a chance of knowing whether one's discourse has a point or whether one is just chattily running through routines laid down by the institutions within which one was brought up". (1984, 83)

Spiegels

Punt is nu dat deze opvatting over filosofie, waarin verhalen en geschiedenissen van wezenlijk belang zijn, niet te verenigen valt met de filosofische voorstelling van zaken die sinds de zeventiende eeuw overheersend is geworden. Overheersend niet alleen binnen, maar vaak ook buiten de filosofie. Kenmerkend voor deze voorstelling is dat filosofie wordt opgevat als een funderende discipline, waar kennis pas echt kennis is als ze niet alleen gedompeld wordt in de kritiek van anderen en stand houdt tegenover vragen als: 'Heb je je bronnen wel goed geciteerd?', 'Is dit geen tegenvoorbeeld voor wat je wilt zeggen?', 'Weet je zeker dat het niet aan je instrumenten ligt?', of 'Volgt dit inderdaad uit wat je daarvoor hebt gezegd?', maar als daarbovenuit met behulp van een speciale methode is bewezen, dat die kennis een accurate representatie van de externe werkelijkheid vormt. Het is deze opvatting van kennis die de titel van Rorty's boek en de titel van dit stuk verklaart. Volgens Rorty wordt het programma van de traditionele filosofie, of de metafysiek, geïnspireerd door een steeds weer terugkerende metafoer die als het ware de harde kern van het programma vormt. Deze metafoer is die van de menselijke geest als spiegel der natuur - 'natuur' hier begrepen als al datgene wat mensen met hun zintuigen waarnemen en hun verstand onderzoeken.

Zonder dit soort beeldspraak zou de notie van kennis als het geheel van door de rede gecertificeerde voorstellingen van de werkelijkheid volgens Rorty sterk aan vanzelfsprekendheid inboeten. Het programma van de filosofie sinds Descartes en Kant - het funderen van de mogelijkheid van kennis of rationaliteit op de structuur van de reflectie, de geest of het bewustzijn - zou erdoor in de lucht komen te hangen. Zouden filosofen niet steeds deze metafoer in hun werk vooronderstellen, dan zou de notie van filosofie als zelfstandige discipline met een eigen, unieke methode en een door de eeuwen heen gelijk gebleven lijst van problemen aanzienlijk minder aannemelijk worden.

Rorty getroost zich grote moeite te laten zien hoe men in de notie van filosofie als conceptuele of fenomenologische analyse, of als onderzoek naar de structuur van het bewustzijn, de sporen kan terugvinden van deze spiegelmetafoer. Zijn stelling luidt dat de harde kern van het filosofische programma tot voor kort nauwelijks is veranderd, ook al spreekt men tegenwoordig liever over taal (3) in plaats

3 Een van de problemen die ontstaan wanneer filosofen 'het subject' of 'het bewustzijn' door 'taal' vervangen, is dat onduidelijk blijft waar het woord 'taal' voor staat: voor taal simpliciter of voor taal als verzamelnaam van talen, zoals Engels, Frans, Nederlands, etc.? Het tweede gebruik is onschuldig, het eerste berust echter op vooronderstellingen die niet vanzelfsprekend zijn. Filosofen en filosofisch-geïnteresseerde linguïsten beweren dikwijls dat 'de taal' (i.e. taal simpliciter) een eenheid of systeem vormt.

Hoe moet echter het idee van een systeem in dat geval begrepen worden? Wat is het verband tussen dit systeem en dat van natuurlijke talen, bijvoorbeeld 't Nederlands? Hoe systematisch is dat systeem? Is het niet veel aannemelijker het nederlands als een bonte verzameling van historische regels te beschouwen, in plaats van als een logisch systeem? In de filosofie klinkt het heel gewoon om het over de 'logische structuur van de taal' of over de 'isomorfie tussen taal en wereld' te hebben. Echter van de 'logische structuur van het frans' of van de isomorfie tussen Duits en wereld' spreken, klinkt eigenaardig en exotisch. Wat voor extra-vooronderstellingen liggen aan de notie van 'taal' ten grondslag, die niet in de notie van een

van bewustzijn, over woorden in plaats van concepten, en over taalspelen in plaats van ervaringen. Het cartesiaanse beeld van de geest als privé-spiegel van de natuur is weliswaar vervangen door dat van de taal als een publieke, intersubjectieve spiegel der natuur, maar de harde kern van het programma - het zoeken naar die ene unieke beschrijving van de inventaris van de wereld (of à la Habermas: van elk der drie werelden) - is gelijk gebleven.

Rorty tracht tevens te laten zien waarom dit programma heeft gefaald en in welk opzicht de metafoor van de spiegel een hindernis vormt voor de verdere voortgang van de filosofie. De reden is, grof gezegd, dat we, telkens wanneer we op de werkelijkheid buiten ons 'reflecteren', tot de ontdekking komen dat we stukjes van een gevestigde theorie gebruiken - bijvoorbeeld de klassieke mechanica ten tijde van Descartes, de biologie in de negentiende eeuw, de informatica of de sociale wetenschappen nu - om stukjes van diezelfde theorie te rechtvaardigen. We komen steeds weer in dezelfde cirkel terecht. We ontdekken tot onze schrik dat we slechts onszelf weerspiegelen, voelen ons in het gevangenhuis van 'de taal' opgesloten, om vervolgens met hernieuwde kracht op zoek te gaan naar de echte werkelijkheid daarbuiten.

Dilemma

Op dit punt aangekomen stuit de filosofie op een dilemma, dat ik als volgt zou willen omschrijven. Aan de ene kant trachten filosofen zoveel mogelijk recht te doen aan de normen die wij vandaag de dag hanteren. Aan die normen recht doen betekent de opinies van mensen ernstig nemen. Dat doe je door ze voortdurend tegen elkaar af te wegen, de assumpties ervan bloot te leggen, begrippen te verhelderen en hergroeperen, en kritiek te leveren op opvattingen vanuit het oogpunt van andere opvattingen. Filosofen hebben, in deze visie, de taak onze alledaagse opvattingen meer consistent te maken. Ze trachten ons te vrijwaren voor zelfbedrog en verwarring. Nu eens zijn ze behulpzaam bij het wegstrijken van plooiën in het weefsel van opinies, dan weer pogen ze het netwerk van begrippen juist plooi-baarder te maken. Hun activiteiten zijn, kortom, hoofdzakelijk therapeutisch van aard.

natuurlijke taal zitten? Is de band tussen 'taal' en natuurlijke talen in dat opzicht niet analoog aan die tussen 'het subject' en subjecten zoals wijzelf? En komen daardoor niet precies dezelfde problemen terug, die filosofen door de overgang van 'het subject' naar 'de taal' hoopten te vermijden?

Een tweede probleem betreft de vraag waar de grens ligt van 'de taal'. Waarom houdt de filosofische analyse van taal meestal bij de analyse van woorden en zinnen op? Waarom zouden we gebaren, timbre en dictie niet eveneens tot 'de taal' moeten rekenen?

De notie van 'de taal' is een typisch voorbeeld van de manier waarop een alledaagse term voor niet-alledaagse doeleinden gebruikt kan worden. De problemen die uit dat niet-alledaagse gebruik voortvloeien zijn om die reden kunstmatig. Dat betekent niet dat het gebruik niet zinvol en belangrijk kan zijn, maar we moeten de kunstmatigheid ervan niet achter een façade van onvoorwaardelijkheidsbeweringen verbergen. Het gaat hier niet om vooronderstellingen die onvoorwaardelijk aan ons taalgebruik ten grondslag liggen, maar om vooronderstellingen die door filosofen in dat taalgebruik - voor al dan niet nuttige doeleinden - zijn geïntroduceerd.

Daartegenover staan filosofen die diep teleurgesteld zouden zijn, als ze zouden horen dat hun werk op niets anders neerkomt dan inconsistenties te vermijden en opvattingen samenhangend te maken. Zij willen dat de filosofie daarbovenuit naar waarheid streeft. Dat onze opvattingen, ingeval ze waar zijn, consistent zijn, is voor hen vanzelfsprekend, maar consistentie is voor waarheid niet genoeg. De reden daarvoor is duidelijk: ofschoon de meeste van onze opvattingen wel waar zullen zijn is het onvermijdelijk, dat *sommige* van die opvattingen onwaar zijn. We weten nochtans niet op voorhand welke dat zijn. Vandaar dat we bij herschikking van onze opvattingen het risico lopen, ongewild onware opvattingen tot richtsnoer te nemen. In dat geval zou onze kennis niet toe- maar afnemen. Niet de waarheid, maar de onwaarheid zou zich als een olievlek in ons netwerk uitbreiden.

Het probleem is echter, dat we niet goed weten hoe we over waarheid kunnen spreken zonder daarbij van onze opvattingen gebruik te maken. Hoe meer we daarvan abstraheren, hoe moeilijker het wordt om de speurtocht naar waarheid van de grond te krijgen. Hoe radicaler het onderscheid tussen waarheid en opinies, hoe onbereikbaar de waarheid wordt, om de simpele reden dat de enige normen die we voor het herkennen van de waarheid hebben, *onze* normen zijn: normen die uit onze opvattingen tot stand zijn gekomen.

Vandaar het dilemma. Volgt men de eerste weg, dan lijkt het onmogelijk te bepalen of onze opvattingen ook werkelijk met de wereld buiten, boven of binnen ons overeenkomen. Volgt men de tweede weg, dan wordt waarheid, geëxpliciteerd in termen van de wereld daarbuiten, zo radicaal anders dat ze onbereikbaar wordt.

In het eerste geval wordt de samenhang van onze opvattingen het belangrijkste criterium voor de geldigheid ervan en wordt het streven naar *coherentie* (of naar *consensus*) leidraad voor onze waarheidstheorie. In het tweede geval wordt de aard van de waarheid bepaald door de mate waarin onze opvattingen overeenstemmen met iets dat daar radicaal van verschilt en wordt *correspondentie* het criterium voor onze waarheidstheorie.

In het eerste geval bestaat er geen principieel, alleen een gradueel verschil tussen waarheid en opinies: de waarheid wordt uit hetzelfde web geweven waaruit we onze opinies weven. In het tweede geval is waarheid 'iets' (of een peilloos, grondeloos, extase verwekkend 'niets') onder, boven of buiten dat web, waaraan we het proberen vast te hechten (of waarin het juist wegzinkt).

Beide benaderingen spelen in de filosofie een belangrijke rol. Zo komt men aan de ene kant filosofen tegen die hun werk heel algemeen en breed opvatten. Zij zijn voornamelijk bezig met pogingen de samenhang tussen verschillende taalspelen, vertogen, vocabulaires, of zoals dat vroeger heette: de verschillende 'historische verschijningsvormen van de geest' te beschrijven. Daartegenover treft men filosofen die zich beklagen over het relativisme dat uit dergelijke vormen van onderzoek spreekt, en die dan ook een meer systematische en methodische weg naar de waarheid zoeken. Deze laatste stroming wil als het ware *eerst* uitvinden hoe het zit met de waarheid en *op basis daarvan* mensen vertellen wat hun opinies moeten zijn. Voor de representanten van deze stroming zijn de opinies dus dingen die in de weg zitten. In deze visie is de filosoof als het ware filosoof-koning. Als expert van onze spiegel-reflex nodigt hij de andere disciplines uit hun plaats in te nemen in het geheel van de kennis, meet hij hoeveelheden en soorten objectiviteit uit, differenti-

eert hij tussen de verschillende geldigheidsbereiken en spreekt hij uit naam van de universalia, i.e. vooronderstellingen die zo algemeen en noodzakelijk zijn dat we ze niet kunnen ontkennen zonder ze te bevestigen.

Waarheid

Het is duidelijk dat Rorty zoveel mogelijk aansluiting zoekt bij degenen voor wie we uitsluitend over opinies beschikken. Rorty vervangt de hoop op een contact met iets dat algemeen en noodzakelijk is - een 'fundamentum inconcussum' - door de hoop dat "if one understands enough poems, enough religions, enough societies, one will have made oneself into something worth one's own understanding." (1982, 66) Het ideaal dat hem voor ogen zweeft, is een combinatie van levensvormen, "as rich and diverse as possible, while still not being so utterly in conflict as to make nonsense of the attempt admire them all".

Met gebruikmaking van Derrida, die zijn werk ooit samenvatte in de leus 'er is niets dat buiten de tekstualiteit valt', van Quine en Sellars, die het raamwerk waarin we ons bevinden alleen explorabel achten met behulp van dat raamwerk zelf, en van Davidson (4) voor wie het dualisme tussen schema en inhoud, tussen organiserend systeem en iets dat op organisatie wacht, niet begrijpelijk kan worden gemaakt, probeert Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* te laten zien dat elke waarheidstheorie die waarheid probeert te analyseren in termen van een relatie tussen stukjes taal en non-taal, gevangen zit in de metaforiek van de spiegel en zich op een dood spoor bevindt.

De waarheidstheorie die hij recentelijk heeft verdedigd, en die veelbetekenend onder het kopje "Less is more" begint, deelt aan de 'waarheid' geen verklarende kracht toe, maar schrijft haar de rol toe van 1) compliment aan theorieën die het *vergelijkenderwijs* goed doen, 2) waarschuwing in situaties waarin we geneigd zijn te zeggen dat deze of gene theorie weliswaar volledig gerechtvaardigd, maar toch onwaar is, en 3) middel voor het bestuderen en karakteriseren van natuurlijke talen (1986, 333-356). Het effect van deze 'theorie' is dat volledig wordt afgezien van pogingen de authenticiteit van verschillende praktijken op een waarheids-, of rationaliteitstheorie te funderen. Rorty probeert te laten zien dat deze praktijken aanvaard of bekritiseerd kunnen worden zonder dat daarbij van een speciale, filosofische echtheidsproef gebruikt hoeft te worden gemaakt. Zijn 'theorie' komt er op neer dat het vruchteloos is te zoeken naar antecedente criteria die de waarheid van waarheden, de ratio van rationele praktijken verklaren kunnen. Pogingen om praktijken op die manier te authentifieren voegen volgens hem niets aan het begrip van die praktijken toe: de 'essentie' van elke praktijk is precies het historische, contingente bestaan van die praktijk. Iets authentiekers of gezaghebbenders is er niet.

Het zou te ver voeren hier nog eens uitgebreid in te gaan op Rorty's gedetailleerde argumenten en op de nauwe samenhang tussen zijn historische schets van

4 Voor een interessante vergelijking tussen Davidson en Derrida, zie het artikel van S.C. Wheeler (1986).

de filosofie, zijn kritiek op haar epistemologisch karakter, en op zijn pogingen bondgenoten te vinden onder filosofische collega's. In plaats daarvan zal ik in een drietal punten zijn voorstel proberen samen te vatten.

Om te beginnen is daar het idee dat vocabulaires niet langer als overbruggingspogingen tussen 'ons' en 'de werkelijkheid' moeten worden beschouwd, maar als een manier van omgaan met de omgeving, als een poging dingen en mensen aanvechtbaar, bespreekbaar, benaderbaar of behandelbaar te maken. Het is duidelijk dat in dit geval ethische of esthetische overwegingen een grotere rol zullen spelen en minder van elkaar geïsoleerd zullen worden dan in traditionele theorieën het geval was. In deze theorieën werden ze weliswaar op zich, als autonome sferen, belangrijk geacht, maar overigens als storend voor het kennisproces zelf beschouwd, als vlekjes op de spiegel die moesten worden weggepoetst om een zo helder mogelijk beeld van de werkelijkheid te krijgen.

Ten tweede is daar de poging filosofie niet langer te modelleren naar vaktalen of soorttalen en de geschiedenis van de filosofie niet langer te beschouwen als de lineaire, continue uiteenzetting van steeds dezelfde problematiek. In plaats daarvan probeert Rorty de filosofie meer langs de lijnen te denken van een polyfoon gesprek, waarin niet 'overeenstemming met de werkelijkheid', maar vorming en voortzetting van het gesprek de richtinggevende idealen zijn.

Ten derde is het essentieel in Rorty's visie dat mensen soms in staat zijn problemen succesvol te elimineren, in plaats van ze op te lossen. Voortdurend hamert hij er op dat we dergelijke overgangen niet kunnen begrijpen als we de rationaliteit tot hoogste filosofische deugd maken - tenminste niet als we onder rationaliteit het voldoen aan van te voren aangeven, noodzakelijk zo bestaande criteria verstaan. Voor Rorty gaat het niet om de reconstructie van rationaliteit, maar om de vraag of we tolerant genoeg zijn en voldoende fatsoen kunnen opbrengen om met iemand mee te denken, haar terminologie over te nemen en ermee vertrouwd te raken, in plaats van direct te eisen dat zij de gevestigde terminologie overneemt. De crux van zijn verhaal is dat mensen die vernieuwend werken uiteindelijk in de positie terecht komen waarin ze niet zoals decisionisten 'Hier sta ik, ik kan niet anders' zeggen, maar meer iets in de trant van 'Luister nu eens, we proberen een manier van spreken te vinden, waarin we de oude problemen niet oplossen, maar zoveel mogelijk terzijde schuiven, en het enige wat we kunnen doen is met voorbeelden duidelijk maken, dat we ook zonder het oplossen van die problemen verder kunnen'.

Pragmatisme

Pragmatisten à la Rorty bevinden zich overigens zelf in zo'n positie. Zoals hij in *Consequences of Pragmatism* stelt, staat de pragmatist voor het volgende dilemma: "if (his) language is too unphilosophical, too 'literary', (he) will be accused of changing the subject; if it is too philosophical it will embody Platonic assumptions which will make it impossible for the pragmatist to state the conclusions he wants to reach" (1982, xiv). Wie de recente discussie tussen literaire en filosofische, zachte en harde aanhangers van Derrida heeft gevolgd, zal merken dat ze om hetzelfde thema draait. De literaire aanhangers proberen de filosofie minder gewichtig

te maken en haar te vergeten zoals de slaaf zijn meester vergeet. De filosofische, daarentegen, proberen de meester niet te vermijden, maar insisteren juist op hun rechten en staan er op dat de sleutel tot de filosofie in de 'Marges de la Philosophie' verborgen ligt.

Wie enige ervaring met 'revolutionaire' debatten heeft, weet ongeveer hoe de partijen op elkaar zullen reageren. Degenen die zich tegen de nieuwlichters verzetten, zullen - voor een groot deel terecht - erop wijzen, dat al dat nieuws verdacht veel lijkt op oude wijn in nieuwe zakken. Wat hun meteen opvalt is hoe al die oude problemen in het nieuwe vocabulaire simpelweg worden voorondersteld: "Wat versta je", zouden ze tegen Rorty kunnen zeggen, "onder 'kracht' of 'succes' of 'omgeving' en hoe denk je dat zonder verklarende waarheidstheorie te kunnen expliciteren? Hoe kun je tegelijkertijd beweren dat er zoveel discontinuïteiten zijn in de geschiedenis van de filosofie en vervolgens vaststellen dat ze tweeduizend jaar lang door hetzelfde beeld beheerst wordt?".

Dit zijn riskante en pijnlijke discussies. Pijnlijk, omdat de partijen elkaar weliswaar kunnen begrijpen, zelfs over en weer elkaars argumenten kunnen volgen, maar desondanks niet in staat zijn tot een vergelijk te komen: daar zijn hun vocabulaires te verschillend voor. Riskant (en natuurlijk ook pijnlijk), omdat wie teveel op de argumenten van z'n tegenstanders ingaat, z'n visie als sneeuw voor 't zonlicht dreigt te zien wegsmelten, terwijl te weinig op je tegenstanders ingaan betekent dat je terecht wordtgeneeerd. Daar komt nog bij dat voortdurend onduidelijk blijft hoe het conflict moet worden opgelost: is men nu met 'hetzelfde', bijvoorbeeld filosofie bezig, of heeft men het over verschillende onderwerpen en is wat de ander doet dan geen filosofie meer? In de meest extreme en uitzonderlijke gevallen ontstaat volgens Rorty een 'abnormaal gesprek': "the sort of discourse which sounds strange to the ears of a given audience, and is indeed so far removed from what they are accustomed to hearing that it is pointless for them to ask for definitions or translations. It is a matter of picking up the jargon, getting into the swing, becoming assimilated to a new form of life" (1984, 87).

Het succesvolle verloop van dit soort discussies, de acceptatie van zulke uiteenlopende zienswijzen of levensvormen, de poging ze te waarderen zonder dat ze hopeloos in conflict met elkaar komen, vereist omgangsvormen die in de filosofie niet goed tot hun recht komen. Laat ik proberen dit duidelijk te maken aan de hand van een citaat van een criticus van Rorty, die, zoals dat hoort, Rorty aan de ene kant verdedigt, om vervolgens des te harder toe te slaan:

"It has been somewhat maliciously insinuated that Rorty has been intentionally 'misreading' Heidegger and Davidson to serve his own purposes. Yet it is malicious interpretation, and not born out by Rorty's own style, to say that he is intentionally misreading them. For the way he presents his arguments suggests that he is trying 'to get them right' in the old fashioned way... His criticism and his long and detailed arguments contain theses everyone could accept (even Plato and Kant had they read Rorty). It implies that traditional philosophy has been in death-throes because of a definite illness, not because of latter day boredom... It would be good to hear a bit more from the aestheticist metaphilosopher Rorty about the historian Rorty as well as the interpreter of pre-

sent-day philosophers." (Frede 1987, 754)

In dit citaat wordt gesuggereerd dat Rorty zich als meta-filosoof ironisch en bagatelliserend over argumenten uitlaat, terwijl hij als filosoof en historicus zijn uiterste best doet te argumenteren en te overtuigen. De criticus verwijt Rorty dat deze twee houdingen niet met elkaar te verenigen vallen.

Ik geloof evenwel dat dit verwijt onjuist is. De waarde die Rorty aan 'the conversation of mankind' hecht, en zijn overtuiging dat mensen aan het eind van hun verhaal weinig anders rest dan machteloze passiviteit of geweld (5) onderstrepen het kapitale belang van pogingen, het gesprek gaande te houden op plaatsen waar het 'argument' ophoudt en de 'emotie' begint. Juist bij zulke gelegenheden is het van groot gewicht te beseffen .. "(that) you can alternate between argument, jokes, and narrative, while still carrying on the same conversation" (1984, 86). In dit opzicht vormen de meta-filosoof Rorty en de filosoof Rorty één geheel en is het geen wonder dat hij zich in zijn latere werk (6) meer en meer bezig houdt met het nauwkeurig omschrijven (dus niet: funderen) van noties als ironie, solidariteit, rechtvaardigheid, tolerantie, e.d., zonder daarbij ooit gewag te maken van noties als kennis of rationaliteit, en zonder zich ooit aan de grenzen van het cognitieve vis a vis het non-cognitieve te storen.

Geciteerde literatuur

- Frede, D., 'Beyond Realism And Anti-Realism: Rorty on Heidegger and Davidson' in: *Review of Metaphysics* 40. June 1987, 733-757.
- Habermas, J., 'Der Philosoph als Platzhalter und Interpret' in: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp 1983.
- 'Political Experience and the Renewal of Marxist Theory' in: *Habermas, Auto-*

-
- 5 Het feit dat Rorty zoveel waarde hecht aan de 'conversation of mankind', als metafoor voor, en getuigenis van de wijze waarop we het contact met onze voorvaders en -moeders op gang trachten te houden, en hen (post)modern, anders, actueel of juist het tegendeel daarvan proberen te maken, sluit niet uit dat de pregnante aanwezigheid van stilte in deze conversatie soms bepalend kan zijn voor de waarde ervan. Er bestaat echter een groot verschil tussen stiltes die van respect getuigen voor de bijzonderheid van elk bestaan, en voorkomen dat de conversatie vlak en doodsvan karakter wordt, en stiltes die ontstaan nadat 'de grote gelijkmaker' letterlijk of figuurlijk zijn werk gedaan heeft. Weerspannige, verontwaardigde stiltes, die anderen op afstand houden en op de drang tot eenwording, de lyriek van de identificatie, *veroverd* moeten worden, hebben duidelijk een ander karakter dan de passieve, verloren stiltes van mensen die niets meer te zeggen hebben of nooit aan spreken toe zijn gekomen. Stiltes van het eerste soort zijn graadmeters voor de kwaliteit van de conversatie, stiltes van het tweede soort geven aan waar de boel kapot is gepraat, of waar mensen zo zijn afgebeeld dat het hele idee van een gesprek simpelweg belachelijk wordt - en het geweld, de moedeloosheid of machteloosheid de kop opsteekt.
- 6 Dit artikel is geschreven vóórdat Rorty's laatste boek (1989) verscheen. Helaas heb ik de inhoud van dit boek - zijn omschrijving van noties als ironie en solidariteit - niet meer in dit artikel kunnen verwerken. Het is duidelijk dat zijn werk in de loop der tijd een veel politieker karakter heeft aangenomen. Voor een beknopte samenvatting van die positie, zie Rorty (1987).
- * Met dank aan A. Blom, J. van Heemst en G. Groot.

- nomy and Solidarity, interviews with J. Habermas* . P. Dews (ed.), Verso Paperbacks 1986.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions* . University of Chicago Press 1962.
- Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn* . University of Chicago Press 1967.
- *Philosophy and the Mirror of Nature* . Princeton University Press 1979.
 - *Consequences of Pragmatism* . Essays 1972-1980. The Harvest Press 1982.
 - 'A Reply to Six Critics' in: *Analyse & Kritik* nr. 6 (1984), pp. 78-98.
 - 'Habermas and Lyotard on Postmodernity' in: *Habermas and Modernity* . R.J. Bernstein (ed.), Polity press. Basil Blackwell 1985.
 - 'Pragmatism, Davidson and Truth' in: *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* . Basil Blackwell 1986.
 - 'Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein' in: *Political Theory* . Volume 15 no 4, november 1987, 564-580.
 - *Contingency, irony and solidarity* . Cambridge University Press 1989.
- Wheeler, S.C., 'Indeterminacy of French Translation: Derrida and Davidson' in: E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation* . Basil Blackwell 1986.