

PRAGMATISMEN

Steven Van Luchene

(Aspirant van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek-Vlaanderen)

Hilary Putnam, *Pragmatisme. Een open vraag*. (Vertaling van 'Il Pragmatismo: Una Questione Aperta'. Vertaald door Rein Gerritsen). Boom, Amsterdam, 2001, 93 pp. Hfl. 25,-. ISBN 90 5352 693 5.

Marc van den Bossche, *Ironie en Solidariteit. Een kennismaking met het werk van Richard Rorty*. Lemniscaat, Rotterdam, 2001. 134 pp. ISBN 90 5637 249 1.

Toen men Hilary Putnam in 1991 vroeg een reeks lezingen te geven aan de *Università degli Studi di Roma 'La Sapienza'* over zijn 'huidige filosofische interesses', hoefde de Harvard-hoogleraar mathematische logica niet lang na te denken. De drie voorziene lezingen zouden het pragmatisme behandelen, een 'denkwijze' waarmee de vroegere functionalist zich sinds de negentiger jaren steeds uitgesprokener mee affilieert. De tekst van die lezingen is nu in de Boom Essayreeks in het Nederlands verschenen onder de titel '*Pragmatisme. Een open vraag*'.

De achterflap van dit boekje belooft een antwoord op de vraag of "...een verlichte samenleving een ondermijnend moreel scepticisme (kan) vermijden, zonder daarmee terug te vallen in een autoritair stelsel", en de potentiële lezer doet er goed aan daarbij meteen Putnams eigen waarschuwing in gedachten te houden dat dit essay niet een gedetailleerde en diepgaande studie over het pragmatisme zal zijn, maar eerder een "reclameboodschap voor zo'n project" (p. 15). De lezingen zijn kort en zeer schetsmatig en bestaan hoofdzakelijk uit een reeks opmerkingen over (en kritieken op interpretaties van) de ideeën van denkers als James, Dewey en Wittgenstein. Putnam wil naar eigen zeggen vooral "een aantal misverstanden aangaande het pragmatisme recht (...) zetten en een aantal bezwaren ertegen (...) ondervangen" (p. 8) en hij legt daarbij de nadruk op twee thema's die hij binnen deze stroming zeer waardevol acht: het pluralisme en het holisme.

De 'Inleidende Opmerkingen' geven meteen een verklaring voor de herkomst van de vraag op de achterflap. Geconfronteerd met onze 'verlichte' samenleving waarin tolerantie en pluralisme hoog in het vaandel staan, vreest Putnam dat we 'bezwaard' worden door een epistemologisch en moreel scepticisme, en veeleer dan terug te willen grijpen naar een autoritair positivisme meent hij met het pragmatisme een derde weg gevonden te hebben. Putnam hoopt ons ervan te overtuigen dat "het pragmatisme iets veel beters in petto heeft, dan de smakeloze alternatieven die men vandaag de dag, in filosofisch en politiek opzicht, als enige

mogelijkheden ziet" (p. 11). Uit de rest van de tekst zal blijken dat daarbij vooral boeman Richard Rorty het zal moeten ontgelden.

In een eerste lezing, getiteld 'De duurzaamheid van William James' tekenen zich de contouren af van het soort pragmatisme dat Putnam voor ogen heeft. De grootsheid van James is er volgens de auteur in gelegen dat hij een holistische visie - het afwijzen van dualismen ten voordele van de opvatting dat feit, waarde en theorie elkaar doordringen en interdependent zijn - perfect wist te combineren met een 'direct realisme': "de doctrine dat onze waarneming normaliter betrekking heeft op objecten en gebeurtenissen 'buiten ons' en niet gaat over particuliere 'waarnemingsgegevens'" (p. 15). Dit lijkt op het eerste gezicht inconsequent te zijn: als waarden, theorieën en interpretaties van de waarnemer 'feiten' constitueren, lijkt het zinloos om nog van een 'buiten ons' te spreken (een conclusie die bijvoorbeeld Rorty trekt), maar Putnam stelt dat dit geen probleem vormt. Letterlijk dan; hij *stelt* het, zonder te proberen deze claim werkelijk hard te maken: "In plaats daarvan probeer ik u een idee te geven waar elk van beide aspecten toe leidt" (p. 16).

Putnam begint met het ontmantelen van een tweetal misvattingen over James' pragmatisme, dat veelal wordt samengeperst in het dictum 'Het ware is slechts het nuttige in onze denkwijze'. Ten eerste negeren de meeste commentatoren het feit dat James hiermee niet zozeer een waarheidsdefinitie wilde formuleren, maar dat deze uitspraak veeleer als een 'thematische bewering' moet worden opgevat. James schrijft zelf dat dit dan wel voor vele, maar niet voor alle uitspraken geldt én erkent ook dat er verschillende soorten doelen zijn waaraan het nut van een uitspraak kan worden afgemeten. Met verschillende typen uitspraken (wiskundige, ethische, religieuze, ...) corresponderen verschillende doelen. Op zich is dit een interessante nuancering (het laat bijvoorbeeld toe wetenschappelijke uitspraken af te zonderen en ze aan de hand van een eigen set van doelen - voorspellingskracht, beschrijven van de realiteit, etc. ... - te taxeren), maar Putnam verklaart nergens hoe je, tegen de achtergrond van een holistische interdependentie en interpenetratie van feit, waarde, theorie en interpretatie, überhaupt verschillende 'typen' doelen en uitspraken kunt onderscheiden en afzonderen: welke criteria gebruik je voor een degelijke typologie?

Een tweede vergissing in verband met James' waarheidsopvatting is dat het eigenlijk enkel iets zegt over bevestiging, en niet over waarheid. Maar, zo beweert Putnam, de manier waarop we onze beweringen bevestigen (en die kan uiteraard volledig verschillen van de 'ware' stand van zaken) kan niet los gedacht worden van de waarheid zelf. James meende dat waarheid moest gezien worden als 'de laatste opinie'; niet de laatste stand van zaken in het onderzoek, maar wat 'voorgeschied' is om bevestigd te worden, of poëtischer uitgedrukt: "het lot van de gedachte" (p. 19). Idealiter zal een historische reeks bevestigingen (de opeenvolging van steeds opnieuw gecorrigeerde claims van het wetenschappelijk onderzoek) bij de waarheid eindigen. Putnam lijkt het niet helemaal eens te zijn met dit mysterieuze lots-idee, maar hij legt verder niet echt uit hoe hij waarheid dan wel ziet. Hij volstaat met de

vaststelling dat dit een wenselijk fallibilisme (er zijn geen metafysische garanties dat bepaalde van onze uitspraken en overtuigingen nooit herziening zullen behoeven) combineert met een al even wenselijk antisepticisme (we hoeven niet aan alles te twijfelen). Omdat hij hiermee eerder naar een positivisme lijkt te neigen, zet Putnam vervolgens alle zeilen bij om terug naar de beoogde middenpositie te schipperen, door ook James' holisme te benadrukken. Zoals gezegd zijn volgens James feit, waarde en theorie (en Putnam voegt daar ook de interpretatie bij) interdependent; het één vooronderstelt de anderen. Uitspraken en claims zitten ingebed in taalspelen en die op hun beurt weer in 'Weltanschauungen' of 'levensvormen' en het is op dit punt dat Wittgenstein zijn intrede doet.

In de tweede lezing 'Was Wittgenstein een pragmatist?' poogt Putnam de banden tussen de latere Wittgenstein en het pragmatisme te verstevigen. Meteen geeft hij echter toe dat deze titel misleidend is, omdat hij het meer zal hebben over de relatie tussen Wittgenstein en Kant. Laatstgenoemde is voor Putnam van belang omdat hij de weg opent voor de idee dat het beschrijven van de werkelijkheid niet zozeer een zaak is van louter kopiëren, maar steeds gebeurt binnen het kader van verschillende doeleinden. Ook al blijft Kant vasthouden aan een *Ding an sich* en erkent hij slechts twee zulke doeleinden (het wetenschappelijke en het morele), toch ziet Putnam hierin een ontluikend pluralisme. Wittgenstein laat vervolgens dit *Ding an sich* vallen en ontvouwt met zijn taalspelen een rijkdom aan beschrijvingswijzen. Wittgensteins praktijk is dus geen verwerping van de traditionele filosofie en voor Putnam kan hij dus nooit "simpelweg een filosoof van het 'einde-van-de-filosofie' (zijn)" (p. 33). Wittgenstein leert ons niet zozeer een aantal stellingen aan, maar traint ons in een perspectiefwissel: "het woord 'kennen' is een woord dat we voor heel veel taken gebruiken" en nooit kun je voor eens en voor altijd vastleggen "wat de criteria zijn aan de hand waarvan we kunnen zeggen welk gebruik van de term 'kennen' in de toekomst legitiem of rationeel" zal zijn (p. 38); de dynamiek van de zich steeds weer opnieuw ontwikkelende en verdwijnende taalspelen staat garant voor een werkelijke pluraliteit.

Hiermee dreigt Putnam echter weer te ver in de richting van het gevreesde scepticisme te gaan en dus moet hij deze weg afsluiten. Een pragmaticus als Rorty, die zich ook op Wittgenstein beroept, meent te kunnen concluderen dat we niet kunnen uitmaken of het ene taalspel nu 'beter' is dan het andere. Rorty ziet talige praktijken als het volgen van bepaalde regels binnen een taalspel, waarin we een programma volgen en automatisch tot intersubjectieve overeenstemming komen en we dus niet van buiten uit kunnen oordelen over claims uit een andere talige praktijk. Wittgenstein zou het daar volgens Putnam echter nooit mee eens geweest zijn. Hij ziet het regelvolgen niet als een algoritmisch of programmagestueerd proces, waardoor er bij hem ruimte is voor interne onenigheid (er zijn betere en slechtere uitvoeringen binnen eenzelfde taalspel) en, belangrijker, Wittgenstein denkt wel degelijk dat er betere en slechtere taalspelen zijn. Het is niet omdat we niet van buitenaf kunnen oordelen dat het onmogelijk zou zijn zich in de praktijken

van een ander taalspel in te leven. Verder laat Wittgenstein het kantiaanse *Ding an sich* wel vallen, maar nergens blijkt dat hij zich zou kunnen vinden in wat Putnam de "belangrijke rortyaanse these" noemt (p. 45) dat we nu kunnen stellen dat we de werkelijkheid op zichzelf niet meer kunnen beschrijven. Er zijn op dit gebied volgens Wittgenstein gewoon geen belangwekkende thesen. Deze kritiek op Rorty is op zijn minst vreemd te noemen want al van in zijn *Philosophy and the Mirror of Nature* sluit Rorty zich bij deze wittgensteiniaanse visie aan en in *Solidarity or Objectivity*, een artikel waaruit Putnam zelf citeert, zegt hij duidelijk dat pragmatici noch metafysische noch epistemologische stellingen nodig hebben; het vocabularium dat wil spreken over waarheid, realiteit en objectiviteit is gewoon oninteressant. En dan heeft hij het zowel over affirmatieve uitspraken (realisme) als over negatieve uitspraken (relativisme). In datzelfde artikel kon Putnam overigens ook aanduidingen vinden die zijn eerste kritiek grotendeels weerleggen. Rorty erkent wel degelijk de mogelijkheid tot expansie van wat hij de 'we-intentions' noemt, wat zoveel betekent als de mogelijkheid tot het zich inleven in een ander taalspel.

Aan het slot van deze lezing bespreekt Putnam dan nog datgene wat Kant en Wittgenstein uiteindelijk met het pragmatisme moet verbinden; beide filosofen gaan uit van het 'primaat van de praktische rede'. Kant geloofde dat een louter theoretische kijk ons nooit een idee zou hebben gegeven van de wetenschap als een geünificeerd systeem. Het is de praktische rede die ons het 'regulatieve idee van de natuur' (wat Putnam als een holistisch wereldbeeld lijkt te interpreteren) aan de hand doet, waarbinnen onze cognitieve praktijken eerst betekenis krijgen. Ook Wittgenstein doelde met 'gebruik' op een dergelijke praktijk, een levensvorm.

De laatste lezing tenslotte wil kijken of het pragmatisme iets bij te dragen heeft in 'de huidige discussie'. Met het holisme, waar Putnam nog eens kort op ingaat, is een terugkeer naar een strikt positivisme niet meer mogelijk en aan de andere kant hoeven we ons ook geen zorgen meer te maken over het daarmee gepaard gaande vermeende verlies van de wereld. Ook al is het zo dat je in het zien van bijvoorbeeld een weerstand geen onderscheid kunt maken tussen de 'pure' sensatie en de praktische en theoretische kennis die je over zo'n weerstand hebt, dan nog hoeft je niet te twijfelen aan het bestaan van weerstanden. Er is een verschil, zegt Putnam met Peirce, tussen reële en filosofische twijfel:

Ik weet dat het kwaad en de tragedies die ik dagelijks om mij heen zie, niet door heksen wordt veroorzaakt. Ik weet echter ook dat een paar eeuwen geleden intelligente mensen net het tegenovergestelde dachten. (...) Maar (dit) kan geen aanleiding geven tot een universele scepsis. Je kunt namelijk geen echte twijfel naar believen oproepen. (...) Het feit dat heksen niet bestaan, maakt niet dat ik me bezorgd maak of er misschien geen weerstanden bestaan (p. 71).

Vertaald naar het wetenschappelijk onderzoek betekent dit dat de mogelijkheid tot falen niet impliceert dat we helemaal niets weten over hoe een onderzoek moet

opgezet worden. Kort samengevat: pragmatici erkennen het belang van de mogelijkheid tot falen en combineren dit met de noodzaak van samenwerking, wat een discours-ethiek veronderstelt en, meer in het algemeen, een democratisering van het onderzoek. Putnam weet echter maar al te goed dat Rorty het hier grotendeels mee eens zou zijn, maar dat hij zou zeggen dat we niet moeten pretenderen dat deze adviezen op meer berusten dan op de belangen en voorkeuren van onze westerse, democratische cultuur. Behalve opnieuw te verwijzen naar het feit dat we op basis van ervaringen bij vroeger onderzoek rustig kunnen vertrouwen op democratische procedures en het wat flauwe verwijt te uiten dat het ons keer op keer vertellen dat er buiten de tekst niets bestaat, een zich onthouden van elk onderzoek is, doet Putnam weinig om deze door en door pragmatische claim van Rorty te ontcrachten.

Al bij al laat deze tekst een onbevredigende indruk na. Putnam voert een aantal interessante nuances en onderscheidingen in, maar nergens weet hij zijn positie werkelijk overtuigend naar voren te brengen. Op sommige punten is hij ronduit dogmatisch (wat hij overigens zelf toegeeft) en op andere punten weer heel cryptisch en verliest hij zich in details die niet meteen bij de argumentatie lijken aan te sluiten. Wat zijn lezing van Rorty betreft, de filosoof die het pragmatisme nieuw leven inblies en hier steeds als (on)zichtbare tegenstander aanwezig is, kan men op zijn minst stellen dat die niet helemaal rechtvaardig is. Putnam is het eigenlijk op veel meer punten met Rorty eens dan hij zelf laat blijken.

Tenslotte kan een recensent die ook graag eens gaat kijken wat andere critici van het te bespreken boek vonden voor *Pragmatisme. Een open vraag* een interessante ontdekking doen. In *The Philosophical Review*, Vol. 105, n° 4 van 1996, wordt de Engelse uitgave van dit boek namelijk besproken door niemand minder dan Rorty zelf. Na een uiterst beleefde en droge, maar in ironie gedrenkte bespreking besluit Rorty: "Kortom dit boek is een handige aanvulling bij Putnams overig recent werk, in het bijzonder voor diegenen onder ons die alles lezen wat hij schrijft en bezorgd zijn om een duidelijker zicht te krijgen op zijn positie. Maar het is voor de beginner geen goede plaats om met de studie van Putnam te beginnen", en fijntjes voegt hij daaraan toe, "noch met de studie van het pragmatisme". Ik sluit mij hier, vooral wat dat laatste betreft, graag bij aan.

*

Een betere plaats om in het pragmatisme ingeleid te worden vindt men bij Marc Van den Bossche, die in zijn nieuwste publicatie *Ironie en Solidariteit. Een kennismaking met het werk van Richard Rorty* een persoonlijke kijk geeft op het rortyaanse pragmatisme, de plaats waar men volgens de auteur terechtkomt wanneer men "ervan overtuigd geraakt dat de filosofie terug moet naar de markt, naar de openbare ruimte" (p. 20). Van den Bossche, die in de inleiding verslag doet van zijn ontmoeting met Rorty aan de VUB in 1993, toen hij nog "een heel intieme relatie met het denken van Martin Heidegger" onderhield (p. 19), is meer en meer gaan

met het denken van Martin Heidegger" onderhield (p. 19), is meer en meer gaan inzien dat je daar met verhalen over de zijnsgechiedenis weinig of niets kunt uitrichten. Met Rorty daarentegen wil hij in dit werk een eindweegs meegaan op "een weg die gemarkeerd wordt door vragen die er nog toe doen" (p. 20).

Het boek is het resultaat van een dubbele evenwichtsoefening. Enerzijds zal Van den Bossche proberen de fragiele balans te evoceren waarop Rorty zich - met zijn bewondering voor het ironische, zichzelf creërende individu aan de ene kant, en zijn nadruk op de solidariteit aan de andere kant - tracht staande te houden, anderzijds balanceert de auteur daarbij zelf tussen het academische en het toegankelijke. Het filosofische jargon en de technische passages (die al bij al nog erg meevallen) kunnen dan wel, aldus Van den Bossche, "academische kommaneuwerij" lijken, "maar de niet-academici onder u zouden moet beseffen dat die kommaatjes toch mede het schrijven van ons leven bepalen" (p. 11). Ook hier zal er dus sprake zijn van een 'derde weg' die loopt tussen een passieve gelatenheid en een totaliserend activisme, maar vooraleer deze gebaand kan worden moet de lezer uitgerust worden met de nodige stafkaarten. Het beeld van het denken als spiegel van de natuur dient verbrijzeld te worden.

De eerste twee hoofdstukken bespreken Rorty's vroege werk, waarin hij de 'theoretische' basis legt voor zijn latere denken. De filosofie moet af van de pretentie dat zij het fundament van de cultuur kan zijn, omdat zij als epistemologie een bevoorrechte toegang zou hebben tot de werkelijkheid. Dat ze dat denkt, is het gevolg van een hardnekkig vastklampen aan de metafoor van de geest als spiegel van de natuur. Dit beeld is echter optioneel en we doen er volgens Rorty goed aan het te vervangen door een meer pragmatische kijk. We kunnen waarheid beter zien als een proces, dat niet het gevolg is van een overeenstemming met de realiteit, maar van intersubjectieve conversatie, die gericht is op een zorg voor wat goed en nuttig voor ons is. Dat de filosofie daardoor geen harde kennis meer zal kunnen produceren noch het grote gelijk zal kunnen claimen, hoeft geen probleem te zijn. Er wacht haar een andere taak. Als *'Bildung'* en als cultuurkritiek kan zij bijdragen tot een groter wederzijds begrip en een versterkte solidariteit. Van den Bossche koppelt deze idee aan het werk van filosofen als Gadamer, Heidegger en zichzelf, en toont daarbij hoe Rorty een bres slaat in het technische denken - dat objectieve, zekere en methodische kennis wil - ten voordele van een denken dat eerder 'literair' genoemd kan worden:

Zoals we met de literatuur doen, zo gaan we ook mensen om ons heen leren interpreteren, om op die wijze onze gemeenschapszin te kunnen vergroten (...). Mensen kunnen nogal grondig van elkaar verschillen, maar we zullen ons geen morele of politieke oordelen meer vormen op basis van een vermeend objectief mensbeeld. Het gaat ons enkel nog om praktische bekommernissen, om praktische problemen van het samenleven die een praktische oplossing kunnen krijgen (pp. 41-42).

In het pragmatisme is het denken dus geen doel meer op zichzelf, maar een vorm van *'Lebensbewältigung'*. Wie evenwel waarheid laat vallen komt, zoals Putnam al vreesde, in een of andere vorm van relativisme terecht. Maar een relativisme zonder bittere nasmaak; het rortyaanse pragmatisme weet dat vocabulaires relatief zijn aan praktische contexten. We zijn hiermee eigenlijk niet zo ver verwijderd van Putnams nadruk op het 'primaat van de praktische rede'. Het enige verschil is dat Putnam daarbij toch nog vast wil houden aan een 'direct realisme' om zo het wetenschappelijk en epistemologisch onderzoek te vrijwaren. Rorty daarentegen trekt het pragmatische consequent door. Onze cultuur wordt 'naadloos' en continu; van poëzie tot wetenschap zijn er geen feiten meer, maar enkel interpretaties. Er zijn bij Rorty geen geprivilegieerde contexten; elk onderzoek is niet meer, maar ook niet minder, dan het "herweven van het web van onze geloofsovertuigingen" (p. 50). Terwijl Putnam nog worstelt met mogelijke kennistheoretische implicaties, droomt Rorty al, volledig overtuigd van de zin- en nuttelosheid van een dergelijk kennisgecentreerd spreken, van zijn liberale utopie, die hem ingegeven wordt door een politiek-morele bezorgdheid. De interessante problemen voor het pragmatisme liggen volgens hem niet op epistemologisch, maar op maatschappelijk vlak: wat zijn de consequenties van het pragmatisme voor het individu en zijn verhouding tot de maatschappij?

In de twee volgende hoofdstukken neemt Van den Bossche eerst Rorty's ironische individu onder handen; het aspect in deze filosofie dat hem het meest fascineert. Een pragmatisch georiënteerde maatschappij vraagt een nieuwsoortig individu. Iemand die zich van de contingentie bewust is en elk essentie-denken schuwt. Iemand die zichzelf en de anderen steeds weer herschrijft, herinterpreteert en zijn horizon zo ver mogelijk tracht uit te breiden. Iemand die zijn leven leidt als kunstwerk, en het niet als een op voorhand geplande technische realisatie ziet. Een dergelijk individu noemt Rorty een *ironicus*. De *ironicus* kent het woord van Nietzsche:

Mislukken als dichter - en aldus, voor Nietzsche, mislukken als mens - is andermans beschrijving van jezelf aannemen, een van tevoren klaargemaakt programma uitvoeren en het schrijven van, in het beste geval, elegante variaties op al eerder geschreven gedichten (p. 62).

Ironici, die esthetisch leven, moeten evenwel ook evenwichtskunstenaren zijn; hun zelfcreatie speelt zich af tegen de achtergrond van de sociale wereld. Daarom ziet Rorty zijn ironici het liefst als liberaal. Ze koesteren de ongefundeerde hoop dat wreedheid en het lijden verminderd zullen worden en ze pogen daartoe zoveel mogelijk de anderen als 'een van ons' te zien. Rorty's utopie is er een waarin iedereen liberale ironicus is, en in zijn latere werk verdedigt hij keer op keer dat dit de meest democratische samenleving zal opleveren. Het volstaat in te zien dat ironie geen plaats heeft in het publieke leven. Ironische zelfcreatie geschiedt privé. Wat

Rorty 'solidariteit' noemt beheerst het publieke domein; de wil om de eigen grenzen, of de grenzen van de groep die we met 'wij' aanduiden, te expanderen. Een onvermijdelijk ethocentrisme wordt zo alsnog in overeenstemming gebracht met de hoop op een zo universeel mogelijke solidariteit.

Op dit punt beginnen de wegen van Rorty en Van den Bossche uiteen te gaan. Bij Rorty is de scheiding privé-publiek té strikt. Van den Bossche vraagt zich, samen met andere critici die hij citeert, af wat er moet gebeuren wanneer "die ironisch gestemde intellectueel, na noeste leesarbeid, tot inzichten is gekomen waarvan hij of zij denkt dat ze ook buiten zijn werkkamer enig belang zouden kunnen hebben? Moet hij dan zijn mond houden? Zelfcensuur plegen?" (p. 80). Je kunt een individu niet op zichzelf beschouwen en hem afsnijden van het sociale kader waarin hij zich noodzakelijkerwijs beweegt. Voor Van den Bossche heeft de ironie ook steeds een politiek karakter. De 'huiskamer van de intellectueel' kan hij niet los zien van 'de markt en de openbare ruimte' uit de inleiding.

Toch is Van den Bossche niet te beroerd zijn eigen kritiek meteen te relativieren: ook al is zijn scheiding tussen het private en het publieke te scherp, Rorty heeft zelf altijd, zij het impliciet, het sociale aspect bevoorrecht. De auteur vermoedt, en ik volg hem daarin volledig, dat "als we onze auteur met het mes op de keel zouden dwingen om de keuze te maken tussen privaet en publiek, (...) hij dan al stamellend de voorkeur zou geven aan het laatste" (p. 84). De twee voorlaatste hoofdstukken gaan dan ook over Rorty's politieke teksten. Die pleiten voor een 'democratie zonder grond', die ergens het midden dient te houden tussen de té universalistische Habermas en de té postmoderne Lyotard. Het is vooral in *Achieving Our Country* dat deze politieke ideeën een uitgesproken vorm krijgen. Rorty verwijt er 'cultureel links' hun berustende, gelaten houding. Uit vrees om zich politiek te verbranden trekt de linkse elite zich terug in haar universiteiten en houdt zich onledig met theoretisch-filosofische schijndiscussies. Ze deconstrueren er op los en menen politiek bezig te zijn als ze de Macht, het Zijn, de Techniek of het Systeem bekritisieren. Eerder dan terug te willen naar een (marxistisch) totaliserend activisme, roept Rorty op tot het creëren van een reformistisch links dat zich moet verenigen rond een hernieuwde, pragmatisch gestuurde nationale trots: de theorie kan naar de privé-sfeer verwezen worden, en op het publieke vlak volstaat het kleine, praktisch gerichte en op reële problemen gerichte hervormingswerk.

Van den Bossche is het wel eens met de diagnose, maar niet met de voorgeschreven kuur die het ironische theoretiseren verbiedt. Waarom, zo vraagt hij zich af,

Kunnen we het niet hebben over zowel hét systeem of dé macht als sociale praktijken? [Kunnen we bij het theoretiseren niet] een tikkeltje particularistischer gaan denken, minder veralgemeniserend? De Macht, met hoofdletter, doordringt al die praktijkjes van macht, met kleine letter. Maar als we aan die kleine lettertjes gaan

sleutelen, dan zal die grote letter misschien ook wel iets minder stevige fundamenten krijgen (pp. 103-104).

De hulp inroepend van Benjamin Barber, wil Van den Bossche de 'sterke democratie' verdedigen. Deze verlangt participatie van de burgers (dus ook van de huiskamer-ironici) en ziet politieke theorie als een wisselwerking tussen theorie en praktijk. Barber weet immers dat de door Rorty gehekeldde 'spoken' (Macht, Systeem, etcetera) ook doorwerken in de praktijken, en op die manier kan participatie tussen burgers met heterogene belangen zowel door reformistische praxis als door ironische theorieën tot stand komen. Zelfcreatie is ook groepswork, besluit Van den Bossche.

In een laatste, concluderende hoofdstuk, laat de auteur nog meer kritiek horen. Rorty legt steeds weer de nadruk op het talige, het narratieve, het herschrijven en het lezen van boeken om onze horizon te verbreden; waarom ziet hij dan niet dat de taal die we privé gebruiken, ook altijd verwijst naar de plek waar deze geconstitueerd wordt; namelijk in het sociale. Ook hier blijkt de strikte privé-publiek distinctie problematisch. Verder dringt zich de vraag op of Rorty niet té veel aandacht schenkt aan dat talige; is dit geen nieuwe vorm van essentialisme? Maar Van den Bossche, die ook auteur is van een boek dat de titel *Natuur en Lijfelijkheid* draagt, vraagt zich in dit verband vooral af waar de somatische ervaring blijft.

Dit zijn echter allemaal slechts mogelijke aanvullingen op Rorty, die wat Van den Bossche betreft filosofisch *incontournable* is geworden.

Misschien vraagt Van den Bossche (en in zekere zin ook Rorty) wel teveel van de filosofie. De activiteit van het denken, waarbij de individuele filosoof, geholpen door teksten uit de traditie, zich betekenis geeft, lijkt mij fundamenteel een solitaire bezigheid. Het filosofisch in-de-wereld-staan heeft de paradoxale eigenaardigheid dat het zich in zijn voltrekking net uit die wereld terugtrekt. De filosoof die zich schrijvend en lezend tussen teksten door beweegt (en wellicht daarom zal de filosofie altijd een bijzondere band met het talige behouden), bevindt zich met de anderen die filosofisch geïnteresseerd zijn misschien wel in een 'uitgebreide privé-sfeer', of een 'beperkte publieke ruimte', een taalspel (en misschien zelfs een levensvorm) dat niet door het hele mensdom gedeeld wordt. Ik sta zelf enigszins wantrouwig tegen de oproep dat 'de filosofie terug moet naar de markt, naar de openbare ruimte' en aan de slag moet met 'vragen die er nog toe doen'. Ontneemt dit de individuele denker niet de vrijheid zelf te bepalen welke vragen er voor hem toe doen? Richt die oproep zich wel naar een activiteit die daarop toegemeten is? Leent het filosoferen, als solitaire, existentiële activiteit, zich wel tot evenwichtsoefeningen tussen het private en het publieke? Verlies je niet iets wezenlijks als je de filosoof uit zijn huiskamer wilt jagen? En dan heb ik het niet over het Zijn, of de Macht, maar over het denken zelf, dat zich telkens weer op zichzelf terugplooit en waarvan Heidegger zei dat het niet alleen nooit tot een

wetenschappelijk weten kan voeren, maar ons ook geen direct vermogen tot handelen kan bieden. Hoe het ook zij, Van den Bossche heeft met *Ironie en Solidariteit* een uiterst helder geschreven en doordacht werk afgeleverd dat de lezer biedt wat een goede inleiding eigenlijk altijd zou moeten bieden: een presentatie van het denken van een filosoof, tegen de achtergrond van vele verwijzingen naar en verbanden met andere denkers en, een persoonlijk mee- en terugdenken, dat blijkt geeft van een doorleefde betrokkenheid van de commentator op zijn onderwerp.