

RICHARD RORTY

- Richard Rorty, *Solidariteit of objectiviteit. Drie filosofische essays*. Meppel-Amsterdam, Boom, & Deurne, Denis, 1990, 115 blz., 530 Bfr. ISBN 90 6009 967 2
- Richard Rorty, *Contingentie, Ironie & Solidariteit*. Kampen. Kok-Agora, & Deurne, Denis, 1992, 280 blz., 980 Bfr. ISBN 90 391 0009 8

Het filosofiebedrijf is niet gespaard gebleven van vedettes, *monstres sacrés* of zelfs van zondebokken die een voor een veel worden geciteerd wanneer zowel het gespecialiseerde publiek als de wereld van de media ze hebben ontdekt. Naar gelang de waardebeoordelingen zijn sommigen zowel vedette als *monstre sacré* of zondebok. Prototypisch verkeerde Jean-Paul Sartre destijds in deze situatie en hij voelde er zich ook goed in. Anderen worden op een bepaald ogenblik een zondebok, zoals Martin Heidegger sedert enkel jaren, en dat is hij in de wereld van het dilettaantisme gebleven, terwijl hij daartegenover in de gespecialiseerde middens een indrukwekkende 'come back' heeft gemaakt en hij meer dan ooit wordt bestudeerd. De Amerikaan *Richard Rorty* (1931) is een rijzende ster en wordt stilaan na Jacques Derrida en Stephen Toulmin een van de best betaalde conferenciers. Hij is ook niet de eerste de beste. Na zijn tegelijk moeilijk en indrukwekkend boek, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), is hij de spilfiguur geworden van een hele reeks intellectuele discussies die zich over de efficiëntie van het filosofische en levensbeschouwelijke spreken trachten uit te spreken. Rorty is er zelfs ironisch van overtuigd dat de vocabularia van 'les grands récrits' (dit is de gelukkige uitdrukking van Jean-François Lyotard) ons nog nauwelijks aanspreken. In de hedendaagse beschavingen hebben ze geen publiek relevante zeggingskracht meer; alleen particulieren kunnen er soms in hun privéleven iets mee doen. Grote verhalen, idealen en waarden, centrale begrippen in een al of niet uitdrukkelijk uitgesproken levensproject moeten op hun bruikbaarheid worden getoetst en moeten in een sfeer van tolerantie kunnen worden beleefd, dus zonder dat anderen zich daar hoeven mee te bemoeien. In dat perspectief zal de bediende zich wel anders dan de arbeider, de zelfstandige anders dan de bedrijfsdirecteur, de intellectueel anders dan de politicus of slager gedragen: ze zullen één voor één een ander model van zichzelf hebben, zonder dat ze daarom als verzelfstandigde nomaden of individuen in het maatschappelijk bestel zullen functioneren — het sociale leven kenmerkt zich nu eenmaal door de verstrengeling van continue en discontinue processen. In ieder geval speelt het denken over zichzelf en over de identiteit en subjectiviteit zich binnen deze processen af, zonder dat er nog een echt, dwingend model van het 'subject' bestaat, zo meent Rorty in zijn opstel 'De voorrang van democratie op filosofie', opgenomen in de bundel *Solidariteit of objectiviteit*. Hij voegt er aan toe (en wat volgt, typeert de auteur vrij sterk): "Als men echter graag filosofeert — als men uit roeping of uit de behoefte zijn eigen leven te perfectioneren modellen construeert van entiteiten als 'het subject', 'de kennis', 'de taal', 'de natuur', 'God' of 'de geschiedenis' en daaraan blijft sleutelen tot er een harmonieus geheel is ontstaan —, dan zal men over een beeld van het subject *willen* beschikken. Aangezien ik beroepsmatig tot deze categorie behoor en de morele identiteit waar omheen ik zulke modellen wil bouwen die is van liberaal-democratisch staatsburger, raad ik mensen

met een soortgelijke voorkeur en identiteit aan het subject te zien als een centrumloos en contingent netwerk. Ik zal dit beeld niet aanbevelen aan hen die wel mijn roeping, maar niet mijn morele identiteit delen — mensen voor wie die identiteit is opgebouwd rond bijvoorbeeld de liefde Gods, de nietzscheaanse zelfoverwinning, het accuraat weergeven van de werkelijkheid zoals die op zichzelf is, het zoeken naar 'het juiste antwoord' op morele vragen of de natuurlijke superioriteit van een bepaald type mensen. Zulke personen zullen behoefte hebben aan een complexer, interessanter en minder simplistisch model van het subject — een model dat zich op gecompliceerde manieren verhoudt tot even complexe modellen van bij voorbeeld de 'natuur' of de 'geschiedenis'." (blz. 95-96).

Richard Rorty noemt zich een liberale ironicus omdat hij zijn theoretiseren anderen niet wil opdringen, wel (zo nodig) toelichten. Hij is trouwens van oordeel dat een theorie van het menselijke gedrag of van onze verhouding tot maatschappij en wereld die het publieke en het private verenigt helemaal niet praktisch is. Bovendien zijn onze aspiraties naar zelf-creatie wel geldig, maar eigenlijk niet met ons verlangen naar solidariteit te verzoenen, zodat we om pragmatische redenen het domein van het publieke van dat van het private moeten scheiden. In dit laatste kan ieder z'n eigen weg gaan, als hij maar de grenzen met het publieke niet overschrijdt en anderen geen schade berokkent, want in zijn ogen is wreedheid het ergste waaraan we ons (kunnen) bezondigen.

De twee boeken die we hier voorstellen, zijn heel representatief voor een hedendaagse wijze van filosoferen en voor het werk van Rorty in het bijzonder. Het betreft een denken dat tegelijk gebruik maakt van de geschiedenis van de wijsbegeerte en dat toch wil beginnen vanop het punt waarop we *nu* staan. Dat wil zeggen dat Rorty de geschiedenis wil overwinnen door zo radicaal mogelijk de contingentie van haar wijsgerige verworvenheden te onderkennen, wat niet het zelfde is als haar verworvenheden te negeren. Dit is onze enige kans om een voor het heden en voor de nabije toekomst gepast vocabularium te vinden dat ons indicaties kan geven voor wat ons te doen staat. Op die manier kunnen we aan onze vrijheid en aan onze plicht om wreedheid en pijn te vermijden gestalte geven.

Het eerste boek, *Solidariteit of objectiviteit* is een bundeling van drie artikelen die elders reeds zijn gepubliceerd en voor het eerst in een Duitse vertaling zijn gebundeld; later zijn ze opgenomen in de twee delen 'Philosophical Papers' (Cambridge University Press, 1991). Het eerste hoofdstuk, 'Solidariteit of objectiviteit?' heeft op het vraagteken na aan de bundel de titel meegegeven en verbindt het ethische vraagstuk van de solidariteit met het epistemologische probleem van de relativiteit en contingentie van de waarheid. Rorty neemt dus het pragmatische standpunt in en geeft aan een coöperatief menselijk onderzoek de voorkeur; dit is een waardering die hij slechts vanuit een ethische achtergrond argumenteert en die hij niet op epistemologische of metafysische gronden fundeert. Bovendien wenst hij zeker niet de wetenschap te vergoddelijken, zoals dit in het positivistische en neo-positivistische milieu gebeurt, maar een pragmatische kritiek die geen waarheidstheorie zoekt te rechtvaardigen, maar die elementen van 'wat gewone mensen geloven' uitspeelt tegen andere elementen van 'wat mensen geloven'. "Wie meer wil doen converseert niet, maar fantaseert. Fantasie kan de conversatie zeker vruchtbaarder maken. Maar als fanatiek niet langer deze functie vervult, verdient ze de naam van 'kritiek' niet meer", zo zegt Rorty in een noot (11, blz. 38).

Het tweede hoofdstuk, 'Freud en het denken over de moraal', toont aan hoe Freud de twintigste eeuw heeft geleerd hoe het mogelijk is geworden om de existentie toch voor een deel te de-dramatiseren en te de-ethiseren. Rorty ziet in Freud een baconiaan en een vertegenwoordiger van een ethiek van de zelfverruiming. Voor de auteur iets positiefs: "Mijn enthousiasme voor de mechanisering en decentrerende van de wereld komt voort uit de veronderstelling dat de ironische, speelse intellectueel een wenselijk karaktertype is en dat het belang van Freud gelegen is in zijn bijdrage aan de totstandkoming van een dergelijk karakter" (blz. 61). Freud is geen metafysicus, maar iemand die een nieuwe visie op de empirie en bijgevolg op de betekenis van contingente factoren in de collectieve geschiedenis van de mens en van de particuliere levensloop heeft geopend. In dat verband zegt Rorty: "Het doorgeven van het inzicht dat de verhalen van ons eigen leven episodes zijn binnen grotere historische verhalen, is naar mijn mening het hoogste dat intellectuelen ter ondersteuning van de moraal kunnen bijdragen" (blz. 66).

Het derde hoofdstuk, 'De voorrang van democratie op filosofie', relateert de filosofie met een grote 'F'. Er is inderdaad geen Filosofie die een democratie daadwerkelijk fundeert of bewerkstelligt, en het mislukken van een democratisch experiment, zoals Rorty het Amerikaanse politieke leven in navolging van Jefferson en Dewey noemt, kan de volgende generaties alleen maar aanzetten tot het trekken van de gepaste lessen. "Wat zij in dat geval leren is geen filosofische waarheid en evenmin een religieuze waarheid. Zij krijgen louter wenken die hen attenderen op zaken waarvoor zij moeten uitkijken bij het opzetten van een volgend experiment. Ook als uit het tijdperk van de democratische revoluties niets blijft voortbestaan, zullen onze afstammelingen zich misschien toch nog herinneren dat sociale instituties niet de belichaming van een universele en ahistorische orde behoeven te zijn, maar dat ze *kunnen* worden opgevat als experimenten in samenwerking. Het is moeilijk te geloven dat dit geen waardevolle herinnering zou zijn" (blz. 100-101).

Het tweede boek, *Contingentie, ironie en solidariteit*, is gebaseerd op colleges die Rorty in de tweede helft van de jaren tachtig in Londen en Cambridge heeft gegeven; het systematiseert nog eens op een andere manier een aantal thema's die al in de eerste bundel aan bod zijn gekomen. Het bestaat eveneens uit drie delen (die nu echter een meer samenhangend geheel vormen): 'Contingentie', 'Ironie en theorie' en 'Wreedheid en solidariteit'.

Van belang is dat Rorty in het eerste deel veel aandacht aan de taal schenkt. Hij stelt eigenlijk dat ons spreken constitutief is voor onze werkelijkheid en dat bijgevolg de taal geen middel is waarmee we een relatie leggen tussen onszelf en de werkelijkheid voor ons, die daar als een voorwerp ter beschikking zou liggen. Zoals Heidegger zo vaak gesteld is noch de werkelijkheid, noch de wereld een object. Rorty gaat vaak bij Heidegger te rade en stelt dat er niet zo'n driedeling bestaat van een 'ik-als-subjectief-wezen' dat gebruik maakt van taal (als beschikbaar middel) om de werkelijkheid te beschrijven, waardoor we uiteindelijk 'objectief' kunnen zijn en onze 'dubieuze subjectiviteit' van ons kunnen afwerpen. Op die manier wordt de taal niet verzelfstandigd en aan een levensbeschouwelijk criterium onderworpen dat buiten of boven de taal zou staan. Daartegenover participeren we, leven we in en van vocabularia, die ook wel als

gereedschapskisten functioneren, echter met dien verstande dat zo'n gereedschapskist nooit van ons kan worden losgemaakt, zoals we een jas of hemd kunnen uitdoen en ergens laten slingeren. Nu hebben de talen, vocabularia en metaforen geen andere referenties buiten de gegevens van het taalspel. Niet alleen is het wezenlijk voor Rorty's visie "dat wij geen voortalig bewustzijn hebben waarmee de taal dient overeen te stemmen, geen diep gevoel van hoe de dingen zijn dat filosofen verplicht zijn in taal uit te drukken" (blz. 48). Bovendien impliceert zijn visie dat de wereld uitsluitend een talige, ter sprake gebrachte wereld is, en "dat de wereld ons geen enkel criterium verschaft op grond waarvan gekozen kan worden tussen twee alternatieve metaforen, dat we talen of metaforen slechts met elkaar kunnen vergelijken, niet met iets buiten de taal genaamd 'feit'" (blz. 47). Bijgevolg stelt hij "dat, aangezien waarheid een eigenschap is van uitspraken, en uitspraken voor hun bestaan afhankelijk zijn van een vocabulaire, en vocabulaires gemaakt zijn door mensen, waarheden dat dus ook zijn" (blz. 48). Op die manier wordt de taal, en dus ook de wereld, ontgoddelijkt en kan de liberale samenleving ontstaan, althans als zij niet in de val loopt van een zelf-vergoddelijking, maar daartegenover inziet dat ook haar verhaal een contingent verhaal is dat nooit op absolute aanspraak kan maken.

De ironicus getuigt van inzicht: "zij (n.v. JDV: Rorty heeft het altijd over 'she' in plaats van 'he') heeft radicale en voortdurende twijfels over het eindvocabulaire dat zij momenteel gebruikt, omdat zij geïmponeerd is door andere vocabulaires die als eindvocabulaires beschouwd worden door mensen of boeken die zij is tegengekomen; zij realiseert zich dat een redenering in haar huidige vocabulaire uitgedrukt deze twijfels kan onderschrijven noch kan oplossen; voorzover zij over haar situatie filosofeert, gelooft zij niet dat haar vocabulaire dichter bij de realiteit staat dan dat van anderen, dat het in contact staat met een kracht buiten haarzelf" (blz. 109). Er zijn ironische theorieën die op een radicale manier de historische en talige contingentie van de overtuigingen steeds opnieuw benadrukken. Rorty noemt in dat verband Nietzsche, Heidegger en Derrida, aan wie hij vele bladzijden wijdt — helaas zijn de bladzijden over de 'Carte postale'-fantasieën van Derrida weinig genietbaar of overtuigend; het pragmatisme van deze deconstructie-spelletjes ontgaat me. De bladzijden over Proust en Nabokov openen daarentegen interessante perspectieven over de verhouding ethiek en esthetiek. Het is inderdaad zo dat de literatuur een enorme schatkamer voor de ironische theorievorming biedt, omdat datgene wat kunstenaars ter sprake brengen of in beeld brengen een metaforisch experimenteren met menselijke mogelijkheden betekent waaraan de lezers zich — evenzeer experimenterend — spiegelen. Goede lezers stellen zich vragen bij wat ze lezen, bij wat de personages in de boeken overkomen. In Rorty's moraliserende woorden: "Alles wat nodig is om goed te handelen is dat te doen waar kunstenaars goed in zijn — dingen opmerken die de meeste andere mensen niet opmerken, nieuwsgierig zijn naar wat anderen vanzelfsprekend vinden, het momentane kleurenspeel zien en niet slechts de onderliggende formele structuur. De nieuwsgierige, sensitieve kunstenaar is het paradigma van moraal, omdat hij de enige is die altijd alles opmerkt" (blz. 205).

Moet alles dan overgelaten worden aan het vrije spel van de kunst? Rorty houdt geen pleidooi voor het estheticisme en zijn verzelfstandiging van de vormen of de stijlen; het komt bij hem op goed gevormde betekenissen aan. Bovendien is er nog altijd zijn 'categorische imperatief' van het vermijden van wreedheid en pijn — het thema van het

derde deel van het boek. Solidariteit is hiervoor de voorwaarde, maar dan geen abstracte, theoretisch geconstrueerde solidariteit met de 'idee van humaniteit' die uitsluitend als een essentie wordt gedacht en waarop destijds Sartre en Simone Weil kritiek hadden. Rorty bedoelt wel een verbreden van het 'wij'; hij denkt aan "het creëren van een steeds grotere en gevarieerder *ethnos*. Het is het 'wij' van mensen die geleerd hebben ethnocentrisme te wantrouwen" (blz. 249).

Rorty's uitdagende uitspraken en geschriften roepen ongetwijfeld vragen op. Beperken we ons hier tot zijn pleidooi voor een extensie van het *wij*, dan kan dit eigenlijk alleen maar werken binnen de daadwerkelijkheid van een categorische imperatief — een operationaliteit die zelf door de bijbelse traditie wordt gevoed. Zijn deze werkzaamheden van de historische *cogito moral* uitgehold, en verdisconteert het ter sprake brengen van het ethische met zijn onderscheid tussen goed en kwaad alleen maar contingenties, dan leveren we de waarheid dat we wreedheid dienen te vermijden uit aan de toevallige conjunctuur van onze morele psychologie — en dit in alle onverschilligheid. Is het dat wat Rorty wil? De liberale ironicus, die hij meent te zijn, stelt dat de (enige?) relevante definitie van een persoon het morele subject is; behoort nu wat ik meer denk en wil dan uitsluitend tot mijn privé-doeleinden en particuliere eindvocabulaire en is het niet relevant voor publieke doeleinden of acties? Omdat Rorty liberaal is, kent hij, in het perspectief van het deel van zijn eindvocabulaire dat wel voor de publieke actie relevant is, de eis dat hij zich bewust wordt van al de verschillende manieren waarop andere mensen voor wie mijn daden gevolgen hebben, vernederd kunnen worden. De liberale ironicus heeft bijgevolg een ruime verbeelding nodig voor alternatieve eindvocabulaires om anderen te begrijpen. Deze ironicus gaat kennelijk *niet verder*, want dan zou hij een (verfoeide) metafysicus worden die de ontgoddelijking van de wereld nog niet heeft onderkend en aanvaard en die nog niet heeft gezien hoe contingent ons spreken van de waarheid is geworden. Rorty houdt dus vol te stellen dat solidariteit geen metafysische justificatie of fundering nodig heeft, maar onderkent niet — of weigert dit te onderkennen — dat solidariteit niet zo maar een handeling is die voor liberalen vanzelfsprekend is, maar in onze cultuur, geschiedenis en traditie — zonder de welke de liberaal onvoorstelbaar is — een metafysisch gefundeerde morele categorie is, die tegelijk de morele categorie van de mensheid vooronderstelt. Kan men dit fundament zomaar straffeloos opgeven of tussen haakjes zetten of als een persoonlijke — weliswaar tolereerbare — idiosyncrasie catalogeren?

Jacques DE VISSCHER