

DE TOEKOMST VAN DE FILOSOFIE VOLGENS RORTY

Leerstoelgroep	Theoretische Filosofie
Naam schrijver	A.A. van der Werff
Afstudeervariant/opleiding	Wijsbegeerte/ deeltijd
Aantal studiepunten	10
Datum voltooiing	21 mei 2015
Naam adviseur	Dr A.W. Prins
Naam begeleider	Drs F.H.H. Schaeffer
Aantal woorden van de thesis (inclusief voetnoten)	8268

Inhoudsopgave	blz
0 Vooraf: mijn onderwerpkeuze	3
1 Inleiding	3
2 De epistemologische positie	4
2.1 Epistemologie: de zekerheid van de <i>common ground</i>	
3 De hermeneutische positie	5
3.1 Ontologie	
3.2 Overbruggen tweedeling hermeneutiek-epistemologie	7
3.3 Bildung in plaats van kennis	10
4 De natuurwetenschap opnieuw bekeken: Galilei's revolutie	10
5 Is er een toekomst voor de filosofie?	12
6 Slot	14
Literatuur	15

0 Vooraf: mijn onderwerpkeuze

Mijn onderwerpkeuze voor het boek van Rorty werd getriggerd door lezing van zijn essay *Solidarity or Objectivity?*, dat in de collegereeks besproken is, en dat ik erg inspirerend vond. Ergens in dit essay dat gaat over de context waarin wij kennis opdoen, merkt Rorty op dat de bezetenheid van onze cultuur met ‘objectieve’ kennis voortkomt uit een soort doodsangst, namelijk de angst dat onze cultuur op een dag in zijn geheel van de aardbodem zal verdwijnen. De objectiviteit in de wereld, die wij onszelf voorhouden, zou een garantie zijn dat er toch nog iets van onszelf, van onze cultuur, overblijft, dat we op een bepaalde manier voortleven. Hij benoemt deze objectiviteit dan ook met zoveel woorden als een metafysische ‘troost’, als iets wat ons helpt de hardheid van het leven aan te kunnen. Het pragmatisme dat Rorty voorstaat pakt deze troost van ons af (wat misschien verklaart waarom zijn visie vaak zo heftig bekritiseerd wordt), maar stelt tegelijk daar iets anders voor in de plaats. Wat hij daarvoor in de plaats stelt is solidariteit, een ethische grondslag, die niet metafysisch gefundeerd is, maar voortkomt uit een besef hoe we zouden kunnen (samen)leven. Wat Rorty te bieden heeft is hoop, een term die ook vaak door hem wordt gebruikt, de hoop die ook in de ‘feiten’ geworteld is, namelijk dat we het met elkaar kunnen redden.

1 Inleiding

Staan we aan de vooravond van een zogenoemde post- metafysische cultuur? En zo ja wat houdt dat in? Welke rol speelt de filosofie en is er nog plaats voor haar in een dergelijke cultuur? Dat zijn vragen die nogal eens werden gesteld aan de Amerikaanse filosoof Richard Rorty (1931-2007). Volgens hem bevinden we ons in het Westen op een breuk, die beslissend is voor onze culturele toekomst. Waar we heen koersen is niet duidelijk, maar waar we van weg moeten is dat volgens hem wel. In een in 1995 gehouden vraaggesprek staan deze kwesties centraal. Een citaat dat antwoord geeft op de vraag wat een post-metafysische cultuur inhoudt: “*A poeticized or post-metaphysical culture is one in which the imperative that is common to religion and metaphysics – to find an ahistorical, transcultural matrix for one’s thinking, something into which everything can fit, independent of one’s time and place – has dried up and blown away.*”¹ En op de vraag wat problematisch is aan de dominante culturele positie van de wetenschap: “*There’s still a tendency to want somebody to occupy the social role formerly held by priests. The physicist tends to be nominated for that role, as someone in touch with the nature of reality*”²

In deze thesis zal ik me bezighouden met wat Rorty over beide vragen heeft gezegd in zijn boek *Philosophy and the Mirror of Nature* (hierna afgekort als PMN) en wat hij later verder heeft toegelicht in andere artikelen en interviews. Ik beperk me vooral tot het derde deel van het boek, de hoofdstukken 7 (*From Epistemology to Hermeneutics*) en 8 (*Philosophy without Mirrors*). Kort samengevat is de vraag hier of er nog plaats blijft voor een activiteit onder de naam ‘filosofie’ als de epistemologie als ‘vak’ wordt opgegeven, en zo ja, hoe die er dan uit zou zien. Om te voorkomen dat het antwoord in het luchtledige komt te hangen, en omdat zij pas begrepen kan worden vanuit het hermeneutisch en existentieel mensbeeld dat Rorty presenteert, zal ik hier uitvoeriger aandacht aan geven. Daar zal ik ook voor terugrijpen op Gadamer’s hermeneutiek, die voor Rorty een belangrijke inspiratiebron was. Rorty schetst in het laatste hoofdstuk een beeld van een mogelijke filosofie van de toekomst. Hij ziet een rol voor de filosoof als een Kuhnianse schepper van nieuwe paradigma’s. Belangrijk voor hem is het creëren van nieuwe vocabulaires en daarmee nieuwe denkwerelden, die ‘beter’ zijn toegesneden op de noden van een nieuwe tijd. Taal is immers geen neutraal medium. Hermeneutiek en Bildung krijgen zo een grote rol: zij stimuleren een ontvankelijkheid voor het inslaan van nieuwe denkwegen en het loslaten van oude denkgewoontes waarin we steeds dreigen vast te

¹ Michael O’Shea, “Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture”, *The Harvard Review of Philosophy* (1995), blz 59

² Idem, blz 61

blijven zitten. In latere interviews en in zijn postuum gepubliceerde essay *The Philosopher as expert* (opgenomen in PMN) bepleit Rorty daarnaast het belang van een voortdurende dialoog waarbij de filosofie geïnspireerd wordt door en inspiratie biedt aan wetenschap en politiek.

De indeling van mijn thesis is als volgt. Na de bespreking van de epistemologische positie in hoofdstuk 2 zal ik in hoofdstuk 3 op de hermeneutische positie ingaan. In hoofdstuk 4 komt aan de hand van Galilei's revolutie de verhouding tussen de wetenschap en hermeneutiek opnieuw aan de orde. In hoofdstuk 5 bespreek ik de vraag naar een toekomstige rol van de filosofie, en in 6 sluit ik af met enkele persoonlijke indrukken die het boek op mij heeft gemaakt.

2 De epistemologische positie

2.1 Epistemologie: de zekerheid van de common ground

In dit hoofdstuk beschouw ik het beeld dat Rorty geeft van de traditionele epistemologie. Deze komt er kort gezegd op neer dat er 'ware' kennis bestaat en dat deze een legitiem onderwerp van studie vormt.

De gedachte van ware kennis ontstaat volgens Rorty vanuit een beeld van het menselijk kenvermogen, waarvoor hij de visuele metafoor van de spiegel gebruikt. Onze geest weerspiegelt de wereld op een gedetailleerde en accurate manier (*privileged representation*). Dit is geen toevallig gekozen beeld, maar een beeld dat volgens hem samenhangt met een diepgeworteld geloof in het bestaan van een 'Waarheid', een 'constraint' of een anker waar we ons verlangen naar kennis op baseren. Hij spreekt volgens mij niet voor niets van verlangen, omdat in de epistemologische visie het streven naar kennis als hoogste doel van de mens wordt gezien, het project bij uitstek dat ons in staat stelt ons tot volwaardig mens te ontwikkelen (elders noemt Rorty dit het dominante culturele project van onze Westerse beschaving). Het doel van epistemologie omschrijft Rorty als: "*finding the maximum amount of common ground with others*".³ Dit begrip *common ground*, waarin het ideaal van een gemeenschappelijk fundament in doorklinkt, drukt de veronderstelling uit dat er finale kennis bestaat waarover alle redelijke mensen het eens kunnen worden, en de hoop dat die kennis gevonden kan worden. Common ground is ook de voorwaarde voor de menselijke beschaving omdat zij garandeert dat we elkaar 'ergens' kunnen vinden. Naast common ground gebruikt Rorty de termen 'gedeeld raamwerk', 'uiteindelijke context' en 'de permanent neutrale matrix' om dit begrip uit te drukken. De gedachte is steeds dat er één uiteindelijke, overkoepelende beschrijving is voor de wereld, waarin alle deelbeschrijvingen van de wetenschap kunnen worden samengebracht. De gedachte van een universele beschrijving roept het beeld op van het beschrevene als iets wat is gefixeerd, wat een essentie heeft of intrinsieke aard, of een natuur. Ware kennis is dan ook kennis van die essentie of natuur.

Common ground is nauw verwant aan de term *commensurabel*, die Rorty ontleent aan Kuhn's studie van wetenschappelijke revoluties. Rorty geeft er trouwens een andere betekenis aan dan die in het debat van Kuhn⁴. Rorty omschrijft het als volgt: "By "*commensurable*" I mean able to be brought under a set of rules which will tell us how rational agreement can be reached on what would settle the issue on every point where statements seem to conflict"⁵. Commensurabiliteit wordt hier gebruikt als een soort demarcatie criterium. Dit houdt in dat sommige kwesties commensurabel zijn, zoals vragen over de fysieke aspecten van de werkelijkheid, vragen waarover we rationeel kunnen discussiëren en langs die weg in principe tot overeenstemming kunnen komen, ofwel het soort vragen dat de positivisten interessant vonden. Daarnaast kunnen we incommensurabele kwesties onderscheiden, waarover een eindeloos debat mogelijk is zonder dat overeenstemming in het verschiet ligt, bijvoorbeeld de vraag naar de esthetische waarde van een kunstwerk. Ook morele kwesties vallen in deze groep. Het cognitieve of commensurabele aspect en het non-cognitieve staan in een hiërarchische verhouding tot elkaar.

³ PMN, blz 316

⁴ PMN, blz 316, voetnoot 1

⁵ PMN, blz 316

Een belangrijk aspect van kennis is dat zij wordt opgevat als een verhouding tussen ideeën en woorden aan de ene kant, en de wereld (natuur) aan de andere kant. Deze verhouding is een één-op-één correspondentie. Onze theorieën, voor zover ze geslaagd zijn, geven een adequate beschrijving van de wereld in al zijn onderdelen. Begrippen zoals objectiviteit en rationaliteit zijn met dit beeld nauw verwant. Ook zij zijn beladen met het beeld van de correspondentie met de werkelijkheid en de mogelijkheid van universele beschrijving. Objectiviteit heeft de betekenis van ‘corresponderend met de werkelijkheid’ en rationaliteit is ‘het volgen van een objectieve methode’. Deze beide begrippen krijgen later bij Rorty een andere inhoud (hoofdstuk 3).

De vraag is wat het bestaan van deze correspondentie in de ogen van de traditionele epistemologie verzekert. Rorty ziet als grond hiervoor een verondersteld bijzonder contact van de wetenschapper met de fysieke werkelijkheid. Bij andere soorten kennis, zoals morele kennis, zien we zo’n contact niet. Waar zit dat verschil in? Rorty brengt dit in verband met het feit dat we de fysieke werkelijkheid altijd direct (onbemiddeld) ervaren, maar bijvoorbeeld waarden, daarentegen nooit op die manier. “*The reasons for and against adopting a correspondence approach to moral truth are the same as those regarding truth about the physical world. The giveaway comes, I think, when we find that the usual excuse for invidious treatment is that we are shoved around by physical reality but not by values*”⁶.

Ons contact met de fysieke werkelijkheid is ‘direct’, er komt geen beschrijving aan te pas. Daarom heeft het zo’n sterke grip op onze intuïtie dat er één ‘ware’ beschrijving aan ten grondslag ligt, alsof de enig ware beschrijving ervan ons opgedrongen wordt. Vooruitlopend op wat gezegd zal worden in hoofdstuk 3, signaleert Rorty hier een misverstand. Juist omdat het directe contact met de fysieke werkelijkheid dat hier bedoeld wordt, niet beschrijvend is, kunnen we ook niet spreken van de ‘enig juiste’ beschrijving, en zegt het dus niets over eventuele kennis die we daaraan ontleen. Aan kennis van de natuur kan op basis van eerdergenoemde intuïtie dus niet een bijzondere status worden gegeven. Zoals zal blijken komt Rorty met een meer omvattende aanval op de stelling dat onze kennis van de natuur een bijzonder karakter heeft (hoofdstuk 4).

3 De hermeneutische positie

3.1 Ontologie

De hermeneutiek heeft een ander vertrekpunt. Hermeneutiek moet, zegt Rorty, uitdrukkelijk niet gezien worden als opvolger van de epistemologie, als een andere manier van kennen (‘Verstehen’) maar als een manier om succesvol met elkaar om te gaan (‘coping’⁷). Hij gebruikt de term niet als discipline, methode of onderzoeksprogramma, maar eerder als ontologische conditie zoals bij Gadamer. Deze omschrijft de hermeneutische situatie als een situatie waaruit we niet kunnen ontsnappen, die ons denken en onze kennis bepaalt, en waarvan we ons hooguit bewust kunnen zijn. In dat bewustzijn worden we ons bewust van wat Gadamer *Wirkungsgeschichte* noemt. Hij vergelijkt de manier waarop we in de historische traditie staan met het lezen van een canonieke historische tekst. In dit begrip speelt het historisch bewustzijn een rol. Dit staat tegenover het historisch objectivisme, dat ervanuit gaat dat we het verleden geheel kunnen kennen door ons erin te verplaatsen en het als het ware te reconstrueren. De gedachte van het verleden als een objectieve gegeven is misplaatst volgens Gadamer, omdat we dan onze bewuste en onbewuste banden met het verleden, in de vorm van de traditie, over het hoofd zien. Over de fout die we dan maken spreekt hij als “... *die unmittelbare Erscheinung selber <die> wir als die ganze Wahrheit nehmen.*”⁸ Die fout kunnen we alleen vermijden door ons van de *Wirkungsgeschichte* bewust te worden. Dat zal nooit helemaal lukken, onze tragedie is dat het compleet negeren ervan in ons nadeel werkt, maar dat het ons niet is gegeven deze *Wirkungsgeschichte* ooit helemaal te kennen. Het hoogste wat we kunnen hopen is het historisch bewustzijn in het begrijpen zelf te ervaren: “*Vielmehr is das wirkungsgeschichtlicher bewußtsein ein*

⁶ PMN, blz 374-375

⁷ PMN, blz 356

⁸ Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, blz 306

Moment des Vollzugs des Verstehens selbst⁹, ofwel het gaat niet aan het verstaan vooraf maar voltrekt zich in het proces van begrijpen zelf. Gadamer gebruikt hier dus wel de term ‘Verstehen’, in tegenstelling tot Rorty, maar ik denk dat er in dit opzicht niet veel verschil tussen hen beide is. Het gaat er bij beide om dat de hermeneutiek niet in verband wordt gebracht met ‘objectief in de wereld (of in de geschiedenis) gefundeerde kennis’.

We kunnen de oorspronkelijke betekenis ervan niet met exacte zekerheid vaststellen omdat daar allerlei overgeleverde interpretaties aan zijn vastgehecht die niet te scheiden zijn. De tekst is niet los te zien van het historische interpretatieproces en de manier waarop wij al door haar ‘bepaald’ zijn. Dit is een manier om te zeggen dat wij altijd ‘bevooroordeeld’ zijn. Canonieke historische teksten bepalen onze blik op de wereld, en daarmee onszelf als wie we zijn, zonder dat we ons dat bewust (kunnen) zijn. Gadamer ziet onze omgang met de tekst (traditie) als wederkerig. De tekst bepaalt net zo zeer wie wij zijn als dat wij bepalen wat er staat, dit staat voor Gadamer’s hermeneutische cirkel¹⁰. Ook in de omgang met de geschiedenis is de hermeneutische cirkel aan het werk. Aan de ene kant zijn we bepaald door het verleden, of de interpretatie daarvan die de traditie ons heeft gegeven, aan de andere kant herschrijven we het verleden voortdurend, door er nieuwe interpretaties aan toe te voegen of voor in de plaats te stellen. Dit is een onontkoombaar proces. Hoewel we met het verstrijken van de tijd op steeds grotere afstand van een bepaalde gebeurtenis in het verleden komen te staan, hoeft dat niet te betekenen dat ons begrip van die gebeurtenis afneemt. Integendeel, voor zover ons heden door die gebeurtenis getekend is, zal dat juist tot ons verder historisch begrip ervan bijdragen. Gadamer noemt dit de werking van productieve vooroordelen. Hij geeft het voorbeeld van onze houding tegenover een hedendaags kunstwerk, waar we niet kunnen teruggrijpen op zekere, in de tijd gerijpte maatstaven, wat ons verhindert om er in de actualiteit een uitgewogen oordeel over uit te spreken. Pas met het verstrijken van de tijd kunnen we er de ware betekenis van inzien, omdat daardoor allerlei bijzondere, en voor ons begrip irrelevante, verbanden van het kunstwerk verdwijnen, en de algemene betekenis ervan voor ons zichtbaar wordt. De afstand in de tijd is dus geen barrière, maar wordt de dragende grond van ons begrijpen. Onze kennis van de geschiedenis is daarom nooit af. Omdat we in een nooit eindigend gesprek zijn met de geschiedenis, moeten we ook de hoop opgeven op ‘uiteindelijke’ kennis van onszelf¹¹.

Gadamer beschouwt de hermeneutiek in verband met de geesteswetenschap en het gebrek aan exactheid en finale kennis daarvan. Rorty trekt deze lijn door naar de natuurwetenschap, waarvoor hij aantoonde dat deze zich net zo goed in de hermeneutische context laat plaatsen als de eerste (hoofdstuk 4).

Ik denk dat het punt dat Rorty hier maakt, is dat we moeten erkennen dat het epistemologisch kennisideaal op een metafysische fictie berust waar we beter afstand van kunnen doen. We moeten accepteren dat alle gesprekken in beginsel incommensurabel zijn. Commensurabiliteit is geen demarcatie criterium meer, maar een onmogelijkheid geworden. Dat doet recht aan de hermeneutische positie waarin we ons, volgens Gadamer, altijd bevinden, en dat we, vanuit onze ontologische positie, nooit zekere kennis kunnen pretenderen maar altijd in een interpreterende relatie staan ten opzichte van de wereld. Dat lijkt een zwakke en weinig benijdenswaardige positie. Daarom is de volgende stap die Rorty zet belangrijk. Incommensurabel betekent niet dat we elkaar niet zouden kunnen begrijpen. In het alledaagse leven en ook in de wetenschap vinden we elkaar altijd in wat Rorty het ‘normale’ discours noemt. Hij bedoelt hiermee het gesprek, en de praktijk die ermee samengaat, in de context van onze vertrouwde sociale omgeving, van de tijd en plaats waarin ons leven zich afspeelt. In dit normale gesprek hebben de woorden hun betekenis gekregen door de zinnen waar ze deel van uitmaken, en de zinnen door de verhalen die ermee worden gevormd. En onze verbale praktijken hangen weer op een bepaalde manier samen met onze non-verbale activiteiten. Ze duiden elkaar wederzijds. Er is geen verschil in dit opzicht tussen wetenschappelijk discours dat de natuur beschrijft

⁹ Ibidem

¹⁰ Ramberg en Gjesdal, *Hermeneutics*, § 5, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hermeneutics/>>.

¹¹ Idem

en discours dat over onze alledaagse levenspraktijken gaat. Beide zijn normaal in de zin dat de deelnemers aan het gesprek met de eigen vocabulaires, en de praktijken die ermee samenhangen, vertrouwd zijn. Rorty noemt onze normale vocabulaires en praktijken daarom holistisch, omdat zij verband houdt met de hermeneutische cirkel waaruit we nooit kunnen ontsnappen. Net zo als we de wereld begrijpen vanuit de context van een normaal discours, begrijpen we wat ‘kennis’ wordt genoemd uit de context waarin kennis wordt geproduceerd, besproken en toegepast. We begrijpen kennis als we begrijpen hoe deze in een conversatie tot stand komt¹².

De hermeneutiek vraagt om andere beelden om te beschrijven wat ‘kennis’ is. Zoals het beeld van de conversatie in plaats van het beeld van de confrontatie (de onderzoeker tegenover de natuur) en om het beeld van overeenstemming (in het debat) in plaats van het beeld van correspondentie tussen ideeën en woorden aan de ene kant en de natuur daartegenover.

Onze mogelijke beschrijvingen van de wereld zijn eindeloos. Dat betekent dat naast het normale discours er ook abnormaal discours is. Dat is de uitdrukking voor alle taalpraktijken waarmee we niet vertrouwd zijn, die ons ‘anders’ of vreemd voorkomen. Wetenschappelijk discours dat de natuur beschrijft is normaal, maar bijvoorbeeld poëtisch discours dat de natuur beschrijft kan abnormaal zijn. Abnormaal discours vraagt om toe-eigening, herkenning, en dat vereist van de toehoorder een hermeneutische beweging.

Rorty benadrukt dat zijn tweedeling normaal-abnormaal losstaat van de tweedeling cognitief-noncognitief of rationeel-irrationeel. Dat te denken is de epistemologische reflex. Theologie of literatuurkritiek¹³ noemt hij als voorbeelden waar evengoed normaal discours plaatsheeft, voor zover het gaat om onderzoekspraktijken die zijn uitgekristalliseerd tot conventies die door betrokkenen als norm worden gezien. Wat in de dagelijkse praktijk normaal discours is, bepaalt wat door ons als kennis en waarheid wordt gezien. Qua substantie is de inhoud, datgene waarmee we vertrouwd zijn en de manier waarop we dat zijn, zoals gezegd, bepaald door tijd en plaats waarbinnen wij leven. Normaal discours is de gegeven context, dat waarover wij in onze sociale omgeving geen verdere verantwoording hoeven te geven. In de hermeneutische context kunnen we het nog steeds hebben over noties als ‘objectief’, ‘cognitief’ en ‘rationeel’, als we maar bedenken dat dit nu alleen nog maar labels zijn, die de verwachting van overeenstemming in een normaal discours uitdrukken, en die verder geen diepere betekenis hebben. Dit soort woorden, zegt Rorty, zijn eigenlijk niet meer dan verkapte complimenten in een debat. De betekenis die ze hadden in de epistemologie, waar ze verwijzen naar de *common ground*, de hoop op het vinden van finale kennis, is eruit verdwenen.

3.2 Overbruggen tweedeling hermeneutiek-epistemologie

Rorty ontwikkelt zijn pleidooi voor de hermeneutische positie vanuit het filosofische debat over de tegenstelling tussen natuur (lichaam) en geest¹⁴. Dit is een hardnekkige tegenstelling die volgens Rorty tot verschillende, verwarrende tweedelingen aanleiding geeft. Bijvoorbeeld de traditionele tweedeling hermeneutiek- als methode voor de geesteswetenschap tegenover epistemologie als methode voor de natuurwetenschap. De wetenschappelijke beschrijving van de mens, in fysiek en spiritueel opzicht, heeft weinig aan dit onderscheid, dat hij daarom wil overbruggen.

In het begrip ‘geest’ komen volgens hem drie verschillende noties bijeen. Dat zijn (1) het Cartesiaanse *res cogitans* begrip, de onstoffelijke bouwsteen van de wereld, (2) het aan Kant ontleende constituerende menselijke subject en (3) de romantische notie van de zelscheppende mens. De Cartesiaanse opvatting dat de geest een onvergelykbare bouwsteen is, leidt ertoe dat de geesteswetenschap en de natuurwetenschap als twee totaal verschillende takken worden gezien, ofwel de geesteswetenschap is niet herleidbaar tot de natuurwetenschap. Daaruit is de gedachte

¹² Vergelijk het volgende citaat: “..... *nothing counts as justification unless by reference to what we already accept, and that there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence*”, PMN blz 178

¹³ PMN, blz 321/322

¹⁴ Rorty behandelt dit in de paragraaf *Spirit and Nature* in hoofdstuk VII, PMN blz 343-356

voortgekomen van twee afzonderlijke soorten wetenschappen, de natuurwetenschap die de mens (en de overige natuur) in al zijn fysieke verschijningen beschrijft en die volgens de epistemologische methode te werk gaat, en daartegenover de menswetenschap of geesteswetenschap die de spirituele kant van de mens beschrijft en die de hermeneutische methode volgt. Dat verschil in methode is weer bepalend voor hoe we tegen de wetenschappen aankijken. De epistemologische methode belooft dan ‘ware’ kennis over onze natuur, terwijl de hermeneutiek een minder zekere soort kennis biedt.

Dit beeld van twee afzonderlijke takken van wetenschap wordt in de hand gewerkt doordat tegelijk een aantal andere misvattingen over het onderscheid natuur/geest bestaan. Rorty merkt op dat we veel vertrouwen hebben in het betrekkelijk stabiele karakter van het wetenschappelijk vocabulair om de natuur te beschrijven en juist onzeker zijn over het spirituele vocabulair waarmee we ons geestelijk gedrag beschrijven¹⁵. We zijn geneigd te denken dat dit iets over een aparte status van onze natuurkennis zegt. Maar volgens Rorty is dat niet zo. Dat dit verschil in vertrouwen dat we hebben in onze vocabulaires samengaat met de scheidslijn tussen de wetenschappen is puur toeval. Nú hebben we veel vertrouwen in ons natuurwetenschappelijk vocabulair, maar dat zou in de toekomst wel eens heel anders kunnen worden als er elementaire deeltjes worden gevonden waar we nog geen weet van hebben. Omgekeerd zou het kunnen dat de mens op lange termijn minder ‘deinos¹⁶’ zal blijken te zijn dan Sophocles dacht. Dat ons natuurwetenschappelijk vocabulair toch niet zo zeker is als we op het eerste gezicht wel denken, zien we ook nu al, zegt Rorty. Stuiten we in de natuur bijvoorbeeld op grillige zaken of onbekende verschijnselen die we niet kunnen duiden, dan reageren we daarop door er antropomorfe beschrijvingen van te geven en door ons af te vragen of ons gebruikelijke natuur vocabulaire nog wel klopt. Rorty’s voorbeeld van migrerende vlinders¹⁷ vind ik trouwens niet erg aansprekend. Het is mij niet duidelijk waarom deze een uitdaging zouden zijn voor ons vertrouwen in Newton’s wetten van de mechanica. Een beter voorbeeld dat ik zou kunnen bedenken speelt in de meteorologie. Het voorspellen van het weer voor langere periodes is vanwege de enorme complexiteit van de weermodellen vandaag de dag nog vrijwel niet mogelijk. Als we een onverklaarbaar langdurig koud voorjaar hebben, wordt dit wel eens getypeerd met de opmerking “dat het weer van slag is.”

Een andere misvatting die ons het gevoel geeft dat ons natuurvocabulaire een bijzondere status heeft, komt voort uit de manier waarop we omgaan met de begrippen ‘vinden’ (in de zin van ontdekken) en ‘maken¹⁸’. ‘Vinden’ is de term die we gebruiken als het gaat om het beschrijven van nieuwe aspecten van de natuur, en ‘maken’ als het gaat om nieuwe aspecten van culturele aard. Zo heeft Copernicus de bewegingswetten van de aarde en andere planeten ‘gevonden’, terwijl Kant het categorisch imperatief ‘gemaakt’ of bedacht heeft. Aan dit verschil kleeft niets metafysisch zegt Rorty. In mijn eigen woorden: we moeten de natuur niet zien als een kast vol spullen die door de wetenschappers stukje bij beetje wordt uitgepakt waarbij deze uitroept “kijk eens wat ik heb gevonden”. Aan het gebruik van de term ‘maken’ als het om nieuwe aspecten van de natuur gaat kleeft ook een bezwaar. Deze term suggereert een idealistisch of in elk geval anti-realistisch wereldbeeld. Dit taalgebruik zou zijn gestimuleerd door Thomas Kuhn, die in zijn beschrijving van wetenschappelijke revoluties een grote rol toekende aan de creativiteit van de onderzoekers. Volgens Rorty speelt hier niet meer dan dat we deze beeldspraak hebben leren gebruiken in onze geschiedschrijving waar hij een nuttige rol speelt. We zijn geneigd in de geschiedschrijving steeds culturele veranderingen te beschrijven tegen de achtergrond van een onveranderde fysieke basisomgeving. Dat is voor het gemak om de veranderingen van de menselijke cultuur (het doel van de beschrijving) beter uit te laten komen. Hadden we de cultuurverandering beschreven in combinatie met een andere (historische) beschrijving van de natuurlijke achtergrond, dan zou een erg onoverzichtelijk verhaal geschreven moeten worden. Dat zou de cultuurverandering plaats in een context waarbij elke verwijzing naar de fysieke basisomgeving geformuleerd zou moeten zijn in het ‘wetenschappelijk’ (normale) jargon van die betreffende tijd. Dat zou al gauw een onleesbare tekst opleveren. We moeten dus in dit verschillende beeldgebruik van

¹⁵ PMN, blz 352-353

¹⁶ PMN, blz 352; een predikaat dat het angstaanjagende en tegelijk het ‘grootse’ van de mens uitdrukt, soms vertaald als ‘ontzaglijk’, zie J. de Mul, *De domesticatie van het noodlot*, Kampen: Klement, 2008, blz 166-170

¹⁷ PMN, blz 352

¹⁸ PMN, blz 342-344

‘maken’ tegenover ‘vinden’ niet meer lezen dan het is. Het verwijst niet naar een diepere reden. Dit onderscheid heeft niets te maken met commensurabel-incommensurabel en evenmin met de tegenstelling cognitief-non-cognitief.

Rorty concludeert dat de opvatting dat hermeneutiek de methode is die speciaal voor de geesteswetenschappen is bedoeld, en de epistemologie de methode voor de natuurwetenschappen, niet vol te houden is¹⁹. We moeten deze tegenstelling opzij schuiven, net als we trouwens het onderscheid tussen geest en natuur zelf, dat voor veel verwarring heeft gezorgd, moeten opgeven, of althans relaxter hanteren. Er is alleen maar hermeneutiek, we hebben slechts beschrijvingen van de wereld, in verschillende vocabulaires. Deze beschrijvingen zijn ‘normaal discours’ als ze in ons vertrouwde vocabulair zijn geschreven en abnormaal discours in andere gevallen. Anders dan de logisch positivisten dachten bestaat er geen overkoepelend wetenschappelijk vocabulair, en zo’n overkoepelend vocabulair is ook niet voorstelbaar, omdat we eindeloos nieuwe deelvocabulaires kunnen bedenken. Dus is er geen alternatief voor hermeneutiek.

Geesteswetenschap en natuurwetenschap zijn onreduceerbaar, maar dit heeft geen diepe metafysische achtergrond; immers zelfs als de natuurwetenschap alle fysiek gedrag en daarmee toekomstige spreekuitingen van de mens zou kunnen voorspellen, zou zij niet kunnen zeggen wat die spreekuitingen betekenen. Het vocabulaire van de onderzoeker verschilt immers van dat van zijn onderzoekssubject²⁰. Dit laat opnieuw zien dat we nooit om de hermeneutiek heen kunnen.

Een van de gevolgen van het opgeven van de tegenstelling tussen geest en natuur, is het verdwijnen van het scherpe onderscheid tussen ‘waarden’ en ‘feiten’. De traditionele beeldvorming ziet waarden als entiteiten binnen in ons en feiten als toestanden in de buitenwereld. Dit onderscheid is onder andere bij Kant op scherp komen te staan, in de vorm van het onderscheid fenomenale wereld, waar de feiten thuishoren, en de noumenale wereld, waar de menselijke vrijheid en waarden zijn gelokaliseerd. Het beeld impliceert dat we de ‘feiten’ kunnen vaststellen op grond van de normale wetenschap, en daar, vanuit ons binnenste, ‘waarden’ aan toevoegen. Het ene vindt zijn basis in de common ground van de natuurwetenschap, het andere in onze eigen subjectiviteit, dat gebied waar we geen rationele discussie over kunnen houden. In hermeneutische termen komt de tweedeling waarden-feiten op losse schroeven te staan. Problematisch hieraan is dat er niet één normaal discours is, wat de impliciete veronderstelling is van de epistemologie. Rorty verwoordt het zo: “*It disguises the fact that to use one set of true sentences to describe ourselves is already to choose an attitude toward ourselves, whereas to use another set of true sentences is to adopt a contrary attitude*”²¹. De hermeneutiek ziet het als onze opdracht open te blijven voor andere beschrijvingen die altijd zijn te bedenken. Ieder van die alternatieve beschrijvingen impliceert een andere set ‘feiten’ en ‘waarden’.

Het vermeende waarden-feiten onderscheid geeft aanleiding tot veel verwarring en filosofische schijnvragen. Een voorbeeld hiervan geeft Rorty wanneer hij de wetenschappelijke paradox bespreekt. Deze vloeit voort uit de vraag naar een verklaring van het succes van de moderne wetenschap. In het volgende citaat van Kuhn wordt de vraag gesteld: “*..... how a value-based enterprise of the sort I have described can develop as science does, repeatedly producing powerful new techniques for prediction and control.*”²² Dat Kuhn deze vraag stelde is op het eerste gezicht begrijpelijk, omdat hij de nadruk legde op het belang van paradigmaveranderingen voor de vooruitgang van de wetenschap. Paradigma’s volgens elkaar op een niet-logisch beredeneerbare manier op, in een proces (wetenschappelijke revolutie) waarbij waarden een belangrijke rol spelen. De paradox is een verklaring te vinden hoe ‘waarden’ die wetenschappers hebben, aan de basis kunnen liggen van technische vindingen zoals atombommen. Toch is er met de vraag iets raars aan de hand. Kuhn merkt op dit een klemmende vraag te vinden die hij helaas niet kan beantwoorden. Volgens Rorty is dit echter een pseudovraag waar geen antwoord op kan worden gegeven. Het is een pseudovraag omdat zij een foute tegenstelling tussen waarden en feiten veronderstelt. De vraag is een echo van de in

¹⁹ PMN, blz 353

²⁰ PMN blz 354-355

²¹ PMN, blz 363-364

²² PMN, blz 340

hoofdstuk 2 besproken intuïtie dat natuurwetenschappers hun kennis baseren op een bijzonder contact met de werkelijkheid in plaats van op het normale wetenschappelijke debat.

3.3 Bildung in plaats van kennis

In de hermeneutische positie komt het begrip 'Bildung' naar voren. Deze term ontleent Rorty aan Gadamer²³. Bildung maakt ons bewust van onze hermeneutische positie. In dit begrip Bildung komt de romantische notie van de zelscheppende mens samen met de naturalistische notie van de onreducerbaarheid van de geesteswetenschappen (deze hebben een eigen kennisdomein). Gadamer onderscheidt vijf verschillende, maar met elkaar samenhangende, aspecten van dit begrip²⁴: (1) Bildung kent geen ander doel dan zich zelf en verschilt daarmee van het cultiveren van een bepaalde professionele begraafheid. In dat laatste geval ('Ausbildung') bestaat een doel-middel relatie, zoals bij het leren van een vreemde taal de leerstof slechts een middel is; bij Bildung blijft het 'materiaal' waarmee en waardoor men gevormd wordt altijd aanwezig, er is sprake van een "*geschichtliches Aufbewahren*" wat Bildung tot onderdeel maakt van ons *Wirkungsgeschichtliches* bewustzijn; (2) Bildung heeft te maken met een stap van het bijzondere naar het algemene; het is de opdracht van de mens zich van zijn natuurlijke particulariteit los te maken, zoals bijvoorbeeld in ons werk, waar we door iets te maken afstand nemen van onze onmiddellijke behoeften en een zelfbewust gevoel ontwikkelen; (3) in het vreemde het eigene te zien, dit is onze geestelijke grondbeweging wanneer we ons het andere of het vreemde 'eigen' maken; dit is niet anders dan de vorming die we als individu van jongs af aan doormaken; (4) ontwikkelen van een gevoeligheid voor het andere of het vreemde; dit vereist dat we onszelf als individu niet tot maat maken, maar juist van een afstand naar ons zelf kunnen kijken (5) Bildung is hiermee als een soort extra zintuig te beschouwen.

Rorty benadrukt de verwantschap van Bildung met het *Wirkungsgeschichtliches* bewustzijn²⁵. Alle kennis, en ook Bildung, begint met acculturatie, zegt Rorty. We worden gevormd door het normale discours waarbinnen we opgroeien en later deel van uitmaken. Bildung is belangrijk omdat het ervoor zorgt dat we open blijven staan voor het abnormale, het vreemde en daarmee bewust zijn van onze hermeneutische positie. We moeten leren zo met onze geschiedenis om te gaan dat het ons niet zozeer gaat om de zogenaamde 'objectieve feiten', maar meer om de vraag wat de geschiedenis ons te vertellen heeft wat voor ons leven belangrijk is. Dat vereist dat we een gevoel moeten ontwikkelen voor de relativiteit van alle beschrijvende vocabulaires; dat kan alleen door kennis te nemen van andere periodes, culturen en tradities. Dat gevoel voor betrekkelijkheid hebben we nodig omdat juist dat duidelijk maakt dat we epistemologische begrippen als 'essentie', 'intrinsieke aard' en 'natuur' niet serieus kunnen nemen.

4 De natuurwetenschap opnieuw bekeken: Galilei's revolutie

Een belangrijke claim die ik in Rorty lees is dat de natuurwetenschap geen afzonderlijk domein is binnen de cultuur, dat aanspraak kan maken op een geprivilegieerde vorm van kennis. Met 'geprivilegieerd' bedoelt hij wat in hoofdstuk 2 werd besproken, namelijk kennis van de natuur die zich op een externe manier gefundeerd weet, buiten het wetenschappelijke debat om. Het voorbeeld dat Rorty bespreekt is een heel sterke casus, omdat die doorgaans als het paradigma voor de wetenschappelijke revolutie wordt gezien, namelijk het beroemde debat tussen Galilei en de kerk, in de persoon van kardinaal Bellarmino²⁶. In dit debat over de pro's en contra's van Copernicus' heliocentrische theorie werden 'wetenschappelijke' en bijbelse argumenten voor beide posities in stelling gebracht. Hoe hebben tijdgenoten op dit debat gereageerd? Hoe kunnen we dit debat aan de hand van Kuhn's begrippenpaar uitleggen?

²³ Rorty gebruikt hiervoor de Engelse term *Edifying*. Ik zal deze term niet overnemen.

²⁴ Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, blz 17-23

²⁵ PMN blz 359-360

²⁶ PMN, blz 328-333

Waar het volgens Rorty om draait in dit debat is de vraag welke ‘keuzecriteria’ we moeten gebruiken als het gaat om de vraag met welke theorie wij de wereld het best kunnen beschrijven. Copernicus en Galileï hadden zo’n theorie, maar de kerk beschikte met haar bijbel(exegese) ook over een theorie over de bewegingen van hemellichamen, waarmee hun tijdgenoten veel vertrouwder waren. De kerkelijke theorie had het voordeel dat ze was ingebed in een stelsel van uitspraken over (het ontstaan van) de wereld en over moraliteit. Rorty haalt Kuhn aan als hij over deze criteria voor de theorie keuze het volgende opmerkt: “(these criteria) function not as rules, which determine choice, but as values, which influence it”²⁷. A priori criteria die ons helpen de goede theoriekeuze te laten maken, bestaan niet in de ‘normale’ wetenschap en zeker ook niet in ‘abnormale’ wetenschap zoals in het geval van wetenschappelijke revoluties waar Galileï het voorbeeld van is. Wel laten wetenschappers zich bij deze keuze leiden door bepaalde waarden. Wat zijn die waarden die van invloed zijn op de uiteindelijke keuze? Deze waarde criteria zijn volgens Kuhn de volgende vijf: *accuracy, consistency, scope, simplicity en fruitfulness*²⁸. Het punt dat Rorty maakt is dat de trade-offs tussen deze waarden altijd een eindeloos debat open kunnen laten. Op geen enkel moment kan dit debat beslecht worden door één van de partijen voor ‘onwetenschappelijk’, ‘irrationeel’ of ‘onlogisch’ uit te maken. Terugkerend naar Galileï, stelt Rorty de vraag: “*But can we then find a way of saying that the considerations advanced against the Copernican theory by Cardinal Bellarmine - the scriptural descriptions of the fabric of the heavens - were “illogical or unscientific?”*”²⁹ De traditionele eistemoloog zal geneigd zijn volmondig “ja” te antwoorden. Dat moet hij wel volgens Rorty, want dit voorbeeld is zo ingeprent in ons moderne denken dat we dit als de lakmoesproef voor de superioriteit van Verlichting en Moderniteit zijn gaan zien. Rorty beantwoordt deze vraag echter met een ondubbelzinnig nee³⁰. Dat Galileï het debat gewonnen heeft (en Rorty voegt daaraan toe: ook volkomen terecht), mag ons er niet toe verleiden te denken dat dat is omdat hij zijn tijdgenoten overtuigd zou hebben met ‘rationele’ en ‘wetenschappelijke’ argumenten. De discussie tussen tijdgenoten was er een over de vraag naar de reikwijdte van de concurrerende theorieën (het derde criterium van het bovengenoemde lijstje). Moest de kerk een stapje terugdoen bij het doen van uitspraken over de wereld, of moest Galileï zich beperken tot doen van uitspraken voor praktisch gebruik, voor bijvoorbeeld de scheepvaart, van de bewegingsleer van hemellichamen? De eerste optie kwam neer op een aanpassing van de vertrouwde bijbeluitleg, de tweede op degradatie van Galileï’s beweringen. De geschiedenis heeft getoond hoe dit pleit werd beslecht. We kunnen hieruit concluderen dat het begrip ‘wetenschappelijk argument’ gezien moet worden als één van de innovaties die Galileï teweegbracht, een begrip dat voordien niet bestond. Galileï deed niet anders dan met succes een abnormaal discours inbrengen in de astronomie, dat later de nieuwe standaard en daarmee ‘normaal’ werd. Kuhn stelde destijds al dat debatten over verschillende paradigma’s niet kunnen worden gewonnen op logische of rationele gronden, omdat de betekenis van ‘rationeel’ of ‘logisch’ vaak gedurende een paradigmawissel een verschuiving ondergaat. Wat Rorty volgens mij doet is Kuhn’s stelling veralgemeniseren, als hij opmerkt dat er geen apriori manier is om beweringen binnen verschillende paradigma’s tegen elkaar af te wegen, aan de hand van een matrix van meta-kennis over alle toegestane beweringen over de natuurverschijnselen. De stap van het wereldbeeld van Ptolemaeus naar dat van Copernicus en Galileï is geen stap op een vooraf aangelegde weg naar uiteindelijke waarheid, die ontdekt werd, maar ‘slechts’ een succesvolle innovatie van het wetenschappelijke debat. Over rationele argumenten beschikte Galileï niet, als we althans naar de context van zijn eigen tijd kijken, maar hij beschikte over overtuigingskracht, en dat is het enige wat telt als het gaat om het introduceren van een nieuw paradigma.

Rorty heeft volgens mij laten zien dat Galileï een paradigmavernieuwer was, die een abnormaal discours introduceerde in de wetenschap. We kunnen ook een terugkijkende beweging maken, vanuit ons moderne discours naar het discours van vòòr de tijd van Galileï. Onze interpretatie van het ‘oude’ discours wordt dan helemaal gekleurd door het vocabulair van de moderne tijd. Immers, het oude discours diskwalificeren we meestal als ‘onwetenschappelijk’, ‘kerkelijk autoritair’, ‘scholastiek’ etc.

²⁷ PMN, blz 327

²⁸ PMN, blz 327

²⁹ PMN, blz 328

³⁰ PMN, blz 328-329

Hierin klinkt als vanzelf een negatief oordeel in mee. We ontkomen hier niet aan, omdat we nu eenmaal opgesloten zitten in het moderne discours. We hebben hermeneutisch het verleden verwerkt en kunnen het nu niet anders zien dan als een fase in de geschiedenis die 'we' noodzakelijkerwijs hebben moeten doorlopen, een fase die de weg heeft geplaveid voor waar we nu staan. We beschrijven het verleden tegen de achtergrond van onze eigen tijd, en niet als een objectief ware reconstructie. De geschiedschrijving zegt meer wie we zijn, dan dat het vertelt welk gebeuren 'objectief' heeft plaatsgehad.

De vraag die in dit hoofdstuk centraal staat: is wetenschappelijke kennis van de natuur op een bijzondere manier gefundeerd en daarmee anders dan kennis die we hebben op andere culturele terreinen zoals de poëzie, de beeldende kunst, de samenleving? Ik lees Rorty's antwoord als volgt: anders dan de traditionele epistemologen menen, valt zo'n verschil niet te maken, alle kennispraktijken ontstaan binnen sociale verbanden waarbinnen over bepaalde zaken gedebatteerd wordt. We kunnen daar geen rangorde in aanbrengen. We kunnen hooguit onderscheid maken tussen normaal en abnormaal discours, maar dat onderscheid loopt dwars door het traditionele onderscheid (natuur)wetenschap versus non-wetenschap heen. En wat als normaal of abnormaal discours wordt gezien is uitsluitend een kwestie van gewenning, en is niet te herleiden tot een bijzondere band van de onderzoeker met zijn studieobject.

5 Is er een toekomst voor de filosofie?

Rorty betoogt in PMN dat de menselijke positie fundamenteel hermeneutisch is. Er bestaan geen voorgegeven externe waarden noch waarheden in de wereld, die door ons mensen 'gevonden' kunnen worden. Daar komt bij dat we geworpen zijn, om met Heidegger te spreken, in een wereld die een contingente wereld is. Onze wereld, waarin we geboren zijn en opgroeien, onze culturele omgeving, had er heel anders uit kunnen zien. Tijd en plaats spelen daarom een cruciale rol als het gaat om het bepalen van onze blik op de wereld. Ons contact met de externe wereld vormt het anker voor ons bestaan, maar volgens mijn interpretatie van Rorty is dat anker niet te vinden in zekere kennis over de wereld die wij met elkaar zouden kunnen delen. Ons anker wordt uiteindelijk gevormd door de gemeenschap waarvan wij deel uitmaken. Bijvoorbeeld in moreel opzicht, maar ook als het gaat om onze kennisaanspraken, zijn we uiteindelijk op elkaar (gemeenschap) aangewezen. Er is geen andere kennisbron die we kunnen aanboren. Rorty lijkt deze gemeenschapszin te beschouwen als diepste bron en tegelijk hoogste ideaal voor de huidige westerse mens. Zijn programma richt zich erop het besef hiervan te stimuleren. Deze benadering botst op de traditionele filosofie, die met haar pretenties van zoeken naar universele waarheden, volgens hem de verkeerde (epistemologische) vragen blijft stellen.

Rorty's project zou je kunnen zien als een poging om de laatste rest aan metafysica in het moderne wereldbeeld te elimineren, en daarmee af te rekenen met wat de filosofen van de Verlichting hadden nagelaten te doen. Die laatsten hebben met succes de noodzaak van een transcendent God onderuit gehaald, maar daarvoor in de plaats een transcendent mensbeeld ingevoerd, dat een beroep doet op veronderstelde kennisfaculteiten van het menselijk subject, die een bijzonder contact van dit subject met de wereld mogelijk maken. Een contact dat hem in staat stelt zekere kennis te verwerven die de epistemologie, als pretentieuze scheidsrechter tussen ware kennis en dubieuze opinies, kan analyseren. Het lijkt erop dat een paradigmaverandering naar een 'post-modern' discours aanstaande is. Na de wetenschap is nu de filosofie zelf aan de beurt.

Rorty is in mijn ogen hier niet uitgesproken optimistisch over. Hij ziet verschillende mogelijkheden. Het zou kunnen dat het discours weer terugkeert naar de epistemologie zoals al eerder in de geschiedenis de filosofie op een tweekoppig heeft gestaan³¹. Misschien ontstaat een nieuwe vorm van filosofie die niet epistemologie is, en toch als 'normale' wetenschap kan worden bedreven. Maar, zegt hij, *'These speculations are idle'*³². Zolang er systematische filosofie bedreven wordt, en het

³¹ PMN, blz 166-167

³² PMN, blz 394

‘objectieve’ kennis paradigma overeind blijft, is er behoefte aan een soort Bildungs- filosofie, die tegenwicht kan geven. Dit is filosofie die niet gericht is op de vragen van de mainstream, die ook geen eigen vragen stelt, maar juist ‘parasitair’ en ‘satirisch’ de mainstream becommentarieert. Het discours van deze filosofen is een abnormaal discours en bepleit de waarde van abnormaal discours. Het doel is de uitgangspunten van de systematische filosofie te ondermijnen, niet om dat ondermijnen als zodanig, maar om op andere mogelijkheden te wijzen. Dit is een hachelijke positie, zegt Rorty, omdat deze filosoof geen argumenten te bieden heeft, en geen positie te verdedigen heeft. In plaats van deze standaardmiddelen van de filosoof heeft hij slechts een alternatief ‘kader’ te bieden, dat bedoeld is het debat een bepaalde richting op te sturen. De mogelijkheden voor hem om te worden misverstaan zijn legio³³.

Een andere mogelijkheid die hij noemt, is dat de paradigmaverandering in de filosofie doorzet, en dat kennis als objectiviteit niet meer gezien zal worden als het dominante project in de cultuur. In die situatie zou er geen dominant project meer zijn. Het paradigma zou gevormd worden door ‘Bildung’, als activiteit met geen ander doel dan zichzelf. Rorty’s beeld ervan is het maken van beschrijvingen: “*redescribing ourselves is the most important thing we can do*”³⁴, een existentialistische intuïtie die hij aan Gadamer zegt te ontleen. Elders gebruikt Rorty metaforen als “*breaking the crust of convention*”³⁵ en “*weaving the old and the new together*”³⁶. De taak van de filosofie is dan om krachtige, nieuwe verhalen te bedenken die helpen bij het inlijven van nieuwe ontwikkelingen en gebeurtenissen in een cultuur die tot de verbeelding spreken. Dat kunnen nieuwe beelden zijn, bijvoorbeeld uit de literatuur, of nieuwe methoden uit de wetenschap, zoals Galileï’s innovatieve beschrijving van de hemellichamen. Filosofen hebben in het bijzonder bijgedragen aan de acceptatie en inburgering van dit idee en andere ideeën door een discours te ontwikkelen dat de verdere uitwerking en toepassing van deze ideeën heeft gestimuleerd, zoals de empiristen en later Kant. Deze filosofen hebben helpen voorkomen dat we in oude patronen (*conventions*) zijn blijven vastzitten. Feitelijk hebben we daaraan de wetenschappelijke revolutie, maar ook de sociale revolutie sinds de moderne tijd te danken. Het is niet zo dat de filosofie steeds voorop liep bij het introduceren van nieuwe vocabulaires, maar wel heeft zij het vaak makkelijker gemaakt dat die vocabulaires hun ingang vonden naar de rest van de samenleving, door ze te verbinden met het bestaande discours en ze daarmee begrijpelijk te maken. De literatuur speelt voor Rorty hier een rol. Waarom is literatuur het nieuwe paradigma? Niet omdat literatuur een nieuwe waarheid bevat die we kunnen onderzoeken. Maar omdat we hier de creativiteit zien die komt kijken bij het spelen met nieuwe beelden en vocabulaires. Volgens Rorty heeft literatuur in onze samenleving de ‘Bildungs’ rol, die de filosofie vroeger had, al lang overgenomen. Literatuur blijkt volgens hem bij uitstek geschikt om creatief, vernieuwend vocabulair te ontwikkelen. Literatuur helpt de grenzen van onze verbeelding op te zoeken en heeft de rol ingenomen die de filosofie vroeger had als tegenpool voor de natuurwetenschap³⁷. Het gaat om verhalen die niet gaan over de vraag wie we ‘echt’ zijn, maar over hoe we zouden kunnen worden (*redescribing ourselves*). Romans kunnen zo ‘spreken’ dat ze ons bewust maken van kwesties die tot dan in het normale discours niet aan de orde komen. Rorty noemt “*Uncle Tom’s Cabin*” van Harriet Beecher Stowe, dat een grote invloed heeft gehad op de afschaffing van de Amerikaanse slavernij³⁸.

Wil de filosofie deze kant op bewegen, dan moet zij loskomen van de gewoonte om zichzelf te zien als een ‘vak’, met speciale methodes, dat rond bepaalde zogenaamde ‘permanente vragen’ is georganiseerd. Zoals wat is ‘werkelijkheid’, wat is ‘kennis’, wat is ‘intrinsiek’ en ‘essentieel’? Dit soort

³³ PMN blz 371-372

³⁴ PMN blz358-359

³⁵ Bijvoorbeeld in Richard Rorty, “Comments on Castoriadis’s “The end of Philosophy””, *Salmagundi Magazine* (1989), blz 24

³⁶ Michael O’Shea, “Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture”, *The Harvard Review of Philosophy* (1995), blz 60

³⁷ Idem, blz 61

³⁸ R. Rorty en E.P. Ragg, “Worlds or Words Apart ? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies: an Interview with Richard Rorty”, *Philosophy and Literature* (2002), blz 372

vragen stellen en koesteren is een anachronisme, omdat ze meer past bij een rol van de filosoof als soort priester, die geacht wordt een transcendente fundering te geven, maar in de huidige mondige samenleving niet meer nodig is. Filosofie komt daarmee niet tot een eind, tenzij als een apart vak, een leer of doctrine, die losstaat van wetenschap, politiek en religie³⁹. Het onderzoek naar het wezen van de mens, dat vak dat zijn oorsprong heeft bij Kant, houdt wel op te bestaan. In plaats van dit onderzoek (*inquiry*) moet de filosofie conversatie vooropstellen. Conversatie met de wetenschap en de samenleving.

De paradigmaverandering die Rorty bepleit, kan niet met argumenten worden ondersteund. *“There is no ‘normal’ philosophical discourse which provides common commensurating ground for those who see science and edification as, respectively, ‘rational’ and ‘irrational’, and those who see the quest for objectivity as one possibility among others to be taken account of in wirkungsgeschichtliche Bewußtsein”*⁴⁰. Er is geen overstijgend discours dat beide discourses, het epistemologische en het hermeneutische, omvat. Er kan alleen geprobeerd worden de posities van beide in één van de twee discourses weer te geven, en te laten zien wat het ene discours in termen van het andere impliceert, en omgekeerd. Meer kan niet. Er is alleen overtuiging voor nodig.

6 Slot

Tot slot een paar opmerkingen over wat Rorty's boek met mij gedaan heeft. In de eerste plaats ben ik getroffen door de breedheid aan onderwerpen die hij erin behandelt. In PMN komt tot mijn verrassing bijna de hele bachelor cursus wijsbegeerte bij elkaar, wat ik daarom bijzonder vond om te lezen. Dat geldt voor de hermeneutiek, het existentialisme, het pragmatisme, de wetenschapsfilosofie, en de geschiedenis maar ook (in de door mij niet besproken delen I en II) philosophy of mind en de taalfilosofie.

In de tweede plaats een opmerking over het therapeutisch effect van het boek. Dat is iets wat Rorty in interviews ook herhaalde malen aan de orde heeft gesteld. Een citaat: *“My stuff debunks certain views that various earlier philosophers, especially the positivists, had tried to impose on the culture. My readers are people who are looking for a way out from the view they absorbed, without much liking it, when they were young”*⁴¹. Ik zie mezelf als zo'n lezer en Rorty inderdaad als beeldenstormer die niet schuwt heilige huisjes omver te trappen, maar, en dat vind ik belangrijker, tegelijk als inspirator die nieuwe deuren voor mij opent. In het bijzonder ben ik Rorty er dankbaar voor dat hij Gadamer op een voor mij nieuwe manier 'tot leven heeft gebracht'.

³⁹ Richard Rorty, “Comments on Castoriadis’s “The end of Philosophy””, *Salmagundi Magazine* (1989), blz 25

⁴⁰ PMN, blz 364

⁴¹ R. Rorty en E.P. Ragg, “Worlds or Words Apart? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies: an Interview with Richard Rorty”, *Philosophy and Literature* (2002), blz 370

Literatuur

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 30th Anniversary edition, Princeton, Princeton University Press, 2009

Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity" , in *The Pragmatism Reader*, edited by Robert B. Talisse and Scott F. Aikin, blz 367-380, Princeton, Princeton University Press, 2011

Richard Rorty, "Comments on Castoriadis's "The end of Philosophy" ", *Salmagundi Magazine* (1989), blz 24-31, Saratoga Springs

R. Rorty en E.P. Ragg, "Worlds or Words Apart ? The Consequences of Pragmatism for Literary Studies: an Interview with Richard Rorty", *Philosophy and Literature* (2002), blz 369-396, Baltimore, The Johns Hopkins University Press

Michael O'Shea, "Richard Rorty: Toward a Post-Metaphysical Culture", *The Harvard Review of Philosophy* (1995), blz 58-66, Cambridge, Harvard University Press

Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010

Bjørn Ramberg en Kristin Gjesdal, *Hermeneutics*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hermeneutics/>.