

HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



KATHOLIEKE
UNIVERSITEIT
LEUVEN

RICHARD RORTY: CONTINGENTIE, IRONIE, EN SOLIDARITEIT

**EEN BESCHRIJVING VAN HET WERK, EN EEN BEKNOPTE GEVALSTUDIE VAN HET
EUTHANASIEBELEID VANUIT RORTY'S PERSPECTIEF**

Titularis: mw.prof.dr. P. De Martelaere

Kandidatuurscriptie
wijsbegeerte, door

T.J.P. Goossens M.Sc.

Leuven, 2003

Voorwoord

Deze scriptie is geschreven in het kader van het enige kandidatuur-programma wijsbegeerte aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Leuven. Het beoogde doel van deze scriptie is het vertrouwd raken met het lezen van anderstalige filosofische literatuur, evenals het aanscherpen van de vaardigheden die bij het schrijven van een scriptie van belang zijn. Naast het helder en inhoudelijk correct kunnen weergeven van de inhoud van een zelfgekozen werk in het eerste deel wordt verwacht dat men in het tweede deel van de scriptie het gedachtegoed confronteert met de eigen opvattingen en ideeën.

Wat betreft de inhoud is gekozen voor het werk *'Contingency, irony and solidarity'*. Na een inspirerende lezing van Richard Rorty aan de Vrije Universiteit Brussel op 12 december lag een nadere bestudering van zijn werk voor de hand. Binnen het kader van dit vak vond ik mogelijkheid om het nuttige te verenigen met het aangename.

In het eerste deel worden de centrale gedachten uit het bovengenoemde werk uiteengezet. Daarna zal een verkenning worden uitgevoerd naar de mate waarin Rorty's beschrijvingen een bijdrage kunnen leveren aan de weergave van een specifieke politieke kwestie. Daar zal worden beschouwd of Rorty's denken het euthanasiebeleid en het politieke consensusmodel van betekenis zou kunnen voorzien. Er zal onder andere worden gekeken in hoeverre de door Rorty voorgestane deliberatieve vorm van politiek het in Nederland van meer metafysische stellingnames. De situatie betreffende het euthanasiebeleid zal hiervoor ter illustratie worden aangehaald, en worden vergeleken met onder andere de politieke stellingname in Frankrijk. De confrontatie met een korte 'case study' zal mogelijk een licht werpen op de bruikbaarheid en accuratesse van Rorty's beschrijvingen, en in het bijzonder op het concept van de veel bekritiseerde liberale ironicus.

De eigen bedenkingen en reflecties die van de student in het kader van dit vak worden gevraagd, heb ik dus verweven in confrontatie met een politieke kwestie. Dat gaf niet alleen de gelegenheid interessante kennis op te doen over de politieke cultuur in Nederland, maar tevens een vingeroefening om bruggen te slaan tussen Rorty's denken en een praktische problematiek, waar filosofische stellingnames aan ten grondslag liggen. In het nawoord heb ik enkele bedenkingen opgeworpen, om de grenzen en beperkingen van het betoog enigszins tot bewustzijn te brengen.

Tibor Goossens,
Leuven, 24 april 2003.

Inhoudsopgave

Voorwoord
Inhoudsopgave

INLEIDING	1
CONTINGENTIE	2
DE CONTINGENTIE VAN TAAL	2
DE CONTINGENTIE VAN HET ZELF	5
DE CONTINGENTIE VAN EEN LIBERALE GEMEENSCHAP	7
IRONIE EN THEORIE	9
PRIVATE IRONIE EN LIBERALE HOOP	9
ZELFCREATIE EN AANSLUITING: PROUST, NIETZSCHE, EN HEIDEGGER	10
VAN IRONISCHE THEORIE NAAR PRIVATE TOESPELING: DERRIDA	11
WREEDHEID EN SOLIDARITEIT	12
DE BARBIER VAN KASBEAM: NABOKOV OVER WREEDHEID	12
DE LAATSTE INTELLECTUEEL IN EUROPA: ORWELL OVER WREEDHEID	13
SOLIDARITEIT	14
DE LIBERALE IRONICUS EN DELIBERATIEVE POLITIEK.....	16
NAWOORD EN VERDERE REFLECTIE	20
BRONVERMELDING.....	22

INLEIDING

Van een poging om het publieke¹ met het private te verenigen was al sprake bij Plato, die probeerde tot een antwoord te komen waarom het in iemands belang was om rechtvaardig te handelen. Ook achter de christelijke bewering dat perfecte zelfrealisatie bereikt kan worden door anderen te dienen gaat dit streven schuil. Deze pogingen om perfecte zelfrealisatie en gemeenschapszin te verenigen vereisen de erkenning van een gemeenschappelijke menselijke natuur. Sinds Hegel echter hebben historisch georiënteerde denkers ontkend dat er iets dergelijks als een menselijke natuur of een diep zelf bestaat. Er is buiten socialisering of geschiedenis niets dat bepalend is voor de mens. Deze historische wending heeft het denken geleidelijk ontdaan van theologie en metafysica, van de drang om een vluchtweg te zoeken voor tijd en toeval. Voor historici bij wie de drang naar zelfrealisatie de overhand heeft lijkt socialisatie belemmerend te zijn voor iets diep menselijks dat zich dient te ontplooien. Andere historici, bij wie het verlangen naar een vrije menselijke samenleving overheerst, zien de behoefte aan zelfcreatie als irrationalisme en estheticisme.

Rorty's boek probeert aan beide groepen tegemoet komen door aan het publieke en het private gelijk gewicht toe te kennen, en aan te wenden voor verschillende doeleinden. Het probeert te laten zien welke perspectieven er bestaan, wanneer men de vraag naar een theorie die het publieke en private probeert te verenigen, heeft verworpen, en men zelfcreatie en solidariteit beschouwt als gelijkwaardig, maar onverenigbaar. Rorty schetst daarbij de figuur van de liberale ironicus, waarbij hij onder een liberaal verstaat iemand die vindt dat wreedheid het ergste is dat de mensen voortbrengen. Met de ironicus doelt Rorty op iemand die de contingentie van zijn centrale waarden en verlangens onderkent, iemand die historicistisch en nominalistisch is ingesteld. Liberale ironici koesteren onder hun niet te funderen verlangens ook de hoop dat lijden zal worden verminderd, en dat de vernedering door anderen kan verdwijnen. Deze ironici, die denken dat er geen hiërarchische orde van verantwoordelijkheden bestaat om morele dilemma's op te lossen, verkeren in een grote minderheid in vergelijking met mensen die geloven dat er een hiërarchische orde móet zijn.

Het boek schetst daarnaast nog het beeld van een liberale utopia, waarin ironie universeel is. Een postmetafysische cultuur is volgens Rorty even denkbaar als een postreligieuze, en even wenselijk. De solidariteit in deze utopische samenleving wordt niet bereikt door vooroordelen weg te nemen, maar kan worden bereikt als doel op zich; het komt niet tot stand op basis van onderzoek, maar door middel van de verbeelding, of anders gesteld aan de hand van het vermogen om vreemden als mede-lijdenden te zien. Het wordt niet ontdekt door reflectie maar gecreëerd door onze gevoeligheid voor specifieke details van pijn en vernedering van andere, voor ons onbekende typen mensen. Deze toegenomen gevoeligheid maakt het moeilijk deze mensen te marginaliseren. Als middel voor morele verandering en vooruitgang hebben het boek, de film en de televisie dan ook in toenemende mate de preek en het traktaat vervangen. Rorty bepleit dus in zijn liberale utopia een algemene draai van theorie naar vertelling. Dit zou emblematisch zijn voor het opgeven van ons verlangen om alles in een enkele algemene, universele visie te willen vatten. Een historische en nominalistische cultuur zou genoeg nemen met verhalen die het heden koppelen aan het verleden, en aan utopieën. Het beschouwt de realisatie van utopieën, en het voorzien in nieuwe utopieën veeleer als een eindeloos proces, een zich uitbreidende vrijheid dan een convergentie naar een reeds bestaande waarheid.

¹ Met 'het publieke' doelt Rorty op alle handelen waarin anderen zijn betrokken

CONTINGENTIE

De contingentie van taal

Inleiding

Het idee dat waarheid eerder wordt gecreëerd dan ontdekt, raakte ongeveer tweehonderd jaar geleden ingeburgerd in de voorstelling van Europa. Onder andere de Franse Revolutie gaf een voedingsbodem aan utopische politiek, omdat was gebleken dat een heel vocabularium van sociale relaties en het spectrum van sociale instituties in bijna een nacht konden worden vervangen. Daarnaast veranderde in de Romantiek de opvatting van kunst als imitatie in kunst als zelfcreatie van de artiest. Kunstenaars eisten de rol die voorheen de religie, de filosofie en in de Verlichting de wetenschap in de samenleving toebedeeld hadden gekregen op voor de kunst. De rol die kunst de laatste honderdvijftig jaar in de maatschappelijke heeft vervuld bevestigt dit standpunt.

Deze utopische politiek en toegenomen rol van kunst zijn heden ten dage samengegaan en hebben een culturele hegemonie bereikt. De vraag naar zin wordt door de meeste hedendaagse intellectuelen toevertrouwd aan kunst of politiek in plaats van aan religie, filosofie, of wetenschap. Hierdoor is binnen de filosofie een scheiding ontstaan tussen twee groepen filosofen. Er zijn filosofen, die het idee afwijzen dat waarheid wordt gecreëerd in plaats van gevonden, die wetenschap als de paradigmatische menselijke activiteit opvatten. Daar tegenover staan filosofen die van mening zijn dat men er geen morele lessen kunnen worden geleerd uit de fysisch beschreven wereld, en dat de rol van wetenschap bestaat uit het tot dienst zijn van de technologie. Deze laatste groep schaart zich aan de zijde van de bovengenoemde politiek utopist en de innovatieve kunstenaar. Wetenschappelijke beschrijvingen zijn volgens hen geen accurate representaties van de wereld, maar beschrijvingen die nuttig zijn voor specifieke doeleinden, net als de beschrijvingen van de politiek en die van de kunst.

Als van de wetenschap losstaande discipline is de filosofie tweehonderd jaar geleden ontstaan onder de Duitse Idealisten. Deze wilden de wetenschap binnen de cultuur een afgebakende plaats toekennen, en gaven hiermee uitdrukking aan het denkbeeld dat waarheid wordt gecreëerd. Kant en Hegel gingen in deze afwijzing van gevonden waarheid echter halverwege; de geest en het zelf waren volgens hen, door middel van de filosofie, te vinden. Wat echter nodig was, was een totale afwijzing van het idee van een intrinsieke natuur in wat dan ook, dus ook in de geest en het zelf. Deze afwijzing werd door de idealisten verward met het idee dat tijd en ruimte onwaar zijn, en de wereld een door de mensen in het leven geroepen spatio-temporele wereld is. Echter met de bewering dat de buitenwereld bestaat (en dus geen creatie is van onszelf) wordt bedoeld dat de dingen in tijd en ruimte het effect zijn van oorzaken die geen menselijke mentale toestanden omsluiten. Zeggen dat de waarheid niet bestaat is zeggen dat daar waar geen zinnen bestaan, er geen waarheid is. Zinnen zijn namelijk elementen van de menselijke taal, en de menselijke taal is een creatie van de mens. Kortom de wereld is er wel, maar de beschrijvingen zijn er niet. En alleen beschrijvingen kunnen waar of onwaar zijn; de wereld op zichzelf niet. De suggestie dat de waarheid bestaat is een erfenis van de tijd waarin de wereld werd gezien als de creatie van een wezen met zijn eigen taal. Wanneer we de pogingen staken om een dergelijke niet-menselijke taal zinvol te maken, zullen we niet meer geneigd zijn te denken wij door de wereld van feiten worden voorzien.

De opvatting dat de wereld bepaalt welke descripties waar of onwaar zijn is niet meer zinvol, wanneer de notie 'beschrijving van de wereld' wordt verbreed van criteriumgecontroleerde zinnen binnen taalspelen naar taalspelen in het geheel; dat wil zeggen taalspelen die wij niet kiezen in relatie tot criteria (bijvoorbeeld Newton's vs. Aristoteles' taalspel). Het is moeilijk voor te stellen dat het vocabularium al in de wereld bestaat en wacht op ons om ontdekt te worden. Wanneer Newton's vocabularium meer verklarende kracht biedt dan dat van Aristoteles betekent dat immers nog niet dat de wereld Newtoniaans spreekt. Deze neiging om te zoeken naar criteria veronderstelt de gedachte dat de wereld een intrinsieke natuur of

essentie bezit. Het is het gevolg van de neiging om sommige talen boven de anderen te verkiezen. Als we echter vrede hebben met het idee dat het grootste deel van de realiteit los staat van onze beschrijvingen ervan, én dat het menselijk zelf niet wordt uitgedrukt in een vocabularium maar erdoor wordt gecreëerd, kunnen we de Romantische uitspraak onderschrijven dat waarheid worden gecreëerd; wat hier waar aan is, is dat talen worden gecreëerd en waarheid een eigendom is van linguïstische entiteiten, van zinnen.

De Romantici zagen als voornaamste menselijk vermogen de verbeelding, en kenden hier dus een superieure plaats aan toe boven de rede. Het vermogen om anders te spreken, in plaats van goed te argumenteren, is voor hen het voornaamste instrument van culturele verandering. Het laten vallen van het begrip waarheid wil overigens niet zeggen dat ontdekt is dat waarheid niet bestaat, maar dat de beoogde doelen het meest zouden zijn gediend met een afwijzing van de waarheidsvraag als een belangrijke kwestie. Wanneer men vanuit deze visie de filosofie probeert te beschrijven, is interessante filosofie niet een onderzoek naar de pro's en contra's van een these, maar veeleer een strijd. Deze woedt tussen een diepgeworteld en lastig geworden vocabularium, en een nieuw, veelbelovend, in ontwikkeling zijnd vocabularium. De filosofie analyseert daarbij niet these na these, maar werkt pragmatisch en holistisch. Er zijn hier geen criteria die gemeenschappelijk zijn aan beide taalspelen; aangezien de taal nieuw is kunnen dergelijke criteria niet bestaan. Men kan echter wel het nieuw voorgestelde vocabularium attractief presenteren door te tonen hoe het effectief gebruikt kan worden om een scala aan onderwerpen te beschrijven.

Rorty wil laten zien hoe de contingentie van taal leidt tot contingentie van bewustzijn, en hoe beiden een beeld van intellectuele en morele vooruitgang tot gevolg hebben. Deze vooruitgang wordt voorgesteld als een geschiedenis van in toenemende mate nuttige metaforen, in plaats van als een toenemend begrip van hoe de dingen werkelijk zijn.

Davidson's filosofie van de taal

Om de gevolgen weer te geven van de bewering dat alleen zinnen waar kunnen zijn, waarheid door mensen wordt gemaakt door talen te creëren waarbinnen ze zinnen vormen, zal hier nader op de filosofie van taal worden ingegaan. De filosoof Donald Davidson heeft veel onderzoek verricht in dit domein. Hij breekt met de traditionele visie van taal als medium van representatie of expressie. Volgens zijn opvatting is de mens een netwerk van overtuigingen en verlangens, in plaats van de traditionele opvatting van een zelf dat eigen overtuigingen en verlangens tot zijn beschikking heeft. Verlangens kunnen in de traditionele visie opgevat worden als niet-corresponderend met het menselijk zelf, en opvattingen als niet-corresponderend met de werkelijkheid. Er is dus een voorstelling van de essentiële kern van het zelf in het netwerk van overtuigingen en verlangens aan de ene kant, en realiteit aan de andere kant. Door de notie geest of bewustzijn te vervangen door taal heeft men geprobeerd deze object-subject-problematiek te omzeilen. Echter omdat taal werd opgevat als medium tussen het zelf en de niet-menselijke realiteit, bleef het subject/ object-beeld gehandhaafd, en was er niet echt sprake van een vooruitgang.

Davidson verwerpt echter het idee van een intrinsieke natuur in het zelf en de realiteit. Vocabularia beschouwt hij als alternatieve instrumenten in plaats van stukjes van een legpuzzel. Vragen die de verschillende vocabulaira trachten te combineren (zoals "wat is de plaats van waarden in een wereld van feiten?") dient men dan niet te stellen, aangezien die zullen leiden tot een onsuccesvol expansionisme of reductionisme van deze vocabularia. Wanneer vocabularia botsen, kan men wel trachten een nieuw vocabularium uit te vinden dat de beide anderen vervangt, zoals is gebeurd bij revolutionaire prestaties in de kunst of wetenschap. Als analogie kan men hierbij denken aan het vervangen van oude gereedschappen door nieuwe.

Davidson ondermijnt de notie van talen als entiteiten door een concept te presenteren dat hij 'passing theory' noemt. Dat is een theorie die voortdurend dient te worden gecorrigeerd. Wij spreken tot elkaar dezelfde taal omdat we neigen naar convergentie tussen 'passing theories'; als twee personen elkaar door spraak willen begrijpen dienen ze slechts te beschikken over de mogelijkheid om te convergeren op 'passing theories' van uitspraak tot uitspraak. De poging om het gebruik van de menselijke taal te verhelderen door te denken in termen van conventies kan dan ook volgens Davidson te worden opgegeven.

De bovengenoemde opvatting van Rorty over intellectuele en morele vooruitgang sluit aan bij Davidson's relaas over taal. Wanneer de opvatting van taal als medium is verlaten, verdwijnt de opvatting dat taal een doel heeft. Taal en cultuur zijn dan eventualiteiten, resultaat van duizenden kleine mutaties die hebben kunnen aarden (en miljoenen anderen die daarin niet zijn geslaagd). Zo ontstaat er een contrast tussen het idee dat de geschiedenis van cultuur een telos heeft, en een mechanische beschrijving van de relatie tussen mensen en de rest van het universum.

Het letterlijke en het metaforische

Davidson brengt een onderscheid aan tussen het letterlijke en het metaforische; dit is de distinctie tussen gebruikelijke en ongebruikelijke toepassingen van, wat hij noemt 'noises' en 'marks'. Onder literaire toepassing wordt verstaan de toepassing aan de hand van de oude theorieën over wat mensen onder bepaalde condities zeggen. Het metaforische gebruik zet ons daarentegen aan tot het ontwikkelen van een nieuwe theorie.

De davidsoniaanse bewering dat metaforen geen betekenis hebben is onderdeel van de poging om te stoppen met de taal te denken als medium, en - in een groter verband - om komaf te maken van het traditionele perspectief uit de filosofie op wat mens-zijn voorstelt. De positivistische geschiedenis van de cultuur beschouwt taal als iets wat zichzelf vormgeeft rondom de contouren van de fysieke wereld. In de Romantische cultuurgeschiedenis echter wordt taal beschouwd als een langzamerhand tot zelfbewustzijn komen van de Geest. De eersten zien metaforen dus in dienst staan van een beschrijving van wat buiten de mens ligt, en de laatsten vatten metaforen op als een beschrijving van iets wat in onszelf ligt. De Nietzscheaanse opvatting en de davidsoniaanse filosofie van de taal echter, vernemen de taal zoals wij nu evolutie verstaan, namelijk als nieuwe vormen van leven die de oude doen verdwijnen, zonder hierbij een hoger doel na te streven. Om te zeggen, met Nietzsche, dat God dood is, is zeggen dat men geen hoger doel dient. Een cultuur waarin Nietzscheaanse metaforen worden verletterlijkt ziet problemen in de filosofie als tijdelijk; ze neemt tevens aan dat er geen problemen bestaan die de generaties samenbrengen in een enkele natuurlijke soort, genaamd de mensheid. Een duiding van de menselijke geschiedenis als een geschiedenis van opeenvolgende metaforen plaatst de poëet, als maker van nieuwe woorden, in de voorhoede van de soort².

Het laten vallen van de opvatting van talen als representaties ontgoddelijkt de wereld. De wereld levert ons geen criteria voor de keuze tussen alternatieve metaforen. Het is een noodzakelijke voorwaarde om de opvatting te accepteren dat mensen door middel van taal waarheden construeren. Er bestaat dus geen prelinguïstisch bewustzijn waaraan de taal dient te voldoen, er geen diep gevoel van hoe de dingen zijn, waarbij het de plicht van de filosofen is om dit in taal uit te drukken. Wat wordt beschreven als bewustzijn is daarentegen slechts een dispositie om de taal van onze voorouders te gebruiken, om hun dode metaforen te aanbidden. Men probeerde in de 17e eeuw de liefde voor God te vervangen door de liefde voor Waarheid, die eind 18e eeuw op haar beurt weer werd vervangen door de aanbidding van de spirituele en poëtische natuur. Beide substituties kan men opvatten als quasi-goddelikheden. De gedachtelijnen van Davidson, Nietzsche en Freud komen uit op een punt waarop we niets meer aanbidden, maar alles beschouwen als product van tijd en toeval. In de volgende paragraaf zal de contingentie van het zelf worden uiteengezet.

² Verderop zal dit worden verduidelijkt aan de hand van Harold Bloom's opvatting van de 'sterke poëet'

De contingentie van het zelf

Waarheid en poëzie

Rorty bespreekt het slot van een gedicht van Philip Larkin, waarin Larkins angst tot uitdrukking komt dat zijn individueel gevoel van wat hij mogelijk en belangrijk acht, verloren zal gaan; datgene wat zijn zelf onderscheidt van andere zelden. Het verlies van dit ik is iets wat iedereen vreest die nieuwe dingen wenst te creëren. Rorty haalt dit gedicht aan ter illustratie van de strijd tussen poëzie en filosofie. Er heerst een spanning tussen het nastreven van zelfcreatie door de erkenning van contingentie, en het nastreven van universaliteit door de contingentie te transcenderen. Sinds Hegel en vooral Nietzsche is deze spanning tot de filosofie doorgedrongen. Volgens de pre-Nietzscheaanse filosofen zijn de contingenties van individuele levens onbelangrijk in vergelijking met de blauwdruk³ die de mens bezit; poëten verspillen woorden aan idiosyncratische, in plaats van ze te besteden de essentiële realiteit. De taak van de mensheid is het kennen van de waarheid, en wanneer men die kent heeft is de enige taak die de mensheid is aangedaan volbracht; er is dan geen verlies meer te vrezen. Nietzsche heeft met zijn perspectivisme als eerste expliciet voorgesteld het streven om de waarheid te kennen, te staken. Hij gaf daarbij de inspanningen om de oorzaken van ons zijn te achterhalen niet op. Hij verwierp echter de gedachte dat dit achterhalen een proces van ontdekken is. Hij beschouwde zelfkennis als zelfcreatie. En het tot zelfkennis komen is identiek met het proces van het uitvinden van een nieuwe taal, met andere woorden het bedenken van nieuwe metaforen. Elke letterlijke beschrijving zal noodzakelijkerwijs falen. Falen als poëet (en voor Nietzsche betekent dat falen als mens) wil zeggen het accepteren van andermans beschrijving van zichzelf, en op zijn best elegante varianten schrijven op al bestaande poëmen. Wanneer de notie van taal als representatie van de wereld wordt verlaten, wordt het punt van Nietzsche en Bloom duidelijk: de sterke poëet is dan diegene die het best in staat is zijn contingentie te waarderen. De anderen zijn gedoemd filosoof te blijven, door vol te houden dat er één universele context van onze levens is. De scheiding tussen sterkte en zwakheid is de scheiding tussen het gebruik van een bekende en universele taal, en een onbekende en idiosyncratische taal. De westerse filosofische traditie heeft het menselijk leven gezien als triomf wanneer het doorbreekt in een wereld van blijvende waarheid. Volgens Nietzsche is het relevante onderscheid echter niet temporeel en atemporeel, maar oud en nieuw. Dit is het verschil tussen de wil tot waarheid en de wil tot zelf-overstijging; denken over verlossing⁴ als contact maken met iets groters en duurzamers dan zichzelf, of verlossing zoals Nietzsche beschrijft: als het hercreëren van alle 'het was' in een 'zo heb ik het gewild'. Vanuit Nietzscheaans perspectief is de impuls tot onderzoeken niet de verwondering (zoals Aristoteles' verwondering over een wereld die groter, sterker en nobeler was dan jezelf) maar verschrikking (de angst dat men zichzelf vindt in een overgeërfde wereld).

Het zelf als web van contingenties

In de kantiaanse opvatting over bewustzijn wordt het zelf vergoddelijkt. Wetenschappelijke kennis als punt van contact met een van de mens losstaande kracht werd door Kant namelijk opgegeven. Hij zocht dit punt binnen het moreel bewustzijn, waardoor er dus sprake is een zoektocht naar het goede in plaats van naar het ware. Sinds Kant hebben moralisme (universeel gedeelde sociale verantwoordelijkheid) en romanticisme (individuele spontaniteit, private perfectie) elkaar bestreden.

Deze strijd wordt door Freud beslecht. Hij de-universaliseerde het moreel gevoel door het te typeren als zijnde historisch gevormd, een product van tijd en toeval. De klassieke distincties tussen het hogere en het lagere, het essentiële en accidentele, het centrale en perifere, worden door hem afgebroken, en het zelf waarmee Freud ons achter laat is veeleer een weefsel van contingenties dan goed geordend systeem van vermogens. Freud legt de finesses van de onbewuste strategieën bloot en maakt op deze manier zichtbaar dat wetenschap en poëzie, genialiteit en psychose, moraliteit en verstandigheid geen producten van verschillende krachten zijn maar alternatieve toestanden van adaptatie. Vanuit dit perspectief is de

³ Rorty gebruikt de term 'blind impress'; de vertaling blauwdruk is ontleend aan Van Den Bossche (2001)

⁴ 'Redemption'

mogelijkheid dat er geen centraal vermogen⁵, geen zelf genaamd rede bestaat, aannemelijk. Hij onderschrijft hiermee een Nietzscheaans pragmatisme en perspectivisme.

De in de inleiding beschreven poging van Plato om het publieke (sociale rechtvaardigheid) met het private (private perfectie) te verzoenen werd door Freud opgegeven. Hij verleende prioriteit noch aan moralisme noch aan romanticisme. Ook ondernam hij geen poging om beiden te verzoenen; er is geen brug te slaan tussen private en publieke ethiek op basis van universeel gedeelde opvattingen en verlangens. Een moraalfilosofie die universele criteria verschaft voor goedheid, rechtvaardigheid of geluk is aan Freud dan ook niet te ontnemen. De bruikbaarheid van Freud voor Rorty ligt in het feit dat hij ons kan afwenden van het universele naar het concrete.

Na Freud kunnen noch Bloom's sterke poëet noch Kant's plichtsvervuller van universele verplichtingen als paradigmatisch worden opgevat, omdat Freud elke paradigmatische mensopvatting schuwde. Nietzsche's Übermensch en Kant's algemeen moreel bewustzijn zijn voor Freud verschillende vormen van adaptatie. Freud ziet niet de meerderheid van de mensen als stervende dieren, maar beschouwt elk menselijk leven als een poëem. Het vermogen⁶ voor het creëren van metaforen is datgene wat mensen met elkaar gemeen hebben. Het proces komt neer op een herschrijven, van een 'het was zo' naar 'zo heb ik het gewild'. Door een mens te beschouwen als iets dat bewust of onbewust een idiosyncratische fantasie uitdraagt, is het onderscheidend menselijke deel van elk mensenleven te beschouwen als het verschijnsel dat iedere particuliere persoon, situatie, gebeurtenis, object en woord waarmee men geconfronteerd is gebruikt wordt voor symbolische doeleinden in het verdere leven. Het sociale proces dat het verletterlijken van een metafoor beslaat is gedupliceerd in het fantasieleven van een individu. Een fantasie wordt onderscheiden van filosofie of poëzie wanneer het om metaforen gaat die geen aansluiting vinden bij andere mensen. Het verschil tussen genius en fantasie is dan het verschil tussen twee idiosyncrasieën in het aanslaan bij andere mensen. Kortom poëtische, artistieke, filosofische, wetenschappelijke, of politieke vooruitgang is het resultaat van een toevallige samenloop van een private obsessie met een publieke behoefte. Vanuit een freudiaans perspectief zijn sterke poëzie, nuchtere of revolutionaire moraliteit, normale of revolutionaire wetenschap, en de soort fantasie die slechts begrijpelijk is voor één persoon, allemaal verschillende manieren om om te gaan met de verschillende blauwdrukken. Geen van de strategieën is een betere weergave van menselijke natuur dan anderen.

Een belangrijk punt is dat Freud, in tegenstelling tot de westerse filosofische traditie, geen onderscheid maakt tussen realiteit en verschijning; hij tracht slechts een beschrijving te geven van de dingen door middel van alternatieve beschrijvingen, het toevoegen van een extra vocabularium, of een nieuwe verzameling metaforen waarvan hij denkt dat ze een kans hebben om gebruikt en daarmee verletterlijkt te worden. Freud is daarmee te typeren als een even grote pragmatist als James en perspectivist als Nietzsche. Op het eind van de 19^e eeuw was het mogelijk geworden een vocabularium te zien als iets dat niet noodzakelijk alle andere vocabularia diende te vervangen of de werkelijkheid diende te representeren, maar als een menselijk project, een persoonlijk gekozen metafoor. Het nastreven van een zich uitbreidend repertoire van alternatieve beschrijvingen in plaats van de ene goede beschrijving is alleen mogelijk wanneer, zoals eerder vermeld, de opvattingen over de wereld en het zelf zijn verontgoddelijkt.

Het menselijk leven kan niet worden voltooid, omdat er niets te voltoeien is; er is slechts een web van relaties te herweven. De bewuste behoefte van de sterke poëet om aan te tonen dat hij niet een slechts een replica is kan worden gezien als een bijzondere vorm van een onbewuste behoefte die iedereen heeft: de behoefte om zich neer te leggen bij de blauwdruk die het toeval hem heeft gegeven, en om dit te herschrijven in termen die zijn eigen zijn (en zo zichzelf van een zelf te voorzien).

⁵ 'Faculty'

⁶ Idem

De contingentie van een liberale gemeenschap

Een nieuw vocabularium

De instituties en cultuur van een liberale maatschappij het zijn meest gebaat met een vocabularium van morele en politieke reflectie dat de onderscheiden als absolutisme en relativisme, rationaliteit en irrationaliteit, moraliteit en eigenbelang, vermijdt. Vocabularia die in plaats van waarheid, rationaliteit en morele plicht, denkbeelden als metafoor en zelfcreatie centraal stellen zijn meer van nut. Het van de Verlichting geërfd vocabularium is tot een belemmering geworden voor het behoud en de vooruitgang van liberale gemeenschappen. Rorty probeert de hoop van een liberale gemeenschap op een niet-rationele en niet-universalistische manier te herschrijven.

De hoogste deugd van leden in een liberale gemeenschap is de herkenning van contingentie. De cultuur van een dergelijke gemeenschap zou zich dan ook moeten richten op het wegnemen van een eventuele 'diepe metafysische behoefte' bij de leden. Wanneer men aanneemt dat er buiten een historisch vormgegeven en tijdelijk vocabularium dat we nu gebruiken geen standpunt kan bestaan, geeft men hiermee het denkbeeld op dat er redenen kunnen zijn om specifieke talen te gebruiken, en om binnen talen in standpunten te geloven. Als we ons realiseren dat vooruitgang voor gemeenschap en individu een zaak is van zowel het gebruik van nieuwe woorden als het redeneren vanuit in oude woorden uitgedrukte premissen, blijkt dat een kritisch vocabularium dat de noties rationeel, criteria, argument, begronding en absoluut centraal stelt slecht geschikt is om de relatie tussen oud en nieuw uit te drukken.

Een liberale maatschappij neemt er genoegen mee datgene wat het resultaat is van een vrije en open confrontatie als waar te bestempelen. Wanneer men deze maatschappij wil voorzien van 'filosofische grondslagen' veronderstelt men een natuurlijke volgorde van onderwerpen en discussies die de resultaten van confrontaties tussen oude en nieuwe vocabularia te niet doet. De liberale cultuur heeft echter meer behoefte aan een verbeterde zelfbeschrijving dan aan een verzameling fundamente (welk streven voortkomt uit een Verlichtings-sciëntisme, op zijn beurt erfgenaam van de religieuze behoefte naar onderwerping aan een buitenmenselijke autoriteit). Een ideaal liberaal staatsbestel heeft als cultuurheld Bloom's sterke poëet in plaats van de strijder, priester, of waarheidszoekende wetenschapper. Het vocabularium uit de Verlichting (met zijn spookbeelden als relativisme en irrationalisme) zal in een dergelijke cultuur zijn verdwenen. Ze zoekt niet naar toetsstenen van de waarheid, die zich onderscheiden van cultureel gemaakte toetsstenen, maar beschouwt alle criteria als voortbrengselen van deze cultuur; en ze stelt zich tot doel om meer verschillende en veelgekleurde voortbrengselen te creëren. In een dergelijke cultuur is loyaal zijn aan sociale instituties zijn geen zaak van rechtvaardiging door referentie aan algemeen geaccepteerde premissen, maar is vergelijkbaar met de keuze voor vrienden en helden.

Het christendom wist niet dat zijn doel was gelegen in het verlichten van het lijden, evenals Newton wist van de moderne technologie, of de romantische dichters van het ethisch bewustzijn dat politiek liberalisme mogelijk maakt. Zij zijn eerder instrumentenmakers dan ontdekkers; en men kan slechts achteraf waarnemen tot welk product het gebruik van die instrumenten heeft geleid: ons, ons bewustzijn, onze cultuur, onze manier van leven.

Het onderscheid tussen moraliteit en prudentie⁷ is niet langer bruikbaar. Morele beginselen hebben alleen een relevantie voor zover ze stilzwijgend refereren naar een scala aan instituties, gebruiken en vocabularia van moreel en politiek overleg; het zijn afkortingen voor dergelijke gewoonten, maar geen rechtvaardigingen ervoor. Men kan zich afvragen of er nog bestaansgrond is voor de term moraliteit wanneer we de notie van moreel principe laten varen. Moraliteit kan gehandhaafd blijven als we het niet opvatten als de stem van een goddelijk deel in onszelf, maar als de stem van onszelf als leden van een gemeenschap en sprekers van een gemeenschappelijke taal. Ook de moraliteit/prudentie-distinctie kan behouden blijven, wanneer we deze opvatten als een appèl aan de belangen van onze gemeenschap en een appèl aan onze eigen, mogelijk conflicterende private interessen (in plaats van als een verschil tussen het ongeconditioneerde en het geconditioneerde).

⁷ 'Prudence'

De liberale ironicus

De burgers van de liberale utopia zijn mensen die gevoel hebben voor de contingentie van hun taal van morele beraadslaging, en dus van hun 'zelf', en dus van hun gemeenschap. Het zijn liberale ironici, met engagement, en besef van de contingentie van hun engagement.

Rorty is van mening dat de hedendaagse liberale samenleving de instituties voor zijn eigen verbetering al bezit. Het westerse sociale en politieke denken zou wel eens zijn laatste nodige conceptuele revolutie gehad kunnen hebben. Met Mills suggestie dat overheden zichzelf wijden aan het optimaliseren van de balans tussen het ongemoeid laten van de particuliere levens en het voorkomen van lijden lijkt volgens Rorty het laatste te zijn gezegd. Ontdekkingen over wie lijden kunnen worden overgelaten aan de vrije pers, vrije universiteiten, en verlichte publieke opinie door bijvoorbeeld boeken.

Autonomie is niet iets wat alle mensen in zichzelf bezitten en wat de samenleving kan vrijmaken door onderdrukking op te heffen; het is iets dat bepaalde mensen hopen te bereiken door zelfcreatie, en waar sommigen in slagen. De soort autonomie die zelfcreërende ironici als Nietzsche, Derrida en Foucault zoeken kunnen nooit worden vormgegeven in sociale instituties. De meeste ironici verwijzen dit verlangen naar de private sfeer; Foucault was niet tevreden met deze sfeer en Habermas negeert het als irrelevant voor zijn doelen. Rorty voorstaat een privatisering van de nietzscheaans-sartreaans-foucauldiaans pogingen voor authenticiteit en zuiverheid, om zo te vermijden dat men vervalt in een politieke houding die leidt tot de gedachte dat er een sociaal doel belangrijker is dan het vermijden van wreedheid. Rorty is het dus oneens met Foucault's pogingen om een ironicus te zijn zonder daarbij liberaal te zijn.

Rorty wantrouwt, vanuit zijn opvatting van de contingentie van taal, Habermas' idee van universalisme en hiermee het in stand houden van de traditionele opvatting van een asymptotische benadering naar een imaginair punt. Hij wil dit concept vervangen door het verhaal van toenemende wil tot leven in pluraliteit en het ophouden van vragen naar universele validiteit. Door dit universalisme te verlaten doet Rorty recht aan gedachten als die van Nietzsche, Heidegger en Derrida, die door Habermas worden gewantrouwd vanuit het oogpunt van publieke behoeften. Rorty deelt dit wantrouwen maar onderstreept de rol die deze auteurs spelen in het verzoenen van geprivatiseerde hoop met hun particuliere besef van identiteit. Rorty zoekt geen synthese tussen de wijze waarop iemand op zijn manier met zijn eindigheid omgaat en iemands gevoel van verplichting ten opzichte van andere mensen.

IRONIE EN THEORIE

Private ironie en liberale hoop

De ironicus en haar eindvocabularium

Op sommige woorden kent de gebruiker geen niet-circulair argumentatieve vluchtweg meer heeft wanneer men er twijfel op loslaat. Rorty spreekt in dit geval van een 'eindvocabularium'. Deze woorden markeren tot waar de gebruiker kan herschrijven. Een klein deel van dit eindvocabularium bestaat uit kleine, flexibele en alomtegenwoordige termen als waar, goed, en mooi. Het grootste deel bestaat uit meer rigide en parochiale termen als Christus, professionele standaarden, netheid, de revolutie, creatief, en beleefd.

De ironicus voldoet aan drie condities: ten eerste radicale en voortdurende twijfel over dit eindvocabularium omdat ze andere eindvocabularia heeft leren kennen, ten tweede dat argumenten uit haar huidige vocabularium deze twijfel niet kunnen onderschrijven of ontbinden, en ten derde dat voor zover ze filosofeert over haar situatie, ze niet denkt dat haar vocabularium dichter bij de realiteit zit dan dat van anderen. Rorty noemt spreekt van ironici vanwege hun bewustwording dat door herschrijving alles er goed of slecht kan uitzien, en vanwege het nalaten om keuzecriteria tussen eindvocabularia te formuleren. Dit plaatst ze in een soort 'metastabiele toestand'⁸. Tegengesteld aan deze ironie is het gezond verstand of nuchterheid, omdat de mensen deze 'common sense' huldigen aannemen dat de standpunten die in hun eindvocabularium zijn geformuleerd voldoende om opvattingen, gedrag en levens van hen die alternatieve eindvocabularia hebben te beschrijven en te beoordelen.

De ironicus is een nominalist en historicus, die niet zoekt naar een intrinsieke natuur. Een liberale cultuur wiens publieke retoriek nominalistisch en historisch is, is volgens Rorty mogelijk én wenselijk. Dat een ironicus aanspraak maakt op een publieke retoriek is echter nauwelijks denkbaar. De ironicus is, indien niet intrinsiek haatdragend, op zijn minst reactief; zij moet iets hebben om aan te twijfelen, iets om van vervreemd te worden.

De liberale ironicus, de liberale metafysicus, solidariteit

Het idee van een verplichting om wreedheid te verminderen, suggereert dat een non-linguïstisch vermogen (om pijn te hebben), los van de verschillen in vocabularium, respect en bescherming verdient. Omdat een universalistische ethiek moeilijk is voor te stellen zonder een doctrine over de menselijke natuur lijkt deze onverenigbaar met ironie. Een dergelijke aanspraak op ware essentie is de antithese van de ironie.

Ironie kan worden gezien als een gevolg van het bewustzijn van de kracht van redescriptie. De herschrijvende ironicus, die iemands eindvocabularium, en daarmee de mogelijkheid om betekenis aan zichzelf te geven in zijn eigen termen uitdrukt in plaats van die van anderen, suggereert dat iemands zelf en wereld futiel, achterhaald, en machteloos is. Herschrijving is dus vaak vernederend. Tevens is het een algemeen kenmerk van een intellectueel. Als voorbeeld kan men de metafysicus nemen, die herschrijft uit de naam van de rede. Hij denkt dat er een verband is tussen herschrijving en macht, en dat de juiste herschrijving ons vrij zal maken.

Er zijn twee verschillen tussen een liberale ironicus en een liberale metafysicus. Ten eerste de opvatting wat herschrijving kan betekenen voor liberalisme. Voor de ironicus levert de herkenning van een gemeenschappelijke vatbaarheid voor vernedering voldoende sociale binding; de metafysicus zoekt de morele gedeelde eigenschap van andere mensen in een grotere gedeelde macht, als rationaliteit, God, of waarheid. De opvatting van menselijke solidariteit is voor de ironicus gebaseerd op een gemeenschappelijk gevaar, in plaats van een gemeenschappelijk bezit of gedeelde macht.

⁸ Rorty gebruikt deze term in de betekenis van Sartre

Een tweede verschil tussen de liberale ironicus en de liberale metafysicus is gelegen in de afweging tussen publieke hoop en private ironie. De ironicus onderscheidt herschrijving voor publieke en private doeleinden. Het bindende tussen de mensen is volgens haar niet gelegen in een gemeenschappelijk vocabularium maar in de vatbaarheid voor pijn, en vernedering in het bijzonder. Menselijke solidariteit is geen kwestie van gemeenschappelijke waarheid of doelen maar een kwestie van het delen van een gemeenschappelijke zelfzuchtige hoop, de hoop dat iemands wereld (de zaken die iemand in zijn vocabularium heeft verweven) niet vernietigd zal worden. Voor de liberale ironicus speelt vaardigheid in imaginerende identificatie de rol die de liberale metafysicus vervuld wil zien door een morele motivatie (rationaliteit, liefde voor waarheid of God).

De cultuur van liberalisme is niet gesponnen rondom theorie maar rondom literatuur. De woorden die fundamenteel zijn voor de metafysicus worden door de ironicus opgevat als gewoonweg een andere tekst, een andere verzameling van kleine menselijke dingen. In een ironische liberale cultuur is de associatie van die de metafysicus legt tussen theorie met sociale hoop en literatuur met private perfectie omgedraaid. Boeken en etnografieën die gevoelig maken voor de pijn van hen die onze taal niet spreken doen het werk dat van een gemeenschappelijke menselijke natuur verondersteld werd. Solidariteit moet worden geconstrueerd uit kleine stukjes, in plaats van kant-en-klaar aangetroffen te worden in de vorm van een oer-taal die wij allen zullen herkennen als we hem horen. In onze toenemend ironische cultuur is filosofie meer en meer van belang geworden voor het nastreven van private perfectie dan voor een sociale taak. Rorty is van mening dat ironische filosofen private filosofen zijn die zich bezig houden met het intensiveren van de ironie van de nominalist en historicus; hun werk is weinig geschikt voor publieke doeleinden. Na dit geïllustreerd te hebben zal Rorty voorbeelden geven van de manier waarop romanciers een sociaal nuttige bijdrage kunnen leveren, door onze aandacht te richten op de oorsprong van wreedheid in onszelf, en te richten op de verschijningsvorm van wreedheid in gebieden waarin we het nog niet hadden gezien.

Zelfcreatie en aansluiting: Proust, Nietzsche, en Heidegger

Ironische theorie

De ironische theoreticus wantrouwt de verticale, neerwaartse blik van de metafysicus. Hij kijkt liever als een historicus achterom op een horizontale as. Het doel van ironische theorie is om de metafysische drang, de drang om te theoretiseren, in die mate te begrijpen dat men er volledig van vrij komt. Ironische theorie is dus een ladder die weggeworpen dient te worden wanneer men heeft uitgevogeld wat het was dat iemands voorgangers ertoe dreef te theoretiseren; het laatste wat een ironische theoreticus wil is een theorie van de ironie. Haar criterium van private perfectie is autonomie, in plaats van aansluiting bij een uitwendige macht. Voor Proust en Nietzsche is er niets belangrijker of krachtiger dan de herschrijving van het zelf. Ook proberen ze niet tijd en toeval te ontstijgen (zoals Sartre), maar ze te gebruiken.

De figuren die Rorty aanwendt als paradigma van ironisch theoretiseren (de vroege Hegel, Nietzsche en Heidegger) hebben als gemeenschappelijk idee dat iets groots met een bestemming, zoals de geschiedenis, de westerse mens, of de metafysica, zijn mogelijkheden heeft uitgeput, en dus alles nieuw gecreëerd moet worden. Ze willen het verleden zien op een manier die incommensurabel is met alle manieren waarop het verleden zich tot dan toe heeft beschreven. Ironische schrijvers daarentegen hebben weinig behoefte aan incommensurabiliteit; ze zijn al tevreden met louter verschil.

Het probleem van ironische theorie is de vraag hoe men autoriteit moet overwinnen zonder zelf autoriteit op te eisen. Voor niet-theoretici als Proust is dit een niet-bestaand probleem. Schoonheid, dat steunt op het geven van vorm aan een veelheid, is namelijk vergankelijk, omdat het waarschijnlijk verwoest zal worden wanneer er nieuwe elementen aan deze veelheid worden toegevoegd. Schoonheid vereist een raamwerk, dat door de dood zal worden gegeven. Dit geldt niet voor sublimiteit. De ironische theoreticus wordt voortdurend verleid om niet alleen schoonheid maar ook sublimiteit na te streven; hierdoor kan hij vervallen in metafysica, omdat zich wagen aan het sublieme namelijk betekent zich ook wagen aan een

patroon dat het hele domein aan mogelijkheden bevat. Deze zoektocht naar het historisch sublieme plaatsten Hegel, Nietzsche, en Heidegger in de rol van ‘de laatste filosoof’.

Wat betreft het uitdrukken van de herkenning van de relativiteit en contingentie van autoritaire gestalten zijn romans een veiliger medium dan theorie. Romans gaan meestal over mensen, kwesties die in tegenstelling tot algemene ideeën en vocabularia, duidelijk tijdgebonden zijn, en zijn ingebed in een web van contingenties. Omdat de personages ouder worden en sterven, zijn we niet geneigd te denken dat we door het aannemen van een attitude tegenover hen, we een attitude hebben gevormd tegen elke mogelijk type persoon. Boeken over ideeën (zelfs van historici als Hegel en Nietzsche) lijken daarentegen op beschrijvingen van relaties tussen eeuwige objecten.

Van ironische theorie naar private toespelings: Derrida

Derrida heeft zich bezig gehouden met het probleem van Heidegger hoe men ironie en theorie kan verenigen. De latere Derrida privatiseert zijn filosofisch denken, waardoor de kloof tussen ironie en theorie enigszins komt te vervallen. Hij laat theorie als poging om zijn voorgangers volledig en evenwichtig te beschouwen. In plaats daarvan richt hij meer ruimte in voor het fantaseren over deze voorgangers, en geeft de keten van associaties die ze losmaken de vrije loop. Er is geen moraal aan deze fantasieën te onlenen, en ze zijn ook niet te gebruiken voor publieke doeleinden.

Volgens Rorty is deze manier van fantaseren het eindproduct van ironisch theoretiseren. De enige oplossing voor het zelfreferentiële probleem wat door deze theorie ontstaat is het terugvallen op private fantasie. Het is de enige manier om afstand van de voorgangers te nemen zonder te vervallen in dezelfde activiteiten die zij bezigden. Derrida's belang voor Rorty is gelegen in het opgeven van de poging om het publieke en het private samen te brengen. Hij privatiseert het sublieme, omdat hij van zijn voorgangers heeft geleerd dat het publieke nooit dit hogere boven het schone kunnen bereiken. Volgens Rorty heeft Derrida met ‘La carte postale’ een nieuw soort werk geschreven. Wat Proust heeft gedaan voor zijn eigen levensverhaal heeft Derrida gedaan voor de filosofie: de notie autoriteit verliest zijn toepassing in relatie tot zijn werk omdat hij de autoritaire figuren tegen elkaar uitspeelt. Zo heeft hij autonomie bereikt zoals Proust dat heeft gedaan; het past niet in de eerder gebruikte conceptuele schema's om boeken of traktaten te beoordelen. Hij heeft heideggeriaanse nostalgie vermeden zoals Proust sentimentele nostalgie vermeid: door onophoudelijk te recontextualiseren wat het geheugen aandraagt. Proust en Derrida hebben beiden de grenzen van de mogelijkheid verruimd.

WREEDHEID EN SOLIDARITEIT

De barbier van Kasbeam: Nabokov over wreedheid

Het uitwerken van een privaat en een publiek eindvocabularium

Het onderscheid tussen publiek en privaat, dat Rorty in het tweede deel maakt, suggereert een onderscheid tussen boeken die een bijdrage leveren aan de wording van een autonoom zelf, en boeken die de wreedheid verminderen. De eerste categorie is van belang met betrekking tot de blauwdruk, het tweede type boek heeft tot gevolg dat de lezer bewust wordt van de gevolgen van zijn handelen op andere mensen. Deze boeken zijn relevant voor de liberale hoop, en de kwestie hoe men private ironie met deze hoop kan verenigen. Ze dragen bij aan het verminderen van wreedheid kan men onderverdelen in boeken die de effecten belichten van sociale toestanden en instituties op anderen (slavernij, armoede, benadeling), en boeken die ons helpen de effecten van onze private idiosyncrasieën te zien. Dit laatste deel van Rorty's betoog gaat over deze laatste categorie boeken.

Rorty onderscheidt werken waarvan de bedoelingen binnen een wijdverbreid eindvocabularium kunnen worden verklaard, van werken die tot doel hebben een nieuw eindvocabularium uit te werken. Als gevolg van dit onderscheid ontstaat een tweedeling tussen boeken waarvan het succes beoordeeld kan worden op bekende criteria, en boeken waarbij dat niet mogelijk is. Deze laatste is verreweg de kleinste groep, maar draagt de belangrijkste en op lange termijn meest invloedrijke boeken in zich. Een tweede distinctie verdeelt deze laatste groep in boeken die gericht zijn op het uitwerken van een privaat eindvocabularium en zij die gericht zijn op het uitwerken van een publiek eindvocabularium. Beiden heeft de liberale ironicus nodig. Nabokov en Orwell zijn beiden auteurs die deze spanning tussen private ironie en liberale hoop hebben gedramatiseerd. Zij verschillen van Proust, Nietzsche en Heidegger in die zin dat bij hen in plaats van zelfcreatie, wreedheid centraal staat.

Literaire kunst, dat wil zeggen het ongebruikelijke, onvoorspelbare gebruik van woorden, richt zich niet op accuraatheid van representatie. Deze accuraatheid is namelijk een zaak van conformiteit naar conventie, en deze conventie probeert men nu juist te doorbreken. De literaire taal is daarbij wel parasitair op de omgangstaal (voornamelijk de morele), en de literaire interesse zal ook altijd parasitair zijn op morele interesse; men kan geen gedenkwaardig karakter scheppen zonder erover na te denken hoe de lezer erop zou reageren.

Nabokov hanteerde enkele algemene ideeën over de functie van 'de schrijver', ideeën die deze functie met zijn speciale gaven en zijn angst voor de dood verbinden. Dit bracht hem ertoe een private mythologie over een speciale elite te ontwikkelen – kunstenaars met vaardige beeldspraak, die nooit moorden, en wiens leven een synthese is van tederheid en extase, die kandidaat waren voor zowel literaire als letterlijke onsterfelijkheid, en die, geen vertrouwen hadden in algemene ideeën over algemene maatstaven voor algemene welvaart. Op deze mythologie beriep hij zich wanneer men hem vroeg wat zijn bijdrage was om het menselijk lijden te verlichten. Toch was Nabokov zich ervan bewust dat zijn bijdragen eigenlijk geen bijzondere verbinding hadden met medelijden en goedheid noch in staat waren 'werelden te scheppen'. Het enige wat men ermee kan doen is het schikken van iemands relaties tot deze wereld, waarin lelijke en niet-talentvolle kinderen vernederd worden en sterven. De beste werken van Nabokov zijn diegene die zijn onvermogen vertonen om zijn eigen algemene ideeën te geloven.

De laatste intellectueel in Europa: Orwell over wreedheid

Vernedering als specifiek menselijke pijn

Rorty deelt Orwell's standpunt dat er niet zoiets bestaat als innerlijke vrijheid, of een autonoom individu; er is geen gemeenschappelijke menselijke natuur, en geen ingebouwde menselijke solidariteit te gebruiken als moreel referentiepunt. Buiten datgene wat binnen hen is gesocialiseerd is er niets; niets buiten hun mogelijkheid om taal te gebruiken, en daarmee opvattingen en verlangens uit te wisselen met andere mensen. We nog geen gemeenschappelijke verbintenis door louter mens te zijn. Alles wat we delen met alle andere dieren is de mogelijkheid om pijn te ervaren. Men kan hierop reageren door te zeggen dat ons moreel vocabularium uitgebreid dient te worden zodat het mensen en dieren beslaat. Rorty voorstaat echter de benadering om iets te isoleren dat mensen van dieren scheidt. In Orwell's boek '1984' huldigt O'Brien de zienswijze dat mensen die gesocialiseerd zijn (in enige taal of cultuur) een vermogen hebben dat andere dieren ontberen. Ze kunnen een specifiek type pijn ervaren: allen kunnen, door het gewelddadig verscheuren van bepaalde taalstructuren en opvattingen waarin ze zijn gesocialiseerd (of waarvan ze die ze tot eigen genoegens ze gevormd hebben), worden vernederd. Meer in het bijzonder kunnen ze, in tegenstelling tot dieren, worden gebruikt om O'Brien's wens om de menselijke geest in stukken te scheuren en opnieuw in elkaar te zetten in vormen van je eigen preferentie, te bevredigen.

Incoherentie als ultieme vernedering

Sadisme stoelt meer op vernedering dan op pijn⁹. Het is het gevolg van het standpunt dat het ergste dat men iemand kan aandoen niet is haar te laten schreeuwen van pijn en foltering maar om die kwellung op een zodanige manier aan te wenden dat zelfs wanneer de foltering voorbij is, ze zichzelf niet kan hervatten. Het idee is dan haar dingen te laten doen of zeggen (en indien mogelijk: vinden, verlangen, denken), waarvan ze achteraf niet in staat zal zijn ermee om te kunnen gaan met dat wat ze gedaan of gedacht heeft. Men kan haar wereld vernietigen door het voor haar onmogelijk te maken taal te gebruiken om te beschrijven wat ze is geweest. Rorty haalt een voorbeeld aan uit '1984', waarin men de hoofdpersoon Winston wil laten geloven dat twee plus twee vijf is, met als enige doel hem te laten doorslaan¹⁰. Iemand een opvatting zonder reden laten ontkennen is de eerste stap naar het haar onmogelijk maken een zelf te hebben, omdat ze niet meer in staat is een coherent web van opvattingen en verlangens te weven. Het maakt haar irrationeel: ze is niet meer in staat om rede¹¹ aan haar opvatting te geven die aansluit bij haar andere opvattingen. Ze wordt niet irrationeel omdat ze het contact met de realiteit verliest, maar omdat ze niet langer kan rationaliseren. Ze kan zich niet meer voor haarzelf rechtvaardigen. Men zou Winston ook kunnen laten doorslaan door hem in een eventuele waarheid te laten geloven (bijvoorbeeld door hem te laten geloven dat zijn geliefde hem heeft verleid in opdracht van de Gedachtenpolitie). Waarheid en onwaarheid zijn hier dus niet van belang, slechts het effect is relevant. O'Brien wil Winston dus zoveel mogelijk pijn laten ervaren, door hem laten beseffen dat hij incoherent is geworden, en niet langer in staat is om taal te gebruiken of een zelf te zijn. De ervaring van ultieme vernedering is gelegen in het feit dat er geen vocabularium voorhanden is waarin de mensen een coherent verhaal over zichzelf kunnen formuleren.

⁹ naar het onderzoek van Elaine Scarry

¹⁰ 'to break him'

¹¹ 'reason'

Solidariteit

Het uitbreiden van het wij

De traditionele filosofische opvatting van solidariteit is dat in ieder van ons een essentiële humaniteit bestaat die weerklinkt op de aanwezigheid van ditzelfde in andere mensen. Onmenselijk zijn dan diegenen die dit lijken te ontberen (bezoekers van het colosseum, bewakers van Auschwitz). Wanneer men ontkent dat een dergelijke menselijke kern bestaat, wordt deze opvatting verworpen. Vanuit de optiek van contingentie is datgene wat betamelijk is afhankelijk van historische omstandigheden, van vergankelijke consensus over welke attitudes normaal en juist zijn.

De redenen waarom in de tweede wereldoorlog, in vergelijking met landen als Italië en Denemarken, in België zo weinig Joden konden onderduiken, zijn mogelijk gelegen in historisch-sociologische ontwikkelingen waardoor tot broederschap inspirerende descripties bij Belgen met betrekking tot Joden relatief weinig voorkwamen. Het solidariteitsgevoel is het sterkst wanneer men mensen beschrijft als één-van-ons, en dit ons een beperkter betekenis heeft dan de abstracte, gehele mensheid. Vanuit christelijk perspectief is de neiging om je meer verwant te voelen met diegene met wie imaginaire identificatie eenvoudiger is een neiging die vermeden dient te worden; dit hangt samen met het christelijke idee van morele perfectie om iedereen, zo ook de bewakers van Auschwitz of in de Goelag, als een medezondaar te zien. Op basis van principe worden aanstootgevende contrasten vermeden. Het seculier ethisch universalisme zoals bij Kant heeft dit van het christendom overgenomen.

Morele vooruitgang

Volgens Rorty zijn gevoelens van solidariteit een zaak van welke overeenkomsten en verschillen ons het meest in het oog springen. Deze specifieke opmerksaamheid een functie is van een historisch contingent eindvocabularium. Rorty's opvatting is echter niet in strijd met de opvatting dat men diegenen die als 'zij' worden gezien, bij voorkeur tot het 'ons' gerekend dienen te worden. Volgens hem is morele vooruitgang iets wat daadwerkelijk bestaat, en het is juist gelegen in dit creëren van meer menselijke solidariteit. Men moet deze solidariteit dan niet denken als iets wat eigen is aan de mens. Het is veeleer het vermogen om meer en meer van de traditionele verschillen als onbelangrijk te zien in hun vergelijking met overeenkomsten wat betreft pijn en vernedering, dus in het vermogen om mensen die zeer verschillend zijn toch tot 'ons' te rekenen. Op basis hiervan beweert Rorty dat gedetailleerde beschrijvingen van specifieke vormen van pijn en vernedering (in romans en etnografieën) een voornamere bijdrage leveren aan morele vooruitgang dan filosofische en religieuze traktaten. Kant zag als belangrijke bijdrage voor verdere ontwikkeling van democratische instituties en kosmopoliet politiek bewustzijn het benadrukken van rationaliteit en (morele) verplichting in plaats van het medelijden en wroeging voor wreedheid. Respect voor de rede was de gemeenschappelijke kern van de mensheid. Het Kantiaans idee dat morele beraadslaging ingegeven moet worden door deductie uit algemene, niet-empirische discussies is door veel Anglo-Amerikaanse filosofen aangevochten. De 'foci imaginarii' (bijvoorbeeld absolute waarheid, pure kunst, mensheid als zodanig) kunnen niet worden gehandhaafd als ingebouwde kenmerken van de menselijke geest (de opvatting van Kant), maar wel als inventie.

Er is geen neutrale, niet-circulaire manier om de liberale bewering die zegt dat wreedheid het ergste is wat men kan doen, te onderbouwen. Er kan niets gevonden worden achter de processen van socialisatie die dat de geldigheid van deze bewering kan voorzien. Ook kan er geen aanspraak gemaakt worden op iets dat reëler of minder kortstondig is dan de historische contingenties die deze processen in het leven hebben geroepen. Men moet dus starten van waar men zich bevindt, vanuit de cultuur zelf. Dit maakt deel uit van de opvatting dat we ons slechts onder verplichtingen bevinden van de zogenaamde 'wij-intenties' van de gemeenschappen waarmee we ons identificeren. Dit is een ethnocentrisme dat zich niet spreekt in termen van mensheid als grootste groep, maar dat is toegewijd aan het vergroten van zichzelf. Het is het wij van de mensen die zijn grootgebracht met wantrouwen tegen het ethnocentrisme, en kan daarom worden getypeerd als 'anti-anti-ethnocentrisme'.

Solidariteit als zelftwijfel

Rorty wil de menselijke solidariteit als identificatie met de mensheid als zodanig onderscheiden van solidariteit als zelftwijfel die over de laatste eeuwen is ingeprent in inwoners van de democratische staten. Dit laatste is een twijfel over hun eigen gevoeligheid voor pijn en vernedering van anderen, twijfel dat huidige institutionele ordeningen adequaat omgaan met deze pijn en vernedering, en nieuwsgierigheid voor alternatieven. De identificatie met de mensheid ziet Rorty als een onmogelijkheid, een onhandige poging om het idee van eenwording met God te seculariseren. De zelftwijfel schijnt Rorty toe als een karakteristiek teken van de eerste epoche in de geschiedenis van de mensheid waarin grote aantallen mensen in staat zijn gesteld om een onderscheid te maken tussen de vraag of men hetzelfde eindvocabularium deelt en de vraag of iemand lijdt. Onderscheid tussen deze vragen maakt het mogelijk publieke en private vragen van elkaar te scheiden, om vragen over pijn te scheiden van vragen over de zin van het menselijk leven, het domein van de liberaal van het domein van de ironicus. Het maakt het mogelijk voor een persoon om beiden te zijn.

DE LIBERALE IRONICUS EN DELIBERATIEVE POLITIEK

Inleiding

In dit hoofdstuk zal worden verkend op welke wijze, vanuit Rorty's perspectief, de verschillen in politieke beleidsvoering met betrekking tot euthanasiebeleid kunnen worden benaderd. Volgens sommige critici leent Rorty's filosofie zich weinig voor politieke analyses, omdat de gedachten over het politieke te summier zouden zijn uitgewerkt. Anderen bevragen de mogelijkheid van de liberale ironicus als modelburger in de liberale utopia, of verwerpen deze zienswijze.

Allereerst zal de nederlandse situatie worden geschetst. Hier zal aandacht worden besteed aan het historisch gegroeide consensusmodel van besluitvorming. Vervolgens zal de wijze waarop de nederlandse overheid met de euthanasieproblematiek¹² is omgesprongen, kort worden beschreven en geconfronteerd met de handelwijze in Frankrijk. Aan de hand van dit vergelijk, zal, door Rorty's gedachtelijnen te volgen, een zienswijze op de problematiek worden geschetst vanuit Rorty's perspectief. Zo zal worden beproefd in welke mate Rorty's gedachtegoed zich kan lenen voor beeldvorming in politieke kwesties. Het hoofdstuk wordt afgesloten met enkele verdere reflecties over het werk van Rorty.

Historische beschrijving en achtergronden

De huidige stijl van politieke besluitvorming is niet tot stand gekomen op basis van universele inzichten en bewuste keuzes, maar is historisch gegroeid. De periode van verzuiling is hiervoor het meest bepalend geweest. Onder deze verzuiling wordt het maatschappelijk verschijnsel bedoeld, dat er op levensbeschouwelijk en wereldbeschouwelijk gebied een verticale differentiatie van de samenleving optreedt. Men kan dan spreken van een opdeling van de bevolking in maatschappijsegmenten die ideologisch zijn gefundeerd, met ieder eigen scholen, partijen, kranten, televisieomroepen, verenigingen, ziekenhuizen, en politieke partijen. Voornamelijk in de eerste helft van de 20^e eeuw is dit verschijnsel van verzuiling in toenemende mate doorgedrongen in de nederlandse maatschappij. De opsplitsing ervan leidde tot een rooms-katholieke, een reformatorische (die intern weer onderverdeeld was), een socialistische zuil, en een zogenaamde neutrale zuil, waaronder de overigen werden geschaard. Veel Nederlanders brachten hun leven door in een zuil en kwamen andersdenkenden slechts tegen bij toevallige contacten of op het werk.

Het nederlandse politieke bestel is tot in de jaren zestig zeer stabiel geweest. Dit had te maken de zogenaamde 'pacificatiedemocratie', waarbij in tegenstelling tot de sterke ideologische verschillen die in de samenleving heersten, op het niveau van de politiek sprake was van een nauwe samenwerking. De term pacificatiedemocratie is afgeleid van de zogenaamde pacificatie van 1917, waarin de schoolstrijd en de kiesrecht kwestie werden beslecht. Deze problemen werden bestudeerd door een breed samengestelde commissie waarin alle partijen uit het parlement vertegenwoordigd waren, om zo van een brede steun verzekerd te zijn. Vooral na de tweede wereldoorlog is er een heel stelsel van adviesorganen in het leven geroepen. Hier konden de vertegenwoordigers uit de verschillende zuilen elkaar dan, institutioneel, ontmoeten. Door de vertegenwoordiging van de belangrijkste belangenorganisaties in deze overkoepelende organen, is het voor de regering en het parlement zeer moeilijk om deze adviezen te bekritisieren of ter zijde te leggen.

Men kan deze verzuiling beschouwen als een meervoudig emancipatieproces van minderheden. Door de voltooiing hiervan ontstond een patstelling. Na de kritiek op de verzuiling die in de jaren vijftig opkwam, heeft het proces van ontzuiling in de jaren zestig en zeventig flink huisgehouden aan de basis van de samenleving. De politieke structuren zijn daarbij grotendeels intact gebleven.

¹² Onder euthanasie wordt hier verstaan medische levensbeëindigen op verzoek

De politieke stijl van besluitvorming door middel van consensus, met betrekking tot de breed samengestelde adviesorganen is ondanks de ontzuiling blijven bestaan. Daarnaast werden moreel hete hangijzers verwijderd door vraagstukken te beperken tot het effectiviteitsvraagstuk. Deze technocratisering van de besluitvorming is zichtbaar bij een aantal beleidslijnen zoals abortus- en euthanasiebeleid. Bij het euthanasiebeleid is een redenering gevolgd dat er sprake is van toepassing van euthanasie, los van de legaliseringsvraag. Doordat het fenomeen niet met verboden is te bestrijden, is het legaliseren ervan wel een middel op beter de vinger op de pols te kunnen houden.

Deze technocratisering en de consensuscultuur worden als twee sleutelfactoren beschouwd die de huidige regelgeving met betrekking tot euthanasie in Nederland mogelijk hebben gemaakt. Op deze factoren zal vanuit het perspectief van Rorty nader worden ingegaan.

In landen waar de grote ideologische verschillen, die tot de verzuiling en de politiek van consensus hebben geleid, hebben ontbroken, is dit web van instituties nooit in dergelijke mate tot ontwikkeling gekomen. De aandacht en bestudering van buitenlandse overheden van deze deliberatieve politiek, of consensuspolitiek, of, zoals het vaak wordt aangeduid, poldermodel is een signaal van het feit dat dit proces van verzuiling en ontzuiling, zijn overlegstructuren, en de politiek die hieruit voortvloeit geen internationaal gemeengoed is. Voor partijen binnen veel overheden is het mogelijk de ideologische moraal van hun maatschappijsegment op politiek vlak om te zetten in regelgeving of om regelgeving tegen te houden. Het is dan mogelijk de minderheidspartijen een rol van betekenis in de besluitvorming te ontzeggen. De politiek die binnen dit kader wordt bedreven heeft nooit een deliberatieve stijl van politiek bedrijven hoeven ontwikkelen om te functioneren. Zo is in Frankrijk in principe euthanasie strafbaar, maar worden de verantwoordelijken niet vervolgd. Datgene wat men namelijk wil vermijden is dat er jurisprudentie ontstaat. Aan de hand van deze jurisprudentie kan er ruchtbaarheid worden gegeven aan het probleem en een maatschappelijke controverse losbarsten. Deze situatie is ook herkenbaar in landen als de Verenigde Staten en Engeland. Wanneer de regering uit een grote meerderheidspartij bestaat, zoals in de Verenigde Staten het geval is, kan men zijn ideologie met grote vrijheid uitdragen. In andere landen waar in coalities wordt geregeerd, worden dergelijke grondige ideologische verschillen niet aangeroerd, omdat vanwege het fundamentele karakter van de problematiek dit tot een niet te beslechten conflict zou leiden. In de nederlandse politieke cultuur, die door de wasmachine van de verzuiling is gegaan, is het mogelijk gebleken deze discussies te kunnen beslechten op basis van een deliberatieve politiek.

Een rortiaanse visie op het euthanasiebeleid

De vraag is nu welke betekenis de hierboven beschreven situatie krijgt vanuit een rortiaans perspectief. Men kan op een aantal punten kan men het gedachtegoed van Rorty aangrijpen om een duiding te kunnen geven van de bovenstaande situatie.

Door de onderkenning van de contingentie van de taal, de waarheid, de moraal en het zelf is volgens Rorty een politiek gebaseerd op universele waarden en waarheid heden ten dage onhoudbaar geworden. Het is een erfenis van de Verlichting, waarin de zoektocht naar een fundament in of buiten de mens nog niet was opgegeven. Op dit moment zou de metafysische cultuur in een overgangsfase zijn naar een postmetafysische cultuur, waarin het verhaal meer centraal komt te staan dan de waarheid. In deze cultuur is een plaats weggelegd voor Rorty's modelburger, de liberale ironicus. De utopia van Rorty richt zich op vertellingen in plaats van op metafysische stellingnames. Ook neemt deze maatschappij neemt er genoegen mee om datgene voor waar aan te nemen wat het resultaat is van vrije en open confrontatie. Het consensusmodel legt vanwege zijn deliberatieve aard de nadruk op de vertelling in plaats van de Waarheid. De hardheid van de uitspraken wordt niet getoetst aan metafysische of wetenschappelijke grondslagen, maar aan overeenkomst, als resultaat van open en vrije beraadslaging. Door de brede vertegenwoordiging van belangengroeperingen in de besluitvorming worden belangen van zo veel mogelijk betrokkenen in kaart gebracht om zo de gevolgen van eventuele besluiten te kunnen overzien.

De liberale ironicus is diegene de contingentie van zijn eigen standpunten inziet, en van mening is dat wreedheid het ergste is wat hij kan voortbrengen. Volgens Rorty voldoet de meerderheid van de burgers niet aan dit profiel. In het domein dat waakt over de belangen van de leden van de samenleving, de politiek, is er echter wellicht wel sprake van een doorgedrongen ironische houding. Door de mate van

inspraak in de overlegcultuur wordt in principe iedere belangengroep in staat gesteld zijn overtuigingen te berde te brengen. Doordat, in de periode van verzuiling, er altijd sprake is geweest van minderheidsgroepen die aan de hand van coalitievorming en dus aan de hand van concessies in het bestuur voorzagen, is er de politieke stijl van overleg en consensus ontstaan, die men met 'het poldermodel' aanduidt. Vrijwel alle partijen vertonen dus de bereidheid om concessies te doen, om zo tot een onderling vergelijk te kunnen komen. Voordeel van deze manier van politiek bedrijven is dat het voorkomt dat kleinere belangengroepen hun bijdrage aan het politiek vocabularium niet kunnen leveren, en zo in de verdrukking kunnen komen (cf. de liberaal, wreedheid het ergste vindt wat men kan veroorzaken). De vernedering door anderen in andermans vocabularium te herschrijven, wordt hiermee tegengegaan.

Wanneer men dit confronteert met de franse benadering van de euthanasiekwestie, kan men Rorty's gedachten doortrekken en beweren dat de politieke cultuur deze vernedering in stand houdt. Mensen die voorstander zijn of graag euthanasie zouden ondergaan, worden niet in staat gesteld hun bijdrage te leveren aan het publieke vocabularium. Deze bijdrage zou het, door de wreedheid van de toestand voor anderen inzichtelijk te maken, mogelijk kunnen maken om hun wensen kenbaar te maken. Zo zou de wreedheid kunnen worden verminderd, en solidariteit worden vergroot. Dit toenemend begrip van de situatie zou een aanleiding kunnen zijn om een oplossing te zoeken voor deze, problematische situatie. Euthanasie wordt echter onbespreekbaar gehouden op basis van de metafysische redeneringen als 'aantasting van de heiligheid van het leven'. Het vermogen om zich in hun eigen vocabularium in te schrijven in het proces van politiek overleg wordt de voorstanders van euthanasie ontnomen. Als gevolg van een algemeen heersend vocabularium dreigen appellanten voor euthanasie dan in de verdrukking te geraken.

Door voorrang aan het aspect bruikbaarheid te verlenen, lijkt de keuze om politiek te benaderen vanuit de beheersingsvraag in overeenstemming met Rorty's pragmatische opvatting. Op basis van ideologisch gefundeerde overtuigingen valt het geschil niet te beslechten; wanneer mensen hun eigen vocabularium als onbetwistbaar beschouwen, is een politieke beslechting van het probleem in dit discours onmogelijk. Men is namelijk niet in staat de verschillende vocabularia te verenigen. Een nieuw vocabularium op politiek vlak zou dan uitkomst kunnen bieden. Filosofische grondslagen aan een maatschappij toekennen staat de ontwikkeling van nieuwe vocabularia in de weg. Rorty voorstaat dan ook een voortdurend streven naar een verbeterde zelfbeschrijving van de cultuur. Een maatschappelijke zelfbeschrijving termen van morele criteria en begronding als 'heiligheid van het leven' is inaccuraat en geeft geen gehoor aan bijvoorbeeld de euthanasie-ingrepen die in Frankrijk plaatsvinden. Zoals eerder is beschreven, heeft men politieke beslissingen die aan de basis van de samenleving op ethische controversen en ideologische verschillen stuiten, getechnocratiseerd door de ethische angel te verwijderen. De herschrijving van het euthanasieprobleem door een technocratische benadering is blijkbaar een meer aantrekkelijke presentatie ontstaan. Door euthanasie te benaderen als het beheersen van een reeds bestaand en onvermijdelijk fenomeen, is de ethische vraag omzeild en een beheersingsvraag ter sprake gekomen. Hierdoor werd voor de voorstanders van euthanasie een extra mogelijkheid geschapen om in de private sfeer hun zelfcreatie op eigen wijze te realiseren, zonder dat andere burgers in de liberale utopia hierdoor worden geschaad.

Conclusies

Het is gebleken dat vanuit Rorty's zienswijze zoals die uiteengezet is in *'Contingency, irony, and solidarity'* voldoende aanknopingspunten biedt om een politieke kwestie van betekenis te voorzien. De bovengenoemde verkenning geeft aan dat zowel de deliberatieve politiek als het euthanasiebeleid als politieke kwestie kunnen worden voorzien van een rortiaanse duiding. De geest van de liberale ironicus, die erkent dat hij tot zijn standpunten is gekomen vanuit de menselijke cultuur, is in het poldermodel wat betreft het politiek handelen en de institutionele vormgeving te herkennen. De deliberatieve politieke cultuur zoals die zich doorheen de verzuiling heeft ontwikkeld lijkt dan ook een stap naderbij Rorty's politieke utopia. Er is sprake van institutionalisering van het consensusmodel, en daarmee van het feit dat op basis van verschillende persoonlijke of groepsvocabularia geen geünificeerde politiek te bedrijven is. Dit geeft blijk aan erkenning van pluriformiteit, en stelt de resultaten van vrije en open confrontatie boven

eventuele metafysische gronden die men als waarheid aandraagt. Reeds eerder is gezegd, dat met de ironicus niet iemand bedoeld is zonder stellige standpunten. De ironicus kan ironisch zijn en tevens zijn standpunten overtuigd verdedigen. Maar hij erkent dat zijn standpunten tot stand zijn gekomen als uitvloeisel van de menselijke cultuur, en niet zijn gebaseerd op een autoriteit buiten de mensheid, waaraan hij zijn waarden en waarheden kan ontlelen.

Het blijkt dat de gedachten die Rorty in het hier behandelde werk uiteenzet dus kunnen worden aangewend om tot een politieke analyse te komen. De stellingname levert geen bijdrage aan de morele juistheid of onjuistheid van het verschijnsel euthanasie, maar erkent, op basis van zijn anti-fundationalisme¹³ verschillen van verschillende overtuigingen, en streeft naar het behoud ervan. Rorty kent de overtuigingen zelf dan ook niet de doorslaggevende rol toe, maar legt deze rol veel meer bij het systeem dat de generatie van deze verschillende overtuigingen mogelijk maakt. Door zijn opvatting dat alle overtuigingen historicistisch en nominalistisch benaderd dienen te worden, als een uitvloeisel van de menselijke cultuur, en zijn standpunt dat het denken noodzakelijkerwijs vanuit de eigen culturele positie vertrekt, is deze pluriformiteit te verklaren en kan vanuit deze redenering niet meer weggedacht worden. Rorty onderkent overigens dat zijn eigen opvattingen over deze problematiek ook contingent zijn, maar ziet dat niet als een belemmering. De oorzaak is waarschijnlijk gelegen in het feit dat Rorty, in tegenstelling tot meer metafysische denkers, niet streeft naar de opheffing van deze contingentie. Sommige denkwijzen voorzien in een bepaalde behoefte of nuttigheid. Wanneer ze niet onbruikbaar zijn geworden, moeten inruimen voor het zich aandienende, nieuwe vocabularium.

¹³ Foundationalisme: deze term is een vrije vertalen van het engelse foundationalism. Rorty's anti-fundationalisme bestaat eruit dat er buiten de menselijke cultuur geen instantie is dat als fundament of criterium kan dienen voor waarheid of moraliteit

NAWOORD EN VERDERE REFLECTIE

Het gedachtegoed van Rorty, en meer specifiek het hier besproken *'Contingency, irony, and solidarity'* levert een interessante beschouwing op de hedendaagse cultuur, en hoe wij die, op basis van de hier geformuleerde inzichten, het best van dienst zouden kunnen zijn. In de toepassing met betrekking tot de euthanasiecase heb ik geprobeerd een evaluatie van het euthanasiebeleid te schetsen vanuit Rorty's principes. Door de beperkte tijd die voor deze scriptie in het studieprogramma is ingeruimd (omgerekend ongeveer twee werkweken) was het niet mogelijk een grondige studie van zowel de euthanasiekwestie als de context van Rorty's gedachtegoed uit te diepen. De twee factoren die genoemd zijn ter verklaring van het nederlands euthanasiebeleid (consensuspolitiek en technocratisering) worden wel als sleutelfactoren aangeduid, maar zijn niet de enigen. Uiteraard zijn er naast de benadering van Rorty nog vele andere perspectieven mogelijk. In latere werken heeft Rorty zijn ideeën met betrekking tot het politieke verder gearticuleerd. In deze scriptie zijn echter alleen de inzichten meegenomen zoals die zijn vermeld in het behandelde boek. Het boek schetst in grote lijnen het kader om op een bruikbare wijze onze cultuur te denken. Het gevolg hiervan is dat, bij de toepassing van de inzichten op bijvoorbeeld de euthanasiecase men tot extrapolatie is genoodzaakt. Deze extrapolatie brengt het risico met zich mee dat Rorty's gedachtegoed in de vertaalslag naar het concrete verstoord zal worden verstoord. Een nadere uitwerking van het publieke bij Rorty zou de toepassing van zijn gedachtegoed zeker hebben vereenvoudigd.

Het concept van de liberale ironicus wekt de indruk enigszins paradoxaal te zijn; hoe kan men namelijk met stelligheid standpunten verdedigen, terwijl men zich bewust is van de contingentie ervan? Men kan zich afvragen of met dit besef van contingentie, een bewust, of cognitieve besef wordt bedoeld, of dat dit besef van contingentie opgevat dient te worden als een stijfpering van de algemene mores die in discussies wordt gehanteerd.

Het element van ironie zal naar aanleiding hiervan naar mijn mening niet opgevat moeten worden als een permanent aanwezig besef van contingentie, maar als een eigenschap die de stijl van het handelen met de ander typeert. Ironie, met in zich de bereidheid dingen anders te denken, en dus de latente opvatting dat er geloofwaardige alternatieven kunnen worden gepresenteerd (ook zal zien men zelf niet op welke manier), is eenvoudiger voor te stellen dan de ironie van iemand die elk van zijn uitspraken welbewust laat balanceren op een punt van twijfel.

In dit opzicht is het de vraag of Rorty's bewering dat de meeste mensen metafysici zijn, wel een accurate beschrijving is van de huidige situatie. In de euthanasiecase is gebleken dat men op politiek vlak vraagtekens kan zetten bij deze stelling. Uit ervaring blijkt vaak dat mensen die men spreekt, die er stellige opvattingen op na houden, wel degelijk de bereidheid vertonen om hun oor te luister te leggen voor alternatieve zienswijzen eerder, en lijkt dit ook af te hangen van de benaderingswijze en gesprekstonen dan van de aanwezigheid van een diep metafysische behoefte. Tot het aangaan van een dialoog zijn velen in staat. Dat de behoefte om in metafysische gedachtelijnen te denken (zoals het zoeken naar eenheid, of denken in termen van een onbetwistbare waarheid) latent in het denken aanwezig is lijkt erg aannemelijk; dat dit leidt tot onbediscussieerbare stellingnames lijkt echter maar bij een minderheid van de gevallen het punt. Wanneer men de achterliggende aannames bij een stelligheid blootlegt, komt het feitelijke punt van discussie bovendrijven, en neemt de rigiditeit af. Wanneer men zich bijvoorbeeld beroept op instanties als 'het gezond verstand' kan men dit gezond verstand ter discussie stellen, en zo het standpunt openbreken. De ironicus, die overtuigd is van zijn standpunten, maar weet en zich voortdurend bewust is dat ze contingent zijn, lijkt dus niet voor te komen; de ironicus echter, die zijn standpunten verdedigt, maar open staat om te praten en in discussie te treden, lijkt ruimschoots voorhanden.

Metafysici en ironici hebben volgens Rorty's opvatting beiden gemeen wat Rorty een eindvocabularium noemt. Dit eindvocabularium kan men niet verder funderen. Als dit voor beiden opgaat hebben zowel de

ironicus als de metafysicus dus ook een punt waarop deliberatie onmogelijk is geworden. In dit opzicht kan zowel de stelligheid van de metafysicus als die van de ironicus even grote gevolgen in zich herbergen. Hier belandt men bij een punt waar bij Rorty het liberale van belang wordt. Een metafysisch denker, die de opvatting huldigt dat God's wil ten uitvoer gebracht dient te worden, of dat een van de mens losstaande waarheid morele lessen leert, kan feitelijk net zozeer als de stellige ironicus van zijn standpunt overtuigd zijn, maar wanneer het anderen aangaat desalniettemin de bereidheid vertonen te delibereren, en zijn standpunt ter discussie te stellen

Mijns inziens is het paradoxale aan concept van de ironicus (dus iemand die zijn eigen beweringen als contingent beschouwt) veroorzaakt door het feit dat onduidelijk blijft of hij zich nu van de contingentie bewust is of niet. Wanneer men het ironische afmeet aan zijn gedragingen in plaats van aan het al dan niet expliciet maken van het bewustzijn van contingentie, lijkt deze figuur reeds wijd verbreid te zijn. Dit doet niet af aan de uitspraak dat het in het belang is van de liberale samenleving, om de burgers te ontdoen van een 'diep metafysische behoefte' wanneer het het publieke domein aangaat. Deze behoefte is een uitvloeisel van de Verlichting, dus het bezwaar dat hiermee de menselijke essentie in het gedrang brengt wordt ongegrond. Rorty zelf geeft een lichte voorkeur voor dominantie van het publieke boven het private¹⁴. De zelfcreatie is geheel aan de persoon, aan hem is de mogelijkheid om dingen in zijn eigen vocabularium tot uitdrukking te brengen; in het publieke moet men de rol van liberale ironicus vervullen. Zoals reeds vermeld probeert Rorty niet beiden samen te voegen; desalniettemin kan men zich afvragen of aan het publieke en private handelen niet een en dezelfde persoon ten grondslag liggen, en of zo het publieke en private handelen niet onlosmakelijk met elkaar verweven zijn. Kernpunt is echter dat de publieke deliberatie niet wordt ontwricht en de mogelijkheden tot zelfcreatie wordt gemaximaliseerd. Rorty's utopia is wat dit betreft wellicht minder ver verwijderd dan men in eerste instantie uit zijn werk concludeert. Metafysische neigingen zijn in het denken wel sterk en herkenbaar aanwezig, maar de geest van de liberale ironicus verschijnt doorheen de daadwerkelijke opstelling en handelwijze in de vorm van bereidheid tot deliberatie.

¹⁴ Rorty geeft het voorbeeld dat naar zijn mening is toegestaan de kinderen van een terrorist voor eigen zijn ogen te martelen, wanneer dit ertoe bijdraagt om de locatie van een verstopte kernbom te achterhalen (Festenstein, 2001); daarnaast schrijft hij in het hierboven besproken, oudere werk dat men een afweging aan de hand het optellen van leed, op basis van aantallen mensenlevens als geaccumuleerd verlies of geaccumuleerde wreedheid niet kan maken.

BRONVERMELDING

Bossche, van den, M. (2001), *Ironie en solidariteit: Een kennismaking met het werk van Richard Rorty*. Rotterdam: Lemniscaat.

Festenstein, M., Thompson, S. e.a. (2001), *Richard Rorty: Critical dialogues*. Cambridge (UK): Polity Press.

Rorty, R. (1989), *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.