

Richard Rorty¹

Richard McKay Rorty (1931-2007) stamt uit een links, intellectueel nest. Als twaalfjarige jongen werkte hij op het kantoor van de trotskistische Worker's Defense League. Overtuigd van de noodzaak strijd te leveren tegen sociale onrechtvaardigheid, bracht hij door zijn ouders volgeschreven vakbondsblaadjes rond in New York. Maar hij hield ook van de natuur: gefascineerd door wilde planten, zocht hij in de bergen en bossen van noordwest New Jersey naar orchideeën. Toen hij eind jaren veertig filosofie ging studeren, zocht hij een intellectueel kader waarin hij op een of andere manier zijn waardering voor Trotski met zijn belangstelling voor wilde orchideeën kon combineren. Dit werd een speurtocht naar een theorie die het streven naar rechtvaardigheid weet te verbinden met het streven naar objectieve kennis van de werkelijkheid. Als student aan de universiteit van Chicago was hij er, overeenkomstig de beginselen van de klassieke Griekse filosofie, nog van overtuigd dat er een verband bestond tussen inzicht en voortreffelijkheid. Zijn belangstelling voor de geschiedenis van de filosofie mondde uit in proefschrift over de receptie van Aristoteles in de middeleeuwse wijsbegeerte. Tegelijkertijd ontstonden bij hem twijfels over de mogelijkheid van absolute kennis. Ieder filosofisch standpunt kwam hem historisch bepaald voor en iedere rechtvaardiging van een standpunt leek uiteindelijk circulair. Na het vervullen van zijn dienstplicht kreeg Rorty een baan aan het Wellesley College, dicht bij New York. Onder druk van zijn nieuwe collega's las hij het werk van Wittgenstein en de toen modieuze Oxford-filosofen Austin, Ryle en Strawson. In 1961 stapte Rorty over naar het bolwerk van de analytische filosofie in Amerika, Princeton University. Hij publiceerde een aantal artikelen op het gebied van de filosofie van de geest, die hem de reputatie opleverden van een nuchter en scherpzinnig analytisch filosoof. Definitief vestigde hij zijn naam met de bloemlezing *The linguistic turn* (1967), waarin hij een overzicht geeft van de ontwikkelingen binnen de analytische filosofie.

Rorty was in die tijd ook politiek actief. Hij steunde de strijd voor burgerrechten van de zwarte Amerikaanse bevolking. Als deelnemer aan de mars naar Washington hoort hij Martin Luther King zijn beroemde rede *I have a dream* uitspreken. Verder toonde hij zich een uitgesproken tegenstander van de oorlog in Vietnam.

¹ Uit: Maarten Doorman/Heleen Pott(red.): *Filosofen van deze tijd*. (Bert Bakker/Amsterdam, 2014), blz. 337-353 – geschreven (in 1999) samen met Mariëtte Bakker.

Begin jaren zeventig leerde hij het werk van de continentale filosofen Martin Heidegger en Jacques Derrida kennen en herlas hij de Amerikaanse pragmatist John Dewey. Zij vergrootten zijn twijfels over de mogelijkheid van objectieve kennis. Zijn scepsis resulteerde in een grootscheepse aanval op de notie van filosofie als epistemologisch project. *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) levert kritiek op de zoektocht van zijn analytische vakgenoten naar de filosofische grondslagen voor objectieve kennis. Rorty's magnum opus maakt hem in brede kring beroemd en berucht.

In *Philosophy and the Mirror of Nature* wordt het einde van filosofie als weg naar de waarheid ingeluid. Filosofie levert geen inzicht in de werkelijkheid op, noch objectieve kennis. De gevolgen van de in dit boek verwoorde pragmatische positie voor zijn politieke idealen bleven nog ongewis. Kan het streven naar solidariteit nog wel filosofisch verantwoord worden? Rorty leek meer dan ooit van zijn oorspronkelijk verlangen verwijderd om filosofie en politiek met elkaar te verbinden. In 1982 verruilt Rorty Princeton University voor de University of Virginia, waar hij in alle rust werkt aan *Contingency, Irony and Solidarity* (1989). In dit boek wijst hij ook de poging van zijn continentale vakgenoten af om filosofische grondslagen voor het streven naar rechtvaardigheid te vinden. Hij geeft nu definitief de droom op die hij als vijftienjarige jongen had. Vijfenvertig jaar later blijkt zijn wens om werkelijkheid en rechtvaardigheid in een theorie te verenigen, niet te vervullen. Het ironische besef van de contingentie van taal, persoonlijkheid en gemeenschap kan niet fungeren als filosofisch fundament voor het streven naar solidariteit.

In de jaren negentig reist hij als veelgevraagd gasthoogleraar en spreker de wereld rond. Hoewel in drie delen zijn *Philosophical Papers* verschijnen, spreekt en schrijft hij liever over politieke kwesties, mensenrechten en onrechtvaardigheid. Hij benadrukt het politiek belang van ontroerende verhalen als *Beloved* van de Amerikaanse schrijfster en Nobelprijswinnares Toni Morrison. In 1998 verschijnt *Achieving Our Country*, een oproep aan links Amerika om de nog altijd bestaande klassentegenstellingen weer op de politieke agenda te plaatsen.

Geest, kennis en filosofie

Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* behoort tot de belangrijkste filosofische publicaties van na de Tweede Wereldoorlog. Hij verwoordt hierin zijn diagnose van - en zijn kritiek op - filosofie als epistemologie.

Het doel van het boek is, zo schrijft hij, het vertrouwen van de lezer op drie punten te ondermijnen: ten aanzien van 'de geest' als een 'filosofisch' onderwerp; ten aanzien van 'kennis' als iets waarvoor we een 'theorie' en grondslagen nodig zouden hebben; en ten aanzien van 'filosofie' zoals deze sinds Kant wordt opgevat. Door conceptuele analyse te koppelen aan een genealogische beschrijving van de filosofie tracht hij de lezers, en vooral zijn vakgenoten, ervan te overtuigen dat de regels van het filosofisch taalspel historisch bepaald zijn. Rorty stelt vast dat de moderne filosofie zich heeft laten leiden en verleiden door de metafoor van de geest als een spiegel waarin de werkelijkheid gespiegeld wordt.

In eerdere artikelen had Rorty tegen het cartesische lichaam-geest dualisme een eliminatief materialistisch standpunt ingebracht. Een mentale toestand zou niets anders zijn dan een verzameling fysische hersenprocessen. In *Philosophy and the Mirror of Nature* betoogt hij echter dat het materialisme iets gemeen heeft met het dualisme. Beide kampen menen dat zij zich baseren op een onbetwifelbaar verslag van een toestand van onszelf. Zowel introspectie als neurofysiologisch onderzoek leveren zekere kennis op. Filosofen in de twintigste eeuw blijven zo gevangen zitten in het traditioneel filosofische idee en ideaal van onbetwifelbare zekere kennis. Ze zijn nog altijd in de ban van de optische of oculaire metafoor van kennis als 'inzien', van kennisverwerving als 'toeschouwen'.

Bij Plato komen we al de opvatting tegen van kennis als contemplatie, als het schouwen van de waarheid door de rede, het 'oog van de ziel'. Descartes maakt uitdrukkelijk gebruik van deze beeldspraak. Maar hij doet ook iets nieuws: Descartes vindt de menselijke geest uit. Hij introduceert het mentale als een innerlijke ruimte waar het ik een speciale, bevoorrechte, toegang (*privileged access*) toe heeft. In het bewustzijn als een 'theater van de voorstelling', als 'schouwtoneel', passeren voor het innerlijke oog 'optredens' of voorstellingen van de werkelijkheid - zowel pijngevoelens als helder en welonderscheiden ideeën. *De geest is als een spiegel* waarin de werkelijkheid vervormd of correct gespiegeld wordt.

Om vast te kunnen stellen welke voorstellingen helder en welonderscheiden, dat wil zeggen onbetwifelbaar zijn, moet de spiegel geïnspecteerd, gerepareerd en opgepoetst worden. Descartes' uitvinding van het bewustzijn heeft aldus tot gevolg gehad dat kennis als spiegeling van de werkelijkheid is opgevat. De scheiding die hij aanbrengt tussen het denkende ik en de wereld scheidt tegelijkertijd een probleem. Hoe kunnen wij weten dat onze voorstellingen binnen het bewustzijn een

nauwkeurige weergave zijn van de werkelijkheid buiten het bewustzijn? Deze problematiek zal de filosofie vanaf Descartes tot in de twintigste eeuw kenmerken.

De cartesiaanse uitvinding van de geest maakte filosofie tot epistemologie. Van een liefde voor wijsheid veranderde ze in een zoektocht naar zekerheid. Het onderzoek naar de aard, de oorsprong, de grenzen en vooral de grondslagen van ware kennis werd sindsdien de taak van de filosofie.

Descartes' tijdgenoot, de Engelsman John Locke, trachtte kennis te rechtvaardigen door het proces van kennisverwerving op empirische wijze te verklaren. Locke vat de geest op als een onbeschreven blad waar indrukken (*impressions*) worden ingeschreven door objecten. Deze indrukken vormen de basis voor de afbeeldingen of voorstellingen (*representations*) van de objecten, en het uitgangspunt voor ware kennis. Rorty omschrijft deze zienswijze als de 'vergissing van de kennistheorie'. De empirische benadering verwacht de analyse van causale voorwaarden voor kennisverwerving met de filosofische rechtvaardiging van kennisuitspraken.

Sinds Kant wordt de geschiedenis van de moderne filosofie gepresenteerd als de strijd tussen het cartesiaanse rationalisme, dat voorstellingen tot helder en welonderscheiden ideeën tracht te verheffen, en het empirisme dat ideeën tracht te reduceren tot empirische indrukken. Kant weet de rationalistische geest en de empirische ervaring in zijn eigen theorie samen te smeden. Een cognitieve ervaring bestaat volgens hem uit beide elementen: uit de onmiddellijke gegevens van de zintuigen en uit de vorm die deze gegevens wordt opgelegd door de geest, het verstand. Kennis is altijd een synthese van verstandsbegrippen en aanschouwingen:

'aanschouwingen zonder begrippen zijn blind'. Ook Kant heeft het dus over innerlijke representaties en niet over uitspraken en zinnen. Volgens Rorty zet Kant niet de noodzakelijke stap, namelijk dat hij kennis opvat als de verhouding tussen een persoon en een propositie. De kantiaanse filosoof meent nog vanuit zijn leunstoel in staat te zijn de wetten van de werking van de rede en het verstand te ontdekken. Zo kan hij als een rechter de waarheidsaanspraak van wetenschappelijke kennis (en moraal) beoordelen.

Het onderscheid dat Kant maakt tussen aanschouwingen en verstandsbegrippen lijkt verdacht veel op het platoonse onderscheid tussen zintuiglijke gewaarwordingen en begrippen, aldus Rorty. De eerste zouden slechts contingente waarheden opleveren, de laatste

zouden de bron voor de kennis van noodzakelijke waarheden zijn. Kentheoretici willen overheerst worden door noodzakelijke waarheden. Filosofie, opgevat als epistemologie of kenleer, kan omschreven worden als de speurtocht naar geprivilegieerde representaties - representaties die onontkoombaar en zeker zijn door onze speciale toegang tot de menselijke geest.

De *linguïstische wending* van de filosofie in de twintigste eeuw heeft ertoe geleid dat het uitspraken zijn, in plaats van representaties in het bewustzijn, die het uitgangspunt voor filosofische analyse worden. Ook binnen de analytische filosofie blijft er echter nog in grote mate sprake van een speurtocht naar de grondslagen van kennis, nu in de vorm van geprivilegieerde uitspraken.

Binnen de Amerikaanse School in de analytische filosofie is er echter ook kritiek gekomen op het onderscheid tussen 'wat gegeven is' en 'wat door de geest is toegevoegd' en op het onderscheid tussen contingentie en noodzakelijkheid. Wilfrid Sellars ontmaskerde de 'mythe van het gegevene' en stelde vast dat er geen enkel gegeven is waartoe wij onmiddellijk toegang hebben. Verder leverde Quine kritiek op het onderscheid tussen empirisch en conceptueel en op dat tussen synthetisch en analytisch, wat leidde tot de opvatting dat er geen scheiding is tussen de taal en de wereld waarop die taal betrekking heeft. De standpunten van Quine en Sellars luiden volgens Rorty het einde van het epistemologisch project in. Filosofie is niet langer de speurtocht naar geprivilegieerde voorstellingen of uitspraken die kunnen dienen als grondslagen van kennis. De metafoor van de geest of de taal als een *spiegel van de werkelijkheid* is niet langer nodig of bruikbaar. Kennis moet worden opgevat als *een relatie tussen uitspraken (proposities)*. Rechtvaardiging van kennis is een kwestie van conversatie en sociale praktijken. Rechtvaardiging is altijd circulair, *coherentie* is het enige criterium om de verhouding van uitspraken onderling te beoordelen. De afwijzing van het klassieke idee van waarheid als correspondentie tussen de dingen en de geest (of de taal), en van kennis als een correcte representatie van de werkelijkheid wordt door Rorty epistemologisch behaviorisme of *pragmatisme* genoemd.

De epistemologisch georiënteerde filosofie bestond uit een poging om een permanent, neutraal kader te vinden, om op het gebied van kennis, moraal of politiek uitspraken objectief te beoordelen. Er zou een gemeenschappelijke systeem van regels bestaan dat rationele overeenstemming mogelijk maakt. Rorty bestrijdt deze gedachte en introduceert de *hermeneutiek* als een alternatieve opvatting van filosofie.

Hermeneutiek is geen opvolger van epistemologie, geen andere methode om de waarheid van zinnen vast te stellen of een andere manier van kennen ('begrijpen' in plaats van voorspellend verklaren). Het verschil kan beter beschreven worden als een verschil tussen twee filosofische rollen. De *epistemoloog* of systematisch filosoof is de platoonse filosoof-koning en de kantiaanse scheidsrechter. De *hermeneuticus* of vormende (*edifying*) filosoof is de geïnformeerde dilettant, een pragmatische, socratische intermediair tussen verschillende vertogen. Voor de vormende filosoof staat het denken niet meer in dienst van de waarheid. Het gaat hem om ontwikkeling en zelfontplooiing (*Bildung, edification*). Filosofen als Dewey, Wittgenstein en Heidegger leveren geen bijdrage aan een onderzoek, maar aan een gesprek. Ze zijn niet uit op het einde van de wijsbegeerte, zij wensen slechts te voorkomen dat die op het zekere pad van de wetenschap komt. Het doel van wijsbegeerte is '*het gesprek op gang te houden*' door steeds nieuwe concepten en beschrijvingen aan te reiken. Filosofen zijn geen ontdekkers, maar scheppers van werelden.

Toch is *Philosophy and the Mirror of Nature* gelezen als het overlijdensbericht van de filosofie. Lezers met een continentaal-filosofisch achtergrond waren verontwaardigd over Rorty's kritiek op het bewustzijnsfilosofische uitgangspunt. Zij hadden grote moeite met zijn, in hun ogen absurde en schromelijk tekortschietende, interpretatie van filosofie als hermeneutiek. Rorty's kritiek op het epistemologische streven naar objectiviteit werd vanuit analytische hoek afgewezen. Men beschouwde zijn pragmatische opvattingen van waarheid en de verhouding van taal en werkelijkheid als een vorm van relativisme of irrationalisme.

In de vele filosofische essays, die Rorty naast de politiek-filosofische en politieke artikelen sindsdien heeft gepubliceerd, verdedigt hij keer op keer zijn afwijkende standpunt op het gebied van de filosofie van de geest, de taalfilosofie en de wetenschapsfilosofie. Na 1979 gaat hij zich echter vooral bezig houden met de vraag welke implicaties de afwijzing van het streven naar objectiviteit heeft voor het streven naar solidariteit. Er voltrekt zich in zijn werk een cultuur- en politiek-filosofische wending, waardoor de verhouding van filosofie en politiek zijn volle aandacht krijgt.

Filosofie en politiek?

Filosofie als 'vormende' activiteit hoort ervoor te zorgen dat het gesprek van de mensheid wordt voorgezet, luidt het aan het einde van

Philosophy and the Mirror of Nature. Deze opdracht voor de filosoof leidt Rorty zelf allereerst tot de volgende vraag: op welke wijze kan die 'vormende' filosoof een bijdrage leveren aan *solidariteit*?

Van de drie volgens Rorty belangrijkste filosofen van deze eeuw, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein en John Dewey, is de laatste voor Rorty een voorbeeld van een filosoof die er in slaagt om het contingente en tijdelijke karakter van zijn filosofische uitgangspunten te aanvaarden en te combineren met een sterk sociaal-democratisch engagement. Dewey verbindt filosofie met politiek op een wijze die Rorty erg aanspreekt. Het streven naar een rechtvaardige samenleving kan, naar Rorty's mening, niet langer worden gefundeerd op objectieve kennis van de menselijke natuur of van de maatschappij. Solidariteit lijkt eerder afhankelijk te zijn van een gevoel van saamhorigheid met anderen en van verantwoordelijkheid voor onze gemeenschap. Deze gevoelens zijn vooral het effect van socialisatieprocessen, van morele opvoeding en onderwijs.

Andere helden van Rorty, zoals Friedrich Nietzsche en Martin Heidegger, maar ook zijn tijdgenoot Michel Foucault, slagen er niet in om filosofie en politiek op een dergelijke bruikbare wijze te combineren. Foucault wordt vooral verweten dat hij geen hoop op vooruitgang biedt. Zijn analyse van de verwevenheid van macht en weten maakt het niet langer mogelijk om maatschappelijke instellingen en praktijken te verdedigen, die een uitdrukking zijn van het streven naar een rechtvaardige samenleving.

Deze problematiek staat centraal in de politiek-filosofische controverse van de jaren tachtig, het modernisme-postmodernisme debat. Deze strijd scheidt de continentale filosofie in twee kampen: het Duitse kamp met als belangrijkste woordvoerder Jürgen Habermas en het Franse kamp met de 'postmoderne' denkers Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault en Jacques Derrida. Het wordt Rorty duidelijk dat niet elke vormende filosoof politiek gezien een bondgenoot is en niet elke politieke bondgenoot filosofisch gezien een medestander is. De maatschappijcriticus Habermas is overtuigd van het nut en de noodzaak van de verbinding van filosofie en politiek. Zijn theorie van het communicatieve handelen kan worden beschouwd als een poging om filosofische fundamenteën te leggen voor een democratische samenleving. Habermas levert een analyse van de voorwaarden voor de mogelijkheid van machtsvrij communicatief handelen en gaat daarbij uit van een in de taal zelf gelegen oriëntatie op gedeeld begrip. Hij beklemtoont een universeel verband tussen rationaliteit en moraliteit.

De Franse differentiedenkers daarentegen wijzen deze filosofische opvattingen af als een voorbeeld van logocentrisch denken en een voortzetting van het Verlichtingsdenken, met als uitgangspunt het rationale en autonome subject. Habermas beschouwt deze kritiek op zijn modern filosofische standpunt als een gevaar voor progressieve politiek en beticht zijn filosofische tegenstanders van conservatisme, cynisme en *laissez faire*-relativisme. Rorty stelt vast dat hij de kritiek van de Franse denkers op Habermas deelt. Hoewel hij Habermas' politieke ideaal onderschrijft, wijst Rorty de zoektocht naar filosofische fundamenteën voor de democratie af. Hij is ook niet overtuigd van het belang van Habermas' opvatting van communicatieve rationaliteit voor publieke doeleinden. Filosofisch gezien behoort hij dus tot het Franse kamp (zodat hij al snel zelf ook een postmodern filosoof wordt genoemd), maar hij is beducht voor de politieke toepasbaarheid van hun standpunt. Rorty's politiek-filosofische voorstel luidt: laten wij een onderscheid maken tussen private en publieke doeleinden van filosofie en niet langer trachten deze in een theorie te verbinden.

Rorty werkt zijn voorstel uit in *Contingency, Irony and Solidarity*, dat in 1989 verschijnt. Hij constateert dat Habermas weliswaar een sociaal-democraat is, maar ook een metafysisch denker. Foucault op zijn beurt is wel een ironisch filosoof, maar helaas ook een anarchist. De held in Rorty's verhaal is de ironische sociaal-democraat, die de kritiek van het pragmatisme of het deconstructiedenken op metafysische opvattingen van waarheid en rationaliteit verbindt met een vooruitstrevend politiek handelen. Ironie wordt door Rorty niet als een retorische stijfiguur begrepen, maar als het actuele besef dat onze opvattingen het produkt van tijd en toeval zijn. De ironicus aanvaardt dat zelfs de woorden waarmee we ons handelen, onze overtuigingen en onze manier van leven in laatste instantie rechtvaardigen, uiteindelijk contingent zijn. De keuze voor een bepaald 'eindvocabulaire' - woorden als 'waar', 'God', 'Nederland' of 'vriendschap' die onze laatste toevlucht vormen - kan niet worden beargumenteerd. Een ironicus heeft radicale en voortdurende twijfels over haar (of zijn) eigen eindvocabulaire en realiseert zich dat deze twijfel niet kan worden opgelost of onderschreven door een redenering in het eigen vocabulaire. Haar voor- of afkeur kan ook niet worden gerechtvaardigd doordat zij dichter bij de werkelijkheid staat. In filosofische termen is de ironicus een *nominalist* en een *historist* - zij weet dat ze niet buiten haar eigen taal en tijd kan treden. Een ironicus weet met andere woorden de verleiding te weerstaan om één van de vele talen waarin we de wereld, onszelf of onze gemeenschap beschrijven, te bevoorrechten boven de andere. Zij accepteert, zoals de

pragmatist, de contingentie van taal, van het zelf en van een gemeenschap.

De aanvaarding van de contingentie van de taal betekent dat we volledig breken met de notie van taal als een medium, als een voertuig om onszelf uit te drukken of om de werkelijkheid af te beelden. Met Donald Davidson moeten we afscheid nemen van het idee dat taal de taak heeft om betekenissen uit te drukken of feiten weer te geven. Als we dit erkennen, moeten wij ook het idee opgeven dat de werkelijkheid en het 'zelf' een intrinsieke natuur zouden hebben die erop wacht om gekend – of geuit – te worden. De wereld spreekt niet. Alleen wij doen dat. Het accepteren van de contingentie van het 'zelf' houdt in dat we dat 'zelf' terug brengen naar de coïncidenties van onze opvoeding. Deze herbeschrijving van het zelf maakt het mogelijk om onszelf te zien als een centrumloos netwerk van contingente overtuigingen en idiosyncratische behoeften. We hebben geen centraal sturend vermogen, zoals de rede of de wil, dat de bron is van onze morele verplichtingen. Ons geweten is 'gewoon' het product van culturele vorming en socialisatie.

Als je met Rorty je taal, je bewustzijn, je moraal, en je hoogste verwachtingen als contingente produkten beschouwt, moet je ook de samenleving opvatten als een contingent project. Wie alle vocabulaires beschouwt als menselijke creaties, zelfs die vocabulaires die de woorden bevatten die we het meest ernstig nemen, die het meest essentieel zijn voor onze beschrijving van onszelf, moet de gedachte van filosofische grondslagen voor een samenleving laten vallen. Dit is niet erg, zegt Rorty. Eigenlijk hebben we geen filosofische grondslagen nodig om onze voorkeur voor een bepaalde gemeenschap te beargumenteren. De keuze voor de westerse democratische maatschappij is als de keuze voor een vriend, niet noodzakelijk, maar ook niet willekeurig. Het is op dit moment in de geschiedenis gewoon het beste alternatief.

De ironische houding houdt dus een fundamentele relativering in van de eigen positie, van de waarheden en waarden die iemand aanhangt. Ironie is het individuele streven naar zelfontplooiing door steeds op zoek te gaan naar nieuwe woorden en nieuwe vocabulaires waarin we onszelf kunnen herbeschrijven. De filosoof die zichzelf ironicus noemt zal ons geen nieuwe theorieën over het wezen van de mens, de werkelijkheid of de ideale maatschappij aanbieden. Hij of zij lijkt op een 'edifying' filosoof. Ze zijn goed in het aanleveren van vernieuwende verhalen, en schokkende herbeschrijvingen (*redescriptions*), in het openen van ongekende perspectieven. Ironisch filosofen hoeven niet te worden afgerekend op hun bijdrage aan de samenleving. Nietzsche, Heidegger

en Foucault zijn weliswaar onbruikbaar voor politieke doeleinden, maar daar verbindt Rorty niet, zoals Habermas, de conclusie aan dat hun filosofische positie 'fout' zou zijn. Wat politiek irrelevant is, is niet automatisch slecht en kan heel goed bruikbaar zijn voor privé-doeleinden.

Rorty stelt voor om private en publieke toepassingen van een filosofisch vocabulaire te scheiden. De tegenstelling tussen privé en publiek is Rorty's antwoord op zijn oorspronkelijke vraag of ironisch denken een bijdrage kan leveren aan het streven naar solidariteit. Het antwoord luidt onomwonden: Nee! Laten we als filosoof een ironicus zijn en op politiek terrein proberen het lijden te verminderen. Laten we niet langer zoeken naar een theorie die privé-ironie en publieke hoop verbindt. Het privé-streven naar zelfontplooiing en het publieke streven naar sociale rechtvaardigheid zijn allebei even geldig en belangrijk, maar onverenigbaar in één filosofie. Het belang van filosofie voor de politiek moet niet worden overdreven: voor het streven naar solidariteit hebben we nóch metafysische grondslagen nóch een ironische legitimering nodig. De gemeenschap wordt niet bij elkaar gehouden door een filosofisch bindmiddel. Het cement van een samenleving bestaat uit de vocabulaires en verwachtingen die mensen met elkaar delen. Die behelzen heel concrete politieke scenario's, waar mensen in kunnen geloven.

Daar voegt Rorty aan toe dat private en publieke doelen wel degelijk in één leven verbonden kunnen worden. De sociaal-democratische ironicus - een product van de 'beste kanten' van Foucault en Habermas - wordt door Rorty als de ideale burger gezien. Hij doelt daarmee op iemand voor wie *wreedheid* het ergste is wat mensen elkaar aandoen, maar die tegelijk de contingentie van haar meest centrale overtuigingen onder ogen ziet. Zo iemand koestert een theoretisch niet te funderen hoop dat het lijden zal verminderen. Noch de morele wetten van de traditionele filosofie, noch de speelse denkbeelden van de ironische filosofie leveren een bijdrage aan het streven naar solidariteit.

Naast filosofische teksten worden echter ook romans en krantenartikelen geschreven en gelezen. Rorty benadrukt van nu af aan het belang van zulk soort teksten, van meeslepende, ontroerende verhalen, voor het kweken van saamhorigheidsgevoel. Boeken als Harriët Beecher Stowe's *De hut van oom Tom* en reportages over de Afrikaanse hongerkampen maken ons gevoelig voor wreedheid. Voor het vergroten van ons ethische blikveld zijn literaire verhalen geschikter dan filosofische beschouwingen over moraal. Een morele opvoeding heeft vooral baat bij romans die onze gevoeligheid voor het leed van de ander vergroten en

de ander beschrijven als 'één van ons'. Interessanter dan de vraag naar de rol van filosofie voor politiek is dan ook de vraag hoe we onze kinderen kunnen opvoeden tot gevoelige wezens met oog en oor voor het leed van de ander, aldus Rorty.

Politiek!

Rorty's filosofische positie kan worden omschreven als een pragmatische variant op het deconstructie-denken van Derrida. Toch heeft hij ook kritiek op zijn postmoderne bondgenoten. Hij deelt het wantrouwen ten opzichte van het technocratische en universalisme van de Verlichting. Deze kritiek wordt volgens Rorty echter ten onrechte uitgebreid naar het liberaal- en sociaal-democratische denken en de politieke instellingen en praktijken die daar het resultaat van zijn. Hij betreurt de drang van de 'postmoderne' filosofie om intellectuele en sociaal-politieke ambities met elkaar in verband te brengen, met alle pessimistische implicaties van dien voor de politiek, zoals we die ook bij Adorno en Horkheimerts analyse van de Verlichting aantreffen.

Het pragmatisme meent dat het politieke project en de idealen van de Verlichting kunnen en moeten worden voortgezet. Het verlangen naar een wereld zonder wreedheid, het streven naar maximale vrijheid en minimale vernedering, is nog even zinvol en wenselijk als in 1789. De enige weg om dat doel te bereiken is die van geleidelijke hervormingen van de wetgeving en de maatschappelijke instellingen – niet die van de revolutie.

De laatste jaren maakt Rorty zich vooral zorgen over de kentering die zich op de Amerikaanse universiteiten heeft voltrokken. Geïnspireerd door het Franse postmodernisme is de academie het bolwerk geworden van 'politics of differences'. Die benadrukt de machtsconstellaties die zich hebben genesteld in het lichaam, in seksualiteit en het onbewuste. Studenten wordt geleerd de blanke burgerlijke ideologie en het 'fallogocentrisme' te deconstrueren. Daardoor worden ze opgepadeld met de illusie dat politiek gaat over met de illusie dat politiek gaat over verschillen in sekse, ras en etniciteit, zonder dat hun wordt geleerd na te denken over praktische voorstellen voor hervormingen en verbetering. Men wil een bepaalde manier van denken veranderen maar lijkt blind en doof te zijn voor de concreet bestaande uitbuiting van het arme deel van de bevolking in de Verenigde Staten door het rijke deel.

Volgens Rorty wordt afscheid genomen van echte politiek, die hij omschrijft als de strijd voor de opheffing van machtsverschillen tussen arm en rijk. De academische 'politics of difference' pretendeert de

politiek zelf te herdefiniëren. Maar Derrida lezen is niet genoeg om de wereld te veranderen. Rorty ontkent niet dat de inspanningen van academische politiek een andere omgang van mannen met vrouwen, blanken met zwarten en heteroseksuelen met homoseksuelen heeft opgeleverd. Er is zeker sprake van het terugdringen van sociaal geaccepteerd sadisme, maar ondertussen is de economische ongelijkheid en onzekerheid alleen maar toegenomen. Het risico bestaat dat de Verenigde Staten van Amerika - ook als gevolg van de globalisering van de arbeidsmarkt - een samenleving wordt van (erfelijke) kasten en klassen. Het is de hoogste tijd voor academisch en cultureel links om een andere koers in te slaan. Links Amerika moet zich verenigen en cultureel Amerika moet leren weer trots te zijn op het eigen land.

Dit is de boodschap van *Achieving Our Country*, waarin hij de ontwikkelingen schetst van de linkse beweging in het Amerika van de twintigste eeuw. Het is grotendeels een beschrijving van zijn eigen geschiedenis en die van de generatie voor hem - van zijn vader en diens vriend Dewey. Dat geeft het werk een persoonlijke en nostalgische toon. Er klinkt bovendien een oprechte bezorgdheid in door. Voor het hervormingsgezind 'links' van zijn vaders generatie was een bepaald beeld van het eigen land vanzelfsprekend. De Verenigde Staten vormden een menselijk en historisch project dat de hoop op een kasten- en klassenloze maatschappij uitdrukte.

In 1964 ontstond een 'nieuw-linkse' beweging die de Vietnamoorlog veroordeelde en een breuk veroorzaakte met 'oud-links', de hervormingsgezinde linkse beweging van de Democratic Party, de vakbonden en de hoogleraren. Nieuw-links bekritiseerde het economisch deterministische uitgangspunt van hervormingsgezind links. Oud-links beschouwde de mishandeling van de zwakken door de sterken in het algemeen, en rassendiscriminatie in het bijzonder, als voornamelijk een bijproduct van economische onrechtvaardigheid. Wanneer een eind zou zijn gemaakt aan deze geïnstitutionaliseerde hebzucht, zou langzamerhand het sociaal geaccepteerde sadisme verdwijnen.

De hervormingsgezinde linkse politiek had - tot 1964 - echter weinig opgeleverd voor vrouwen, Afro-Amerikanen en homoseksuelen. In de jaren zestig erkende links Amerika dat het sadisme in de samenleving diepere wortels heeft dan economische ongelijkheid en onzekerheid. Nieuw-links richtte zich dan ook eerder tegen dit sociaal sadisme dan tegen hebzucht. De erfgenamen van deze strijd zijn academisch en cultureel vooruitstrevend. Zij hebben zich afgekeerd van Amerika en zijn toeschouwers geworden die honend en spottend aan de zijlijn staan, zegt Rorty. Als het huidige 'culturele links' werkelijk iets wil veranderen,

zal het een ander pad moeten inslaan. Op politiek gebied is een moratorium op theorie noodzakelijk. Om de levensomstandigheden van de meerderheid van de bevolking in het land te verbeteren moet 'cultureel-links' aansluiting zoeken bij wat er is overgebleven van hervormingsgezind links en van de vakbonden. Het zal zijn pessimistische anti-Amerikaanse houding moeten laten vallen en voor zichzelf, en voor zijn bondgenoten in de vakbonden, inspirerende beelden van Amerika moeten construeren. Beelden die het weer mogelijk maken om trots te zijn op Amerika. Links Amerika dient zich weer in te zetten voor stuksgewijze tot stand gebrachte hervormingen binnen het kader van een markteconomie en een representatief regeringsstelsel. Rorty levert voor deze oproep geen enkele filosofische rechtvaardiging. Omdat wij ons alleen maar op onze eigen praktijken, de eigen geschiedenis en de eigen toekomst kunnen beroepen, moeten we daar zuinig mee omgaan. De wereld is ons eigen maaksel, laten we daar dan ook naar handelen. Wij zijn - ook zonder filosofische grondslagen - verantwoordelijk voor ons eigen leven, en ook voor de mensen om ons heen en de mensen op een andere tijd en plaats.

Zo was Rorty weer terug bij 'af'. Hij verspreidde geen vakbondsblaadjes meer in korte broek, maar wel schreef hij artikelen waarin hij zijn landgenoten opriep aansluiting te zoeken bij gewone alledaagse politiek. Nog altijd raakte Rorty betoverd door de verschillende soorten in de natuur, hij bleef een vogelaar en had een tuin vol bloemen. Met de middelen die hem ter beschikking stonden, zijn vlotte pen en zijn reputatie als denker, trachtte hij tot aan het eind van zijn leven een bijdrage te leveren aan het streven naar een wereld met armoede en honger. Aldus heeft Rorty's 'stem in het gesprek van de mensheid' hem tot een spraakmakende filosoof gemaakt, die het gelukt om ons te laten nadenken over onze eigen filosofische en politieke plaatsbepaling.