

# RORTY'S ROMANTIC AGONY

## TAAL EN NATIONALE IDENTITEIT IN HET AMERIKAANSE PRAGMATISME

door Michiel LEEZENBERG (Amsterdam)

Ik zal het dus hebben over een letter. Over de eerste letter, als we het alfabet mogen geloven. Ik zal dus over de letter *a* spreken waarvan de aan- of afwezigheid een wereld van verschil maakt. Neem bijvoorbeeld Donald Davidsons roemruchte uitspraak “There is no such thing as a language” (*TLH* 107).<sup>1</sup> Die uitspraak besluit het artikel ‘A Nice Derangement of Epitaphs’, waarin Davidson verkondigt dat het bestaan van malapropismen ofwel onopzettelijke versprekingen bewijst dat succesvolle communicatie niet hoeft te berusten op een gemeenschappelijke

Michiel LEEZENBERG (1964) is universitair hoofddocent bij de afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam. Recentelijk publiceerde hij onder meer *De vloek van Oedipus. Taal, democratie en geweld in de Griekse tragedie* en de samen met Hans van Rappard geredigeerde bundel *Wereldfilosofie. Wijsgerig denken in verschillende culturen*.

Dit artikel berust op onderzoek dat werd verricht in het kader van het NWO-project ‘Bildung and Enlightenment as Discipline’; het is geschreven tijdens een verblijf op het Netherlands Institute for Advanced Studies (NIAS) in Wassenaar. Aan beide instanties ben ik grote dank verschuldigd voor hun financiële en facilitaire ondersteuning.

<sup>1</sup> Belangrijkste gebruikte afkortingen: *ITT*: D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford UP, 1984. *SIO*: D. DAVIDSON, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford UP, 2001. *TLH*: D. DAVIDSON, *Truth, Language, and History*, Oxford, Oxford UP, 2005. *PMN*: R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton UP, 1979. *CIS*: R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989. *ORT*: R. RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Philosophical Papers, vol. 1), Cambridge, Cambridge UP, 1990. *TP*: R. RORTY, *Truth and Progress* (Philosophical Papers, vol. 3), Cambridge, Cambridge UP, 1997. *AC*: R. RORTY, *Achieving our Country*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1998. *PCP*: R. RORTY, *Philosophy as Cultural Politics* (Philosophical Papers, vol. 4), Cambridge, Cambridge UP, 2007.

taal. Dat is een argument tegen de wijdverbreide visie dat talen, opgevat als gedeelde of gemeenschappelijke verzamelingen regels of conventies, überhaupt wezenlijk zijn voor communicatie: voor Davidson zijn talen in eerste instantie idiolecten.

In 'Is Natural Science a Natural Kind?' haalt Richard Rorty deze uitspraak aan, en duidt hem als volgt: "[Davidson] would like us to stop thinking that there is something called 'language' which is a 'scheme' which can organize, or fit [...] a 'content' called 'the world'" (ORT 60). Anders dan Davidson spreekt Rorty niet over 'een' taal, maar over taal überhaupt; hij denkt dat hij daarmee hetzelfde beweert als Davidson, maar niets is minder waar. De aan- of afwezigheid van deze ene letter *a* leidt tot twee geheel verschillende uitspraken: Davidson verkondigt dat er geen talen als verzamelingen of systemen van gedeelde regels bestaan, terwijl Rorty het idee überhaupt afwijst van taal als medium tussen menselijke bewustzijnstoestanden of opvattingen en de wereld. Die tweede uitspraak sluit weliswaar aan op Davidsons eigen verwerping van het schema-inhoudonderscheid; maar ze is toch echt een andere: Davidson betoogt slechts dat talen-als-gedeelde-regelsystemen niet bestaan, en niet dat ze überhaupt niet bestaan.

Zodoende geeft Rorty door het weglaten van één letter een forse wending aan Davidsons taalfilosofie. Bovendien bouwt hij in later werk diens taalfilosofische doctrines uit tot een liberale politieke visie, iets waar Davidson zich zelf nooit aan heeft gewaagd. Inderdaad is een davidsoniaanse interpretatietheorie niet het meest voor de hand liggende uitgangspunt voor politieke filosofie. Toch ligt ze ten grondslag aan de idiosyncratische karakterisering van liberalisme als berustend op de gedachte dat wreedheid het grootste menselijke kwaad is die Richard Rorty in zijn *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) presenteert. Volgens Rorty suggereert ze namelijk dat niet alleen onze taal, maar ook ons zelf en onze gemeenschap contingent zijn. Daarmee is Rorty's liberalisme ironisch: het is zich bewust van de contingentie van zijn diepste overtuigingen en aanvaardt — laat staan verkondigt — geen universeel geldige waarden of wetten, gedicteerd door religieuze openbaring of verlichte rede.

Hier wil ik echter niet de vraag beantwoorden of en in hoeverre Rorty wel recht doet aan Davidson, en evenmin de vraag of en in hoeverre zijn

eigen ironische liberalisme een houdbare positie is. In plaats daarvan wil ik hier vooral zijn — en in minder mate Davidsons — stilzwijgende aannames aangaande taal en taalgebruik onderzoeken. Het gemak waarmee Rorty het onbepaalde lidwoord uit Davidsons slogan weglaat lijkt me tekenend voor een hele filosofische traditie, die het ene moment spreekt over het gebruik van een specifieke taal — doorgaans Engels — en het andere moment over taal in het algemeen. Hieronder zal ik proberen duidelijk te maken dat deze *slippage* niet gerechtvaardigd is, omdat ze de belangrijke filosofische en politieke problematiek van het nationalisme over het hoofd ziet. Ik geloof dat dergelijke problematische aannames niet alleen door Rorty worden gemaakt, maar algemener voorkomen in veel analytische taal filosofie. Dat algemenere argument zal ik hier niet geven; bovendien is een toespitsing op Rorty handig om deze punten te verduidelijken, omdat hij veel explicieter is aangaande de bredere culturele en politieke implicaties van taal filosofische doctrines dan de meesten van zijn collega's.

Mijn analyse en argumentatie zijn zowel filosofisch als ideeënhistorisch van aard. Ik zal hier geen gedetailleerde verdediging van deze methodologische kruisbestuiving geven; maar de grens tussen beide disciplines is eerder institutioneel dan inhoudelijk, en het negeren of overschrijden ervan lijkt me geheel in de geest van Rorty's eigen onderneming. Algemener kun je betogen dat het romantisch nationalisme bij uitstek de wederzijds vormende wisselwerking toont tussen (filosofische) ideeën en hun bredere cultuurhistorische context. Het zal blijken dat Rorty niet alleen zelf een romanticus is; ook schiet hij op verscheidene plaatsen in zijn werk rakelings langs de thematiek van het romantische nationalisme heen. Nationalisme is niet per se fout of illegitiem; hier gaat het me er vooral om dat Rorty deze thematiek nergens überhaupt als een probleem ziet. Hij stelt het romantische nationalisme nergens expliciet of systematisch aan de orde, en veronderstelt de natiestaat als een vanzelfsprekend en onproblematisch kader voor zijn filosofische conversatie. Dat leidt tot onopgeloste spanningen in zijn werk, en suggereert dat hij minder eenduidig ontsnapt aan verouderde filosofische noties en onderscheiden dan hijzelf denkt. Al is hijzelf geen nationalist, toch valt zijn werk in laatste instantie ten prooi aan romantisch-nationalistische mythen.

## 1. RORTY OVER DE METAFOOR

Rorty's romantische aannames verschijnen ook in zijn centrale (taal-) filosofische ideeën. Om deze stelling te onderbouwen wil ik eerst enkele van die ideeën bespreken; met name zijn opvattingen over metaforisch taalgebruik blijken hier een sleutelrol te spelen. Taal, zo luidt een wijd-verbrede maar door Rorty verworpen opinie, is in zekere zin niet in of van de wereld van natuurverschijnselen; maar wel gaat taal over de wereld. In deze optiek is de relatie tussen taaltkens en de niet-talige buitenwereld er één van afbeelding of representatie. Rorty verwerpt deze opinie op grond van zijn lezing van Davidson. Diens verwerping van de 'drie dogma's van het empirisme' (het analytisch-synthetisch onderscheid, het reductionisme en het onderscheid tussen conceptueel schema en inhoud) leidt volgens Rorty tot een holistische visie op de rechtvaardiging van kennis als een sociale praktijk, die het aloude beeld van kennis als representatie van de wereld opgeeft. Davidsons interpretatietheorie analyseert volgens hem ook geen concepten of betekenissen van woorden, maar inferentiële relaties tussen zinnen.

In de taalfilosofische beschouwingen die Rorty na *Philosophy and the Mirror of Nature* publiceerde, neemt metaforiek een steeds prominentere plaats in; ze speelt met name in de verandering van talen of vocabulaires een hoofdrol, maar niet op de voor de hand liggende manier als drager van betekenisverandering.<sup>2</sup> Je kunt je afvragen waarom hij het niet eerder stelselmatig over metaforen heeft; maar de relatieve afwezigheid van dit onderwerp in zijn vroegere werk valt vermoedelijk te verklaren uit het simpele feit dat Rorty's grootste inspiratiebron, Davidsons artikel over metaforen, pas verscheen na afronding van het manuscript van *PMN*: het werd oorspronkelijk gepresenteerd op een conferentie in 1978 en het jaar daarop voor het eerst gepubliceerd. Rorty's visie op metaforiek is, evenals die van zijn inspiratiebron Davidson, op een aantal punten buitengewoon problematisch.<sup>3</sup> Hier geef ik de hoofdlijnen van beider visie weer voor zover ze in mijn latere betoog van pas komen.

<sup>2</sup> D. DAVIDSON, 'What Metaphors Mean', *ITI* 245-264. R. RORTY, 'Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 61/1987, pp. 283-296. D. DAVIDSON, 'A Nice Derangement of Epitaphs', *TLH* 89-107.

<sup>3</sup> Voor uitvoeriger kritiek zie o.a. mijn *Contexts of Metaphor* (Current Research in the Semantics-Pragmatics Interface, vol. 7), Oxford, Elsevier, 2001, pp. 124-133; hieronder *CM*.

In 'What Metaphors Mean' verwerpt Davidson resoluut de gedachte dat metaforen enige specifiek metaforische betekenis zouden hebben: "metaphors mean what the words, in their most literal interpretation, mean and nothing more" (*ITI* 245). Dat wil zeggen dat metaforen helemaal geen kwestie van woord- of zinsbetekenis zijn, maar van gebruik; ze behoren in zekere zin tot de pragmatiek (de theorie van taalgebruik) en niet tot de semantiek (de theorie van de interpretatie van woorden en zinnen). Maar ook hier is het oppassen geblazen: het specifieke effect van een metafoor behoort volgens Davidson evenmin tot het domein van de door zinnen uitgedrukte woord- of zinsbetekenissen als dat van door metafoorgebruikers gecommuniceerde sprekersbetekenissen. "Metaphor can make us appreciate some fact — but not by standing for, or expressing, the fact" (*ITI* 262), schrijft hij; maar nog vaker suggereren ze helemaal niet enig specifiek feit, maar een waaier van feiten: ze communiceren inzichten die überhaupt niet propositioneel van aard zijn; ze leiden eerder tot een zien-als dan tot een zien-dat (*ITI* 263). Anders gezegd: metaforen communiceren überhaupt geen specifiek metaforische cognitieve inhoud; wat voor effect ze verder ook mogen hebben (het uitnodigen tot of aanmoedigen van nieuwe inzichten, het suggereren van gelijkenissen, enzovoort) is geen kwestie van het uitdrukken van enige betekenis.

Davidsons latere metafoor- en malapropismeopvattingen verschillen sterk van deze eerdere analyse. In 'A Nice Derangement of Epitaphs' uit 1986 betoogt hij dat malapropismen ofwel al dan niet onbewuste versprekingen (zoals 'pramgatiek' zeggen als je *pragmatiek* bedoelt), in de praktijk van het communiceren geen serieus probleem vormen voor correct wederzijds begrip, ook al behoren ze strikt genomen tot geen enkele bestaande taal en zijn ze 'sheer invention' (*TLH* 141). Dat is wellicht wat overdreven, omdat malapropismen natuurlijk berusten op klankgelijkenissen met bestaande woorden; maar het punt dat vooraf gegeven conventies over woordklanken en -betekenissen geen wezenlijke vereiste zijn voor succesvolle communicatie is duidelijk genoeg. Communicatie, vervolgt Davidson, behelst niet primair het overdragen van vastgelegde conventionele of 'letterlijke' betekenissen van woorden, maar veeleer het herkennen van de juiste communicatieve intenties van de spreker; en dat herkennen lukt ook als de woorden die hij gebruikt niet de gangbare uitdrukkingen van een taal zijn, of als hij gangbare

woorden communiceert die overduidelijk niet op de gangbare manier worden gebruikt: “every deviation from ordinary usage [...] is a feature of what the words mean on that occasion. Such meanings, transient though they may be, are literal; they are what I have called first meanings” (*NDE* 102).<sup>4</sup> Maar dit argument impliceert dat de gebruiker van een metafoor of malapropisme wel degelijk een intentie uitdrukt die níet gelijk is aan de letterlijke of conventionele betekenis van de woorden in de zin die hij uitspreekt. Hij communiceert dus in zekere zin een ‘metaforische betekenis’. Dit is regelrecht in tegenspraak met wat Davidson eerder beweerde, al zegt hijzelf dat het hetzelfde is: in ‘Locating Literary Language’ schrijft hij expliciet: “We may wish to use the word ‘meaning’ for both the first meaning and what the metaphor carries us to,” en voegt in een voetnoot toe “In ‘What Metaphors Mean’ I was foolishly stubborn about the word meaning when all I cared for was the primacy of first meaning” (*TLH* 171). Maar de ‘letterlijke betekenis’ waar hij in *WMM* op doelt, is juist níet de bedoelde inhoud of ‘first meaning’, maar de conventionele — en in de context dikwijls ongepaste of zelfs contradictoire — betekenis. Zowel Davidsons vroegere opvattingen als zijn latere ideeën zijn dus problematisch: zijn aanvankelijke strikte onderscheid tussen letterlijke betekenis en figuurlijke suggestie verschuift het probleem van figuurlijke betekenis naar het niveau van diachronie en betekenisverandering, en om onafhankelijke redenen lijkt de interpretatie van metaforiek geen functie van sprekers-intenties (vgl. *CM* 114-118).

Voor Rorty is echter Davidsons latere discussie omtrent malapropismen en talen als conventionele en gedeelde regelsystemen van ondergeschikt belang; hem gaat het in ‘Unfamiliar Noises’ (1987) primair om het dienstbaar maken van diens vroegere metafooropvatting. Hij benadrukt dat metaforen essentieel zijn voor wetenschappelijke (en andere)

<sup>4</sup> Deze eerste betekenis is wat anderen ‘utterance (of utterer’s) occasion meaning’ zouden noemen; Davidson zelf vergelijkt haar met Grice’ beroemde notie van ‘niet-natuurlijke’ betekenis (*TLH* 93). Ook vertoont Davidsons latere opvatting dat de gebruiker van een metafoor een ‘eerste betekenis’ communiceert meer affiniteit met de bekende griceaanse visie dat een metafoorgebruiker één ding zegt en iets anders impliceert, dan met zijn eigen eerdere visie dat een metafoor — of de spreker die een metafoor gebruikt — alleen de letterlijke (lees: conventionele) betekenis van de erin gebruikte woorden communiceert.

voortgang, maar niet omdat ze nieuwe feiten representeren of nieuwe betekenissen uitdrukken: evenals Davidson verwerpt hij dus de gedachte dat er zoiets als 'metaforische betekenis' bestaat of dat metaforen een cognitieve inhoud hebben. Maar in een eigen, nog radicalere, draai aan Davidsons toch al radicale visie leest hij diens opmerking dat metaforen ons weliswaar bewust kunnen maken van feiten maar dat niet doen door die feiten uit te drukken, als de bewering dat metaforen slechts opvattingen kunnen *veroorzaken*, niet *representeren* (UN 284). Dat lijkt een miniem verschil, maar hiermee haalt Rorty metaforiek geheel weg uit het domein van de intentionele communicatie: elders zegt hij dat metaforisch taalgebruik überhaupt niet tot de sfeer van de niet-natuurlijke betekenis, ofwel het communiceren van intenties, behoort (UN 291). Dat is een stap die Davidson niet met zoveel woorden zet: al is hij ambivalent over de verklarende kracht van sprekersintenties in de interpretatie van metaforen, en van communicatie überhaupt, toch wijst niets erop dat hij metaforiek — en algemener literair taalgebruik — uit de sfeer van de intentionele communicatie wil halen. In latere stukken lijkt hij zelfs nadrukkelijk het tegendeel te verkondigen: "to emphasize the role of intention is to acknowledge the power of innovation and creativity in the use of language" (TLH 143); elders (TLH 179-180) verklaart hij dat de intenties van de auteur een noodzakelijke voorwaarde zijn voor het correct interpreteren van literaire teksten.<sup>5</sup> Voor hem lijken, anders dan voor Rorty, sprekersintenties juist cruciaal voor de interpretatie van literair of poëtisch taalgebruik. Rorty's metafooropvatting wijkt dus sterk af van zijn verklaarde voorbeeld. Bovendien leidt ze tot de nogal implausibele conclusie dat metaforen geen vorm van taalgebruik maar anomale natuurverschijnselen zijn. In deze optiek heeft een dichter die zijn werk voordraagt meer gemeen met een tjlpende lijstster dan met zijn buurman die over het weer of het nieuws praat (UN 292). Rorty reproduceert zodoende het hoogromantische idee van de kunstenaar als iemand die zelf in zekere zin niet weet of snapt wat hij doet.

<sup>5</sup> Zie met name D. DAVIDSON, 'James Joyce and Humpty Dumpty' en 'Locating Literary Language', herdrukt in *TLH*, resp. pp. 143-158 en 167- 182. Het bewuste citaat staat op p. 143.

## 2. OORZAKEN EN REDENEN: EEN PRAGMATISTISCH DOGMA?

Zo vergezocht en implausibel als Rorty's conclusies ten aanzien van metaforiek zijn, ze hangen nauw samen met een aanname die essentieel is voor Rorty's onderneming als geheel: het sellarsiaanse onderscheid tussen oorzaken en rechtvaardigingen, of zoals Sellars het zelf in 'Empiricism and the Philosophy of Mind' omschrijft, tussen de 'ruimte van redenen' en de 'ruimte van oorzaken'.<sup>6</sup> Wanneer we een mentale toestand omschrijven als een vorm van kennis, zo Sellars, dan plaatsen we hem in een onherleidbaar normatieve 'ruimte van redenen', waarin we die toestand op zijn geldigheid of correctheid beoordelen, niet op zijn oorzaken in de buitenwereld (*EPM* 169).

Dit onderscheid ligt ten grondslag aan Rorty's strijd tegen elke vorm van funderingsdenken of 'foundationalisme', die aanvankelijk op ken-theoretisch en taalfilosofisch vlak wordt uitgevochten, zoals in *Philosophy and the Mirror of Nature*, en later ook een cultuur- en politiek-filosofische dimensie krijgt, zoals in *Contingency, Irony, and Solidarity*. De centrale fout van het klassieke empirisme, zo citeert hij Sellars in *PMN*, is dat het zintuiglijke stimuli als ultieme oorzaken verwarde met zintuiglijke waarneming als ultieme rechtvaardiging van onze kennis. Ook ten aanzien van metaforiek doet Rorty expliciet een beroep op Sellars' onderscheid tussen oorzaken van en redenen voor kennis (*UN* 292-293). Volgens hem zijn uitspraken als "metaforen zijn onmisbare bronnen van kennis" even ambigu als het empiristische "waarne- ming is de bron van kennis", omdat ze oorzaken van kennis met nor- matieve redenen of rechtvaardigingen voor kennis verwarren.

Het is opmerkelijk dat Rorty, die ijverig pleit voor het opgeven van allerlei andere tegenstellingen, zo hardnekkig aan dit ene onderscheid vasthoudt. Weliswaar is voor hem het onderscheid tussen het domein van betekenis en cognitieve inhoud en dat van stimuli of oorzaken niet metafysisch, maar slechts een "tijdelijke en pragmatische breuk tussen stimuli waarvan het verschijnen min of meer voorspelbaar is

<sup>6</sup> W. SELLARS, 'Empiricism and the Philosophy of Mind', in: ID., *Science, Perception, and Reality*, London/New York, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 127-196; hieronder resp. *EPM* en *SPR*.



[...] en stimuli waarbij dat niet het geval is; een breuk waarvan de plaats verandert wanneer een theorie verandert, en wanneer in samenhang daarmee nieuwe metaforen afsterven tot letterlijkheid” (UN 292). Elders betoogt hij dat het onderscheid tussen oorzaken en redenen zijn nut verliest wanneer je de diachronische vraag stelt hoe talen of vocabulaires veranderen (CIS 48). Met andere woorden, voor hem is dit onderscheid eerder temporeel dan ontologisch; maar het is onherleidbaar en — althans op synchronisch niveau — onoverbrugbaar. Volgens Rorty hangt dit niet-metafysische karakter van het onderscheid tussen redenen en oorzaken ook samen met Davidsons afwijzing van enig essentieel onderscheid tussen het kennen van een taal en het algemener weten van een ‘weg in de wereld’, of kennis van de niet-talige, niet-intentionele wereld van oorzaken.<sup>7</sup> Die afwijzing naturaliseert taal en geest, en herleidt alle vragen over hun verhouding tot de wereld tot puur causale termen (CIS 15). Het is hier dat Davidsons *bon mot* “there is no such thing as a language” in dienst wordt gesteld van Rorty’s eigen pragmatisme; en dat het onbepaalde lidwoord *a* uit beeld verdwijnt.

Dat wil natuurlijk niet zeggen dat Sellars’ onderscheid geen rol speelt bij Davidson. Integendeel, ook al is het van ondergeschikt belang in Davidsons veranderende opvattingen over metaforiek, toch is het onderscheid tussen oorzaken en redenen een centrale steunpilaar onder diens hele theoretische bouwwerk, en het is pas sinds relatief kort dat deze centrale invloed als zodanig is opgemerkt. Ten dele is Davidson daar zelf debet aan. Zijn beroemde aanval op het derde dogma van het empirisme, het onderscheid tussen conceptueel schema en inhoud, is overduidelijk een transpositie van Sellars’ aanval op de mythe van het gegeven van een kennistheoretisch naar een interpretatietheoretisch domein. Noch hier, noch in andere essays waarin hij zich distantieert van het klassieke empirisme (met name ‘A Coherence Theory of Truth and Knowledge’ uit 1986) erkent Davidson echter deze filosofische inspiratiebron. Pas veel later, in het voorwoord van *Subjective, Intersubjective, Objective*, onderkent hij dat hij zijn schatplichtigheid aan Sellars’

<sup>7</sup> Vgl. D. DAVIDSON, ‘A Nice Derangement of Epitaphs,’ in: *TLH*, pp. 89-107 (p. 107).

afwijzing van epistemische bemiddelaars tussen onze opvattingen en de wereld had moeten vermelden (*SIO* xvi).<sup>8</sup>

Het is op zijn zachtst gezegd merkwaardig dat deze sellarsiaanse connectie pas zo laat is opgemerkt, laat staan theoretisch uitgewerkt. Rorty onderkent al vroeg dat wat Davidson het derde dogma van het empirisme noemt, ofwel het onderscheid tussen conceptueel schema en inhoud, een variant is van de mythe van het gegevene (*PMN* 259), maar in de formulering van zijn eigen pragmatistische positie negeert of omzeilt hij het probleem dat Sellars' expliciet antinaturalistische positie frontaal botst met de andere cruciale ingrediënt, Quines naturalistische verwerping van de twee dogma's van het empirisme (het analytisch-synthetisch onderscheid en het reductionisme). Quines naturalistische reductie van kennistoestanden tot puur causale processen van, met name, ontwikkelingspsychologie lijkt immers een schoolvoorbeeld van wat Sellars (*EPM* §5; *SPR* 131) een 'naturalistische drogreden' noemt, namelijk een poging om — normatieve — kennistoestanden te herleiden tot — puur causale — psychologische of fysiologische processen.<sup>9</sup> Volgens Sellars is die poging principieel gedoemd te mislukken omdat ze naar een logische onmogelijkheid streeft. Ook Davidson lijkt, zeker in zijn vroege essays, deze tegenspraak tussen Sellars en Quine helemaal niet op te merken. Rorty ziet deze tegenstelling beter, maar moffelt hem weg met zijn betoog dat zowel Sellars als Quine een holistische en behavioristische kritiek op het idee van kennis als adequate representatie geven, en dat hun argumenten tegen het onderscheid tussen respectievelijk het gegevene en het door de geest toegevoegde en tussen noodzakelijk en contingent eigenlijk op hetzelfde neerkomen (*PMN* 170). Op één moment suggereert hij zelfs dat ook Quine zich zou verzetten tegen de reductie van normen, regels en rechtvaardigingen tot puur naturalistische causale verklaringen (*PMN* 180). Weliswaar keert

<sup>8</sup> Ook is voor Davidson het onderscheid tussen het fysieke en het mentale niet metafysisch maar logisch: kennistoestanden, benadrukt hij, zijn waar of onwaar, en al dan niet gerechtvaardigd; dat maakt ze onherleidbaar normatief (*SIO* 215). Elders (*TLH* 318) verkondigt hij dat het mentale onherleidbaar is omdat het normatief is.

<sup>9</sup> Zie W. QUINE, 'Epistemology Naturalized', in: ID., *Ontological Relativity*, New York, Columbia UP, 1969, pp. 69-90.

hij zich uiteindelijk tegen Quines poging de kentheorie te naturaliseren, maar hij valt die niet met zoveel woorden aan als een naturalistische drogreden (*PMN* 173-182).

Met andere woorden, in *PMN* kiest Rorty ondubbelzinnig, maar zonder veel argumentatie, ten gunste van Sellars' antinaturalisme. Pas John McDowell lijkt te onderkennen dat hier een probleem ligt dat nadere beschouwing verdient: in *Mind and World* (1994) doet hij een poging om Sellars' strikte onderscheid tussen de ruimte van redenen en de ruimte van oorzaken te verzoenen met een 'minimaal empirisme' dat recht wil doen aan de rol van zintuiglijke waarneming en aan een naturalistisch wereldbeeld zoals gepropageerd door Quine.

Voor Rorty is het onderscheid tussen oorzaken en redenen, en tussen de ruimtes van causale verbanden enerzijds en normatieve rechtvaardigingen anderzijds, echter onherleidbaar. Het is ook cruciaal voor zijn eigen filosofische onderneming. Geeft hij het op of relativert hij het, dan stort zijn hele postepistemologische bouwwerk in, en klapt ook het strikte onderscheid dat hij in *PMN* maakt tussen onder meer normatieve kentheorie en beschrijvende psychologie, en tussen 'zuivere' en 'onzuivere' taal filosofie, in elkaar. Weliswaar is die breuk voor Rorty, als vermeld, 'tijdelijk en pragmatisch' en niet metafysisch of ontologisch gegeven (*UN* 292); maar toch is ze wezenlijk voor zijn positie. Al doen latere auteurs als John McDowell en Robert Brandom hun best om deze strikte tegenstelling te nuanceren of af te zwakken, toch blijft het onderscheid tussen oorzaken en redenen een onmisbaar onderdeel van Rorty's programma. Je zou dus geneigd zijn het als het laatste dogma van diens pragmatisme te omschrijven. Maar hier zou ik het liever een *romantisch* dogma willen noemen: het resonanceert namelijk met een aantal andere romantische tegenstellingen zoals die tussen creativiteit en conventie, en tussen wetenschap en poëzie, zoals hieronder nog zal blijken.

### 3. METAFOOR EN ROMANTIEK

Zoals gezegd werkt Rorty in *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) zijn antifoundationalistische opvattingen uit tot een breder cultuur- en

politiek-filosofisch programma. Hier streeft hij naar een ironisch liberalisme, dat zich bewust is van de contingentie van zijn belangrijkste waarden en overtuigingen: het — voor hem centrale — verzet tegen wreedheid valt volgens hem evenmin rationeel te rechtvaardigen in enige universele morele wet als onbetwistbaar te bekrachtigen in enige religieuze of metafysische dogmatiek. Filosofen als Davidson, Wittgenstein, Dewey, Kuhn en Berlin staan in dienst van dit politieke programma, omdat ze zich verzetten tegen elke reductie van pluralisme van waarden, en ontkennen dat enige visie in neutrale en universele termen gerechtvaardigd kan worden (*CIS* 54). Dat maakt ook hen tot ironici in Rorty's zin: ze voorzien het politieke liberalisme niet zozeer van een nieuw fundament, maar van een nieuw vocabulaire.

Voorts verzet Rorty zich hier tegen de verwetenschappelijking van de academische (en met name de analytische) filosofie, en algemener tegen wetenschappelijke kennis als cultuurideaal, met de bijbehorende verering van de (exacte) wetenschapper als 'cultuurheld' of model voor navolging. In een pragmatistische optiek is natuurwetenschap slechts één literair genre te midden van vele, en kan ze geen aanspraak maken op enige geprivilegieerde status. Bij Rorty worden wetenschappers tot een bijzonder soort dichters: ze onderscheiden zich niet door empirische ontdekkingen die ze doen of door bijzondere inzichten in hoe de wereld echt in elkaar zit, maar veeleer door de nieuwe vocabulaires die ze ontwikkelen, en door hun nieuwe metaforen die de mensheid vooruithelpen (*CIS* 8). Zo is de bewering dat bijvoorbeeld Freud nieuwe inzichten heeft verworven in de menselijke natuur volgens Rorty slechts een zinledig compliment: het zegt niet méér dan dat Freud een nieuw en nuttig vocabulaire heeft ontwikkeld. Rorty gaat nog een stap verder in deze literaire visie: hij stelt voor om het vertrouwen in de wetenschap als bron van vooruitgang, dat volgens hem kenmerkend is voor de verlichting, te vervangen door een meer romantische verering van de poëzie als domein van nieuwe inzichten en van de dichter als cultuurheld.

Die visie is niet alleen pragmatistisch, doordat ze kennis niet langer opvat in termen van representatie, ze is ook door en door romantisch. Het is vooral in zijn verspreide opmerkingen over metaforiek en dichterschap dat zijn strikte — zij het niet in metafysische of filosofisch-

antropologische termen geformuleerde — onderscheid tussen redenen en oorzaken resonanceert met een romantisch cultuurideaal. Romantiek valt in esthetische termen op te vatten als een vorm van verzet tegen het classicisme, het optimisme en het geloof in de rede dat de prototypische kunst van de verlichting kenmerkte; in plaats daarvan kwamen idealen van zelfcreatie en zelfexpressie en een onherleidbaar waardenpluralisme. In zijn beroemde studie over de wortels van de romantiek heeft Isaiah Berlin gewezen op de diepgaande bewustzijnsverandering die in deze periode optreedt, en die vooral zichtbaar is in de kunsten.<sup>10</sup> Kenmerkend voor de romantiek is de opwaardering van de metafoor tot niet alleen de meest dichtertelijke en creatieve vorm van taalgebruik, maar ook tot de oorsprong van de taal überhaupt.

De kunst- of cultuurhistorische notie van de romantiek moet worden onderscheiden van de — eveneens door Isaiah Berlin ingevoerde — ideeënhistorische notie van de 'contraverlichting' die eerder een politiek-filosofisch karakter heeft: ze behelst onder meer irrationalisme, opwaardering van het lokale en een pluralistische of zelfs relativistische kritiek op het universalisme van rationalistische verlichtingsdenkers zoals Kant.<sup>11</sup> Ten dele is het onderscheid tussen romantiek en contraverlichting tamelijk willekeurig; maar toch zijn er goede redenen om Rorty eerder te associëren met de romantiek in cultuurhistorische zin dan met de contraverlichting in ideeënhistorische zin. Ondanks zijn pleidooi tegen het verabsoluteren van de wetenschappelijke rede valt hij niet als irrationalist te ken- of brandmerken: hij propageert een ironische relativering, geen irrationalistische verwerping, van de verlichtingsidealens van secularisme, maatschappelijke emancipatie en wetenschappelijke rede; en dat doet hij vooral met een beroep op literaire kunstuitingen als bron van inspiratie.

<sup>10</sup> I. BERLIN, *The Roots of Romanticism*, Princeton, Princeton UP, 1999. Dit boek betreft een serie oorspronkelijk in 1965 gehouden lezingen; veel van Berlins opvattingen over de romantiek zijn terug te vinden in latere denkers als Charles Taylor, John Gray en, ten dele, Rorty. Vgl. ook M. DOORMAN, *De romantische orde*, Amsterdam, Bert Bakker, 2004 en Fr. BEISER, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2004.

<sup>11</sup> I. BERLIN, 'The Counter-Enlightenment', in: ID., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, London, Hogarth, 1979, pp. 1-24. Voor kritiek op deze notie vgl. R.E. NORTON, 'The Myth of the Counterenlightenment', *Journal of the History of Ideas* 68/2007, pp. 635-658.

Uiteraard valt Rorty niet in alle opzichten een romanticus te noemen. Bij hem speelt bijvoorbeeld de romantische hang naar het primitieve, barbaarse en exotische geen rol, laat staan de seksuele drijfveren die daar volgens sommige cultuurhistorici aan ten grondslag liggen. Evenmin heeft zijn verzet tegen verlichtingsidealen enige religieuze dimensie; zijn pragmatisme is juist door en door seculier — om niet te zeggen antireligieus — van insteek, of zoals hij het zelf noemt ‘polytheïstisch’ (*PCP* hfdst. 2). Bij hem speelt religie noch in prekritische zin als bron van ultieme waarheden, noch in kantiaanse kritische zin als belichaming van de hoogste universele wetten van de rede, enige rol van betekenis.

Eén van de belangrijkste kenmerken van de romantiek is een nieuwe visie op, en waardering van, taal. Niet alleen worden de gesproken taal en tradities van het gewone volk opgewaardeerd ten opzichte van geschreven cultuurtalen als het Latijn; ook wordt taal nu primair beschouwd als expressie van een individueel of collectief zelf. Romantici zien taal als uitdrukking gevend aan, of zelfs constitutief voor, een natie of gemeenschap. Die expressieve dimensie van taal is het sterkst aanwezig in de poëzie, waardoor de dichter een bijzondere status in het leven van de natie krijgt.<sup>12</sup> Op het eerste gezicht lijkt Rorty weinig op te hebben met de populistische verheerlijking van volkstalen (*vernaculars*) of de communitaristische visie op taal als vormend voor individu en gemeenschap. En inderdaad lijken zijn postdavidsoniaanse taalfilosofische ideeën mijlenver van zulke doctrines af te staan. Het zal hieronder echter blijken dat in zijn politiek-filosofische ideeën wel degelijk sterke echo's van dit romantische populisme en communitarisme doorklinken.

Ook Rorty's taalopvattingen zijn in meerdere opzichten als romantisch te bestempelen. Dat geldt met name voor zijn verheerlijking van de poëzie als cognitieve en morele inspiratiebron, van de metafoor als de hoofdoorzaak van verandering van vocabulaires en van de dichter

<sup>12</sup> Taylor beschouwt deze expressivistische opvatting van taal als kenmerkend voor de romantiek, en voor denkers als Herder. Zie o.a. Ch. TAYLOR, 'Language and Human Nature', in: ID., *Human Agency and Language* (Philosophical Papers, vol. I), Cambridge, Cambridge UP, 1985, pp. 215-247.

als cultuurheld. Niet alleen valt voor hem metaforiek per definitie buiten elk taalspel (*CIS* 18), net zoals poëzie algemener de inlijving in alledaagse taalspelen weerstaat (*UN* 293-294), maar ook is bij hem de dichter de pionier van de menselijke vooruitgang of zelfs de 'voorhoede van de menselijke soort' (*CIS* 20). Hij ziet de geschiedenis van taal, en daarmee van kunsten, wetenschappen en moreel bewustzijn, als identiek aan de geschiedenis van op elkaar volgende metaforen (*CIS* 16). Dat leidt tot een niet-teleologische visie op intellectuele en morele vooruitgang als een geschiedenis van steeds bruikbaarere metaforen, in plaats van het teleologische beeld dat we steeds beter zouden begrijpen hoe de wereld in elkaar steekt (*CIS* 9). Dit komt neer op een door en door romantische verheerlijking van dichters en metaforiek als bronnen van vernieuwing en vooruitgang die niet in termen van rede, kennis of waarheid kunnen worden gevat.

Deze opwaardering van de metafoor is een duurzaam kenmerk van Rorty's gedachtegoed: ze bouwt immers voort op zijn eerdere idee dat de geschiedenis van de westerse filosofie slechts bestaat uit een opeenvolging van dominante beelden of metaforen, die niet in termen van lineaire vooruitgang te formuleren valt (*PMN* 12). Hij bepleit ook een romantische herdefinitie van het liberalisme: "we hebben een herbeschrijving nodig van het liberalisme als de hoop dat de cultuur als geheel 'verdichterlijkt' [*poeticized*] kan worden, niet als de verlichtingshoop dat ze kan worden 'gerationaliseerd' of 'verwetenschappelijkt'" (*CIS* 53); dat leidt tot een expliciet op Isaiah Berlins ideeën geïnspireerde pluralistische positie, die benadrukt dat liberalisme niet door middel van argumenten kan worden gerechtvaardigd, en dat nazi's en marxisten niet met redelijke argumenten kunnen worden weerlegd (*CIS* 53).

Voorts vind je bij Rorty sporen terug van de romantische cultus van het genie als niet door de rede te bevatten. Weliswaar vermeldt hij instemmend Freuds vervanging van de romantische notie van het genie door het creatieve onderbewuste (*CIS* 48); maar elders benadrukt hij dat je evenmin kunt uitleggen hoe metaforiek werkt als verklaren hoe genie werkt (*UN* 294): voor hem zijn de hoogste vluchten van het genie, evenals de meest vernieuwende metaforen, geen quasireligieuze openbaringen maar abnormale natuurverschijnselen. Daarmee haalt hij beide uit

het domein van niet-natuurlijke betekenis en reduceert ze tot de status van niet meer dan stimuli, namelijk nieuwe en onverwachte verschijnselen of signalen die nieuwe intellectuele, morele of esthetische inzichten bij ons kunnen veroorzaken. Ook zijn in zijn optiek rede en verbeelding niet langer faculteiten van de ziel, zoals in de voormoderne westerse filosofen, maar respectievelijk de sociale praktijk van het volgen van regels, en het vermogen om zulke taalspelen of praktijken te veranderen en met sociaal bruikbare vernieuwingen aan te komen zetten.

Je kunt dit omschrijven als een genaturaliseerde romantische visie: de tegenstelling tussen wetenschappers en dichters, rede en verbeelding, en letterlijk en metaforisch is niet van een radicaal ontologisch of antropologisch karakter, maar ze blijft van belang.<sup>13</sup> Met andere woorden: Rorty verwerpt de notie van het dichterlijk genie als begiftigd met uitzonderlijke inzichten of vermogens tot zelfexpressie, net zoals hij het idee verwerpt van figuurlijke taal als uitdrukking van bijzondere metaforische betekenissen; maar in zijn verheerlijking van de dichter als vernieuwende cultuurheld en van de metafoor als de oorzaak van veranderende inzichten reproduceert hij de romantische opwaardering van de poëzie. Zodoende hangt zijn romantische visie nauw samen met zijn centrale taal filosofische opvattingen.

#### 4. NATIESTAAT EN ROMANTIEK

Deze romantische visie heeft echter ook een keerzijde, die door Rorty niet wordt opgemerkt, of in ieder geval niet wordt gethematiseerd. Kenmerkend voor de romantiek is immers niet alleen de cultus van het genie, maar ook die van het volk of de natie: in het romantisch nationalisme is de dichter-als-cultuurheld niet alleen een hoogst individueel scheppend of vernieuwend genie, maar ook degene die uitdrukking geeft aan de diepste en meest eigen kenmerken van de volksziel, en dat bovendien doet in de taal van het volk. Zo wordt de romantiek onder meer gekenmerkt door het ontstaan van nieuwe literaire genres in de

<sup>13</sup> Vgl. R. RORTY, 'Pragmatism and Romanticism', in: *PCP*, p. 107.



gesproken taal van het volk, die tot dan toe zulk verheven gebruik onwaardig was geacht. Dat is het duidelijkst te zien bij romantische dichters als Aleksandr Poesjkin en Michail Lermontov, die beiden waren opgegroeid in een milieu waarin meer Frans of Engels werd gesproken dan Russisch, en vervolgens het gesproken Russisch ontwikkelden als taal van een seculiere literatuur. Ook elders ontstaan in de late achttiende en vroege negentiende eeuw talloze nieuwe literaire talen, in deels door de vroegromantische denker Johann Gottfried Herder geïnspireerde bewegingen.<sup>14</sup> Het literaire gebruik van gesproken volkstalen of *vernaculars* gaat natuurlijk al veel verder terug tot de Europese renaissance of zelfs nog eerder; maar in de romantiek krijgt deze tendens een nieuwe impuls, en gaat ze bovendien gepaard met een radicaal nieuwe opwaardering van het ongeletterde volk als bron en locatie van culturele authenticiteit, en wat later ook van politieke soevereiniteit.<sup>15</sup>

De vraag of de romantische cultus van de dichter als scheppend en vernieuwend genie inherent is aan of slechts contingent verbonden is met de nationalistische cultus van het volk hoeft ons hier niet bezig te houden. Van belang is hier slechts dat ook Rorty onmiskenbaar een verband legt tussen zijn pleidooi voor de dichter als cultuurheld en zijn pleidooi voor een nationaal of patriottisch politiek links. Dat verband wordt goed zichtbaar in *Achieving Our Country* (1998), waarin hij een lans breekt voor politiek nationalisme, of patriottisme zoals hij het daar noemt. Hij neemt daar stelling tegen het kosmopolitisme en het eschatologische anti-amerikanisme van de Amerikaanse 'cultural Left' zoals die op universiteitscampussen te vinden valt. De felle — en in zijn

<sup>14</sup> Voor Herder, zie bv. I. BERLIN, *Three Critics of the Enlightenment*, Princeton, Princeton UP, 1997, pp. 168-242; voor Taylors invloedrijke maar eenzijdige lezing zie vooral Ch. TAYLOR, 'The Importance of Herder', in: ID., *Philosophical Arguments*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1995, pp. 79-99. Taylors gebruik van Berlins lezing van Herder voor zijn eigen communitaristische project zou een beschouwing op zich waard zijn.

<sup>15</sup> Voor een beschrijving van de verschuiving van oude 'heilige talen' naar nieuwe gesproken dialecten zie hoofdstuk 5 van B. ANDERSON, *Imagined Communities* (2<sup>nd</sup> ed.), London, Verso Books, 1991, al valt er veel af te dingen op de zevenmijslaarzen waarin zijn argument loopt; voor een gedetailleerdere vergelijkende studie, zie Sh. POLLOCK, 'Cosmopolitanism and Vernacular in History', *Public Culture* 12/2000, pp. 591-625.

ogen al te radicale — kritiek dat Amerika als gevolg van de Vietnamoorlog moreel reddeloos bankroet is, reduceert volgens hem linkse intellectuelen van actieve burgers tot passieve toeschouwers.

In plaats daarvan bepleit hij een politieke, als onderscheiden van culturele, notie van nationale trots als eerste voorwaarde voor een actief burgerschap dat streeft naar een actieve bijdrage aan de ‘voltooiing van het vaderland’. Zoals hij het formuleert in de openingszin van *Achieving our Country*: “Nationale trots is voor landen wat zelfrespect is voor individuen: een noodzakelijke voorwaarde voor zelfverbetering” (AC 3). Elders betoogt hij dat nationale identiteit onmisbaar is voor de hoop het land waarin je woont te kunnen verbeteren: “een gevoel van gedeelde nationale identiteit is geen kwaad. Het is een absoluut essentieel bestanddeel van burgerschap, en van elke poging ons land en zijn problemen serieus te nemen”.<sup>16</sup>

Voor Rorty zijn nationalisme en patriottisme vrijwel identiek. Ze zijn ook geen kwestie van chauvinisme maar van zelfrespect. Nationale trots is echter nauw verbonden met nationale identiteit, zoals hijzelf al lijkt te onderkennen; en over vragen als hoe zulke identiteiten historisch zijn gevormd, en wanneer ze legitiem zijn en wanneer niet, laat Rorty zich in het geheel niet uit. Bovendien kunnen zulke affectieve betrokkenheden evenmin worden verklaard — laat staan gerechtvaardigd — in termen van puur rationele overwegingen van rechtvaardigheid als in puur politieke termen van soevereiniteit en burgerschap. Nationale identiteiten komen vooral tot stand met behulp van symbolen; en misschien het krachtigste symbool voor zulke identificatie überhaupt is de nationale taal, die vooral zo krachtig is omdat ze tegelijk middel en object van identificatie is. De band tussen cultureel en politiek nationalisme is zodoende veel nauwer dan Rorty onderkent.

Rorty verkondigt in *AC* de progressieve opvatting dat het Amerikaanse nationale karakter en de Amerikaanse morele identiteit nog altijd *in the making* zijn, in een proces van romantische zelfcreatie zoals dat door Isaiah Berlin met de romantiek verbonden is. Bij Rorty verzet

<sup>16</sup> R. RORTY, ‘The Unpatriotic Academy,’ in: Id., *Philosophy and Social Hope*, Harmondsworth, Penguin Books, 1999, p. 253.

een dergelijke zelfcreatie zich tegen het metafysische idee van een universele innerlijke menselijke natuur of kern, omdat ze niet het actualiseren van een gemeenschappelijk menselijk potentieel behelst (*TP* 322); maar ze heeft ook onmiskenbare romantisch-nationalistische boventonen, ten aanzien van zowel individu als natiestaat. Rorty's idee van zelfcreatie is ook onmiskenbaar liberaal, in zoverre hij een strikt onderscheid maakt tussen het private streven naar zelfcreatie en individuele vervolmaking en het publieke streven naar het verminderen van wreedheid en lijden. Het onderscheid tussen publiek en privé is voor Rorty evenmin als dat tussen oorzaken en redenen verbonden met enige diepe ontologische of antropologische waarheid over de menselijke natuur of de wereld: met zijn nadruk op de contingentie van het zelf verwerpt hij ook de klassieke visie van de privésfeer als een innerlijk domein van authenticiteit (*CIS*, hfdst. 2). Desondanks beschouwt hij publiek en privé als 'euwig incommensurabel' (*CIS* xv). Ook dit onderscheid is dus, ondanks zijn pragmatische en tijdelijke karakter, cruciaal voor Rorty's visie.

Rorty heeft veel kritiek ondergaan vanwege deze patriottische politieke stellingname; maar ze hangt nauw samen met zijn eerdere filosofische keuzes. Uiteraard is Rorty zelf geen romantisch nationalist in de strikte zin van het woord: bij hem ontbreken de mystificatie van het volk, de volkstaal, en de nationale cultuur en geschiedenis. Toch worden niet alleen zijn taal filosofische en kentheoretische doctrines maar ook zijn politiek-filosofische opvattingen gevormd door aannames die als romantisch-nationalistisch te bestempelen zijn of op zijn minst verzuimen het romantisch nationalisme kritisch te bekijken.

Ik wil hier niet ingaan op Rorty's — ook door anderen verwoorde — klacht dat academisch links in Amerika 'echte politiek' zou hebben vervangen door cultuurpolitieke kwesties die ver verwijderd zijn van wat het land nodig heeft en rechts in de kaart zouden spelen (*AC* 14-15). Hier gaat het me vooral om zijn poging de Amerikaanse civiele religie te verwerpen tegen het verwijt dat ze een bekrompen en achterhaald nationalisme zou behelzen. Hij omschrijft de visie van Amerika als een land dat verbeterd of 'voltooid' moet worden door een consensus te bouwen voor concrete hervormingen als een gesecculariseerde civiele

religie, waarvan figuren als Walt Whitman en John Dewey de ‘profeten’ zijn (AC 15). Elders vermeldt hij Whitmans hoop het Koninkrijk der hemelen te vervangen door de Amerikaanse natiestaat (AC 20-21). Alles wijst erop dat Rorty deze hoop deelt.

Het zou nogal smakeloos zijn om dit te bestempelen als ‘pragmatism in one country’, in navolging van Stalins ‘socialisme in één land’. Het was volgens Rorty immers juist het stalinisme dat direct en indirect heeft bijgedragen aan de ondergang van Amerikaans links. Algemener is volgens hem het marxisme een ramp geweest voor hervormingsgezind links in de Verenigde Staten (AC 41); je zou met recht kunnen betogen dat die stelling ook elders in de wereld opgaat. Veeleer behelst AC een poging om, in navolging van Dewey, het links-hegelianisme te heroveren op de monopolisering van de idealen van vooruitgang door de marxisten. Dat doet hij door de romantische ophemeling van de dichter als seculiere nationale profet te duiden in termen van het pragmatisme, die bij uitstek Amerikaanse filosofische stroming. Zo beschouwt hij Deweys verzet tegen de correspondentietheorie van de waarheid als een filosofische vertaling van Walt Whitmans bewering dat Amerika zichzelf in enig ander referentiekader moet plaatsen: “wanneer je zegt dat de Verenigde Staten zelf in wezen het grootste gedicht zijn, zeg je dat Amerika zelf de smaak zal creëren waarmee het zal worden beoordeeld: het is een visie op onze natiestaat als tegelijkertijd zelfscheppende dichter en zelfgeschapen gedicht” (AC 29).

Deze bevlogen passage toont duidelijk Rorty’s romantische idee van vooruitgang als een proces van individuele en nationale zelfcreatie; beide vinden plaats in het kader van de natiestaat. Rorty kent in dat proces een hoofdrol toe aan dichters en verbindt het expliciet met zijn filosofische pragmatisme. Het is ook geen toeval dat het slothoofdstuk van *Achieving Our Country* betoogt dat literaire werken een grotere waarde als morele en politieke inspiratiebron hebben dan filosofische boeken van de twintigste eeuw. Dat betoog sluit aan op Rorty’s eerdere, roemruchte opmerking dat een sentimenteel werk als Harriet Beecher Stowes *De Negerhut van Oom Tom* veel meer gedaan heeft voor de afschaffing van de slavernij dan alle filosofische literatuur over dat onderwerp bij elkaar.<sup>17</sup> Dat is niet

<sup>17</sup> Zie met name R. RORTY, ‘Human Rights, Rationality, and Sentimentality’, in: *TP* 167-185.

simpelweg een gemakzuchtige populistische slogan, maar een weerspiegeling van Rorty's romantische verheerlijking van de literator als een seculiere profeet van de vooruitgang, en specifiek van de natie.

## 5. TAAL, VERBEELDING EN GEMEENSCHAP

Probleem aan deze stellingname is niet zozeer het nationalisme of ethnocentrisme dat Rorty hier en elders aanbeveelt, maar veeleer het feit dat hij nergens de natiestaat thematiseert. Nu is Amerika een heel ander soort natiestaat dan de hedendaagse Europese landen: het is niet gebaseerd op de verbeelding van één oorspronkelijke traditie of cultuur, maar op het pluralisme van verschillende immigrantengroepen dat in de slogan *e pluribus unum* wordt verwoord. Desondanks overheersen Angelsaksische, liberale en seculiere culturele elementen (al is de meerderheid van de bevolking zwaar, en steeds publieker, gelovig); en, nog belangrijker, is Amerikaans Engels *de facto* de officiële publieke taal. Weliswaar is het Engels niet als nationale taal in de grondwet veranderd, maar toch leidt het publieke gebruik van andere talen dan het Amerikaans Engels al gauw tot heftige protesten. In sommige staten is het toegestaan om Spaans in rechtbanken en op scholen te gebruiken, maar elders is het Engels dominant. Zo leidde een voorval waar een aantal illegale immigranten uit Centraal-Amerika hun loyaliteit aan de vs wilden betonen door publiekelijk de *Star Spangled Banner* in het Spaans te zingen tot zulke heisa dat uiteindelijk de toenmalige president George Bush jr. er persoonlijk zijn afkeuring over uitsprak.<sup>18</sup>

Rorty snijdt, misschien in het licht van Davidsons opmerking over talen als idiolecten, de vraag naar de geprivilegieerde status van het Engels in Amerika niet aan. Evenmin maakt hij ooit duidelijk waar de morele gemeenschap nu precies uit bestaat, en waarom deze gemeenschap zo dikwijls de vorm van een natiestaat aanneemt. Hij lijkt een in wezen romantisch idee van *Gemeinschaft* te veronderstellen: van een gemeenschap die wordt gekenmerkt door een consensus over waarden

<sup>18</sup> Zie J. BUTLER and G. SPIVAK, *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, London, Seagull Books, 2007.

en door een gedeelde taal, traditie of cultuur; alleen ontbreekt bij hem elke discussie van hoe de specifieke gemeenschap van de natie wordt gevormd door het gedeelde bezit, of het publieke gebruik, van een taal, en hoe deze wordt geïnstitutionaliseerd in de natiestaat.

Rorty nadert dit punt alleen in zijn — adembenemend bondige — karakterisering van moraliteit in termen van wij-intenties, die hij ontleent aan Michael Oakshott en vooral Wilfrid Sellars (*CIS* 59; vgl. p. 190). Het centrale kenmerk van zulke wij-intenties is volgens hem dat ze berusten op een gevoel van solidariteit en van identificatie met een ander als ‘één van ons’. Zulke solidariteit, vervolgt hij in *AC*, geldt in eerste instantie en in de sterkste mate onze landgenoten, en wordt niet primair uitgedrukt in termen van een vage, abstracte en weinig overtuigende notie van ‘de mensheid’. Deze visie ontduikt de vraag of zulke solidariteit en identificatie resulteren uit culturele factoren als taal of religie, politieke factoren als staten, of weer wat anders. Nog bondiger en suggestiever zijn Rorty’s eerdere losse moreel-filosofische opmerkingen in *PMN*; maar ook deze wijzen al in dezelfde romantische richting. Zo verklaart Rorty hier al dat gevoel van gemeenschap of solidariteit “gebaseerd is op de *verbeelde* mogelijkheid van conversatie” (*PMN* 190). Ook dit punt lijkt dus een duurzaam bestanddeel van zijn filosofische overtuigingen. Zijn algemene punt is dat ‘wij-bewustzijn’ een poëtische fundering heeft: solidariteit kan niet rationeel gerechtvaardigd worden en wordt ook niet bereikt door onderzoek, maar veel eerder met behulp van de verbeelding, en specifiek door “the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers” (*CIS* xvi). De dichtertelijke verbeelding kan dus niet alleen epistemische vooruitgang veroorzaken, maar ook een gevoel van morele gemeenschap.

Het idee dat solidariteit gemakkelijker ontstaat op basis van een verbeelde vereenzelviging dan op basis van universele rationale principes toont andermaal de rol van de verbeelding in Rorty’s onderneming. In deze specifieke context klinkt die formulering echter als een — vermoedelijk onbedoelde — echo van Benedict Andersons beroemde karakterisering van de moderne natie als een ‘verbeelde gemeenschap’ (*IC* 6). Maar deze echo roept andermaal vragen op aangaande de specifiek talige dimensies van het romantisch nationalisme: zowel de conceptuele

vraag naar het relatief recente ontstaan van de natie als verbeelde gemeenschap als de normatieve vraag waar de grenzen van de natie en het nationale identiteitsdenken als moreel kader precies liggen.<sup>19</sup> De verheerlijking van de dichter als nationale cultuurheld en het identiteitsdenken dat de natie als een morele *Gemeinschaft* poneert hebben dezelfde romantisch-nationalistische wortels, en de vraag naar de één impliceert een antwoord op de ander.

Het is ronduit verbazingwekkend dat Rorty deze band nergens opmerkt, en deze thematiek nergens ter sprake brengt. Ook onder de analytische filosofen op wie Rorty zich beroept komt het centrale belang van moderne nationale talen slechts even ter sprake, bijvoorbeeld in Michael Dummetts kritiek op Davidsons bewering dat er niet zoiets bestaat als een taal. Geloof Davidson werkelijk, zo vraagt Dummett zich retorisch af, dat zowel repressieve regimes die minderheidstalen onderdrukken als nationale bewegingen die strijden voor de emancipatie van hun moedertaal lijden aan het waanidee dat er überhaupt een taal in het geding is die onderdrukt dan wel gepropageerd moet worden?<sup>20</sup> Davidsons nadruk op idiolecten dreigt gemeenschappelijke talen — en daarmee de identiteiten die erop zijn gebaseerd — te reduceren tot niet meer dan collectieve zinsbegoochelingen of misleidende ideologische constructies. Dat was natuurlijk niet wat Davidson wil beweren: zijn argument betreft primair de vraag of gedeelde regels of conventies een logische vereiste zijn voor communicatie, niet of natuurlijke of nationale talen zoals het Engels of het Spaans überhaupt bestaan. Toch heeft Dummett een punt. Interessant genoeg is de discussie tussen Davidson en Dummett over het sociale karakter van taal op veel punten analoog aan het politiek-filosofische debat tussen liberalen en

<sup>19</sup> Ook in een werk als *Liberal Nationalism* van Yael TAMIR (Princeton, Princeton UP, 1993) wordt de band tussen taal en nationalisme niet principieel ter discussie gesteld. Will Kymlicka lijkt meer aandacht te hebben voor de constitutieve rol van taal in de ontwikkeling van (liberaal) nationalisme, maar hij bekijkt die vraag vooral vanuit het perspectief van de verhouding tot minderheidstalen. Zie o.a. W. KYMLICKA, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford UP, 2001.

<sup>20</sup> M. DUMMETT, 'A Nice Derangement of Epitaphs. Comments on Hacking and Davidson', in: E. LEPORE (Ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York, Blackwell, 1986, pp. 459-476. Zie ook Davidsons weerwoord op Dummett: D. DAVIDSON, 'The Social Aspect of Language,' in: *TLH* 109-125.

communitaristen. Beide tegenstellingen draaien immers om de vraag of individuele sprekers met hun individuele intenties en idiolecten primair zijn, of slechts mogelijk worden door het bestaan van een (taal-)gemeenschap en een gemeenschappelijke taal. Rorty laat zich in deze kwestie meeslepen door Davidsons enthousiasme en trekt er precies de politiek-filosofische implicaties uit die Dummett zo problematisch vindt. Dat leidt tot allerlei onopgeloste spanningen: is hij nu een liberaal of een communitarist? Is hij een nationalist of een kosmopoliet?

Het liberalisme dat Rorty predikt staat met name op gespannen voet met de communitaristische implicaties van het denken over een morele *Gemeinschaft*. Zo valt zijn pragmatisme op te vatten als een niet-metafysische herformulering van vrijwel alle centrale termen en waarden van het romantisch nationalisme, afgezien van de opwaardering van de nationale taal. Ook al lijkt hij op verscheidene punten expliciet afstand te nemen van de romantische samenhang tussen nationale taal en nationale identiteit,<sup>21</sup> toch reproduceert hij elders onkritisch allerlei romantisch-nationalistische noties, — ook communitaristische. Zo betoogt hij in navolging van Michael Oakeshott dat moraliteit geen systeem van algemene principes of code van regels is, maar een ‘volkstaal’ (*vernacular*): ze ontstaat in de praktijk van alledaags gebruik en niet door theoretische overwegingen, net zoals een gesproken taal het werk is van de gebruikers en niet van grammatici. Rorty voert deze analogie nog verder. We kunnen moraliteit niet funderen in termen van een universele notie van een ‘menschheid’ met een intrinsieke natuur, verklaart hij, en vervolgt met de opmerking dat moraliteit een morele gemeenschap vereist zoals een taal een taalgemeenschap vereist: “we kunnen de notie van moraliteit slechts behouden [...] wanneer we haar beschouwen als de stem van onszelf als leden van een gemeenschap, als sprekers van een gemeenschappelijke (*sic!*) taal” (*CIS* 58-59). Al is Rorty’s spreken van een gemeenschappelijke morele taal of volkstaal hier duidelijk metaforisch, het laat de verhouding tussen individu en gemeenschap in het duister. In elk geval suggereert of impliceert deze laatste opmerking een erg

<sup>21</sup> Zie bv. zijn opmerking “Davidsons beschrijving van talige communicatie geeft het beeld op [...] van verschillende talen als barrières tussen personen of culturen” (*CIS* 13-14).



ondavidsoniaans soort communitarisme, omdat Davidson in *NDE* en elders juist het idiolect en niet gemeenschappelijke taal als basis van alle communicatie ziet. Maar belangrijker is hier de romantisch-nationalistische beeldspraak van morele vocabulaires als niet-systematische volkstalen, in plaats van de uitgezuiverde systemen van elites. In het licht van Rorty's andere romantische opvattingen is dergelijke beeldspraak geen toeval.

## 6. CONCLUSIE

Niet alleen Rorty's taalopvattingen, maar ook zijn politiek-filosofische ideeën blijken dus sterk op romantische aannames te berusten. Dat leidt echter niet tot een volledig coherente visie. Op taalfilosofisch gebied lijkt Rorty, in navolging van Davidson, een liberale individualist; op moreel gebied daarentegen is hij eerder een communitarist, die denkt in termen van een gedeelde morele taal die slechts in een gemeenschap kan ontstaan. Omdat dit communitarisme nergens wordt uitgewerkt, blijft niet alleen de spanning met een davidsoniaans liberaal-individualisme grotendeels onzichtbaar; ook blijft een nadere discussie van de romantische notie van *Gemeinschaft* achterwege. Anders dan de romantici en Rorty denken staat zo'n door gedeelde waarden of een gemeenschappelijke taal gekenmerkte gemeenschap niet aan de basis van de moraliteit of de nationale identiteit. Integendeel, het idee van een door taal of waarden gevormde gemeenschap is een specifiek moderne notie, die samenhangt met de nieuwe politiek van individuele en collectieve identiteit die in de negentiende eeuw zo wijdverbreid raakte, en — nog belangrijker — met het idee van een nationale taal. Politieke gemeenschappen worden doorgaans niet zozeer gekenmerkt door het bezit van een gemeenschappelijke taal, maar door het publieke gebruik van die taal in onderwijs, literatuur, journalistiek en politiek debat. Het moderne nationalisme werd mede mogelijk gemaakt door technologieën als de boekdrukkunst, door nieuwe praktijken als de standaardisering van taal via onderwijs en media, en door nieuwe instituties als de gedrukte dag- en weekbladders; maar minstens zo

belangrijk waren het gebruik van de volkstaal in nieuwe contexten en de ideologie die de volkstaal opwaardeerde als de uitdrukking van een zuivere en onbedorven volksziel. Het feit dát iemand een specifieke taal — of enkele specifieke talen — spreekt is natuurlijk contingent; maar tegelijkertijd is de taal die we spreken iets wezenlijks van of in ons, en maakt ze ons tot wie en wat we zijn. Anders gezegd: het spreken van een specifieke taal is deels constitutief voor het individuele subject; en het publiekelijk gebruiken van een taal is deels constitutief voor een natie.

Cultureel en politiek nationalisme worden dus duurzaam vergemakkelijkt door het banale maar onvermijdelijke feit dat publiek debat onvermijdelijk plaatsvindt in een specifieke taal. Dat lijkt enigszins op een nieuwe variant van de Sapir-Whorf-hypothese, die suggereert dat ons denken wordt gevormd door de grammaticale structuur van de taal die we gebruiken; maar ze moet er niet mee worden verward. Dit punt betreft namelijk niet het structuralistische idee van een taal als een begrippenkader of conceptueel schema (zoals bekritiseerd door Davidson in 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (*ITI* 183-198)), maar het performatieve vormende effect dat het publieke gebruik van taal, in combinatie met een romantische ideologie van talen als uitdrukking van een volksziel, kan hebben op de vorming van moderne nationale identiteiten.

Het conceptuele relativisme, zoals uitgedragen door vroege antropologen als Franz Boas, Edward Sapir en Benjamin Lee Whorf, vat taal op als zuiver conceptueel geabstraheerd systeem; maar dat taalbegrip is zelf al het resultaat van een uitzuivering van de cognitieve en referentiele, als onderscheiden van de sociale en culturele, aspecten van taal.<sup>22</sup> Bovenstaand argument over het constitutieve karakter van gesproken taal voor moderne identiteiten moet dus noch in een kantiaanse transcendentale zin, noch in een mystiek-heideggeriaanse zin over het

<sup>22</sup> De notie van taalideologieën heeft in de afgelopen jaren een hoge vlucht genomen in de taalkundige antropologie. Zie in dit verband vooral R. BAUMAN and Ch. BRIGGS, *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*, Cambridge, Cambridge UP, 2003, hfdst. 8, 'The foundation of all future researches: Franz Boas' cosmopolitan charter for anthropology'.

‘wereldontsluitende karakter’ van taal — laat staan over de bij uitstek filosofische eigenschappen die Heidegger aan het antieke Grieks en het moderne Duits toedicht — worden opgevat.

Davidsons ontkenning dat er zoiets als ‘een taal’ bestaat en Rorty’s ontkenning dat er überhaupt taal bestaat maken het gecombineerd bij voorbaat moeilijk, zo niet onmogelijk, om het recente ontstaan van op taal gebaseerde nationale identiteiten filosofisch serieus te nemen. Zodoende blijven zowel de taalfilosofische als de politiek-filosofische aspecten van het romantische nationalisme vooralsnog een onderbelicht thema. Taal als basis van nationale identiteit is niet alleen een kwestie van ideologie: het zijn vooral ook de nieuwe praktijken van publiek taalgebruik, in nieuwe media en in nieuwe instituties als algemeen onderwijs, die van nationalisme een relatief jong, maar ook relatief duurzaam verschijnsel maken. Vanzelfsprekend is Rorty geen nationalist in de onaangename zin van het woord; maar doordat zowel zijn taalfilosofische als zijn politiek-filosofische opvattingen allerlei romantisch-nationalistische noties en waarden reproduceren, slaagt hij er niet in voldoende afstand te ontwikkelen tot de notie van taal als basis van nationale identiteit en van de op een collectieve identiteit gebaseerde natiestaat. Het is dit onkritische gebruik van romantisch-nationalistische concepten dat ervoor zorgt dat Rorty’s eigen onderneming, die zo nadrukkelijk een nieuw vocabulaire wil scheppen en wil ontsnappen aan de conceptuele en ideologische tegenstellingen van de Koude Oorlog, inmiddels zelf nogal gedateerd aandoet.

SLEUTELWOORDEN: romantisch nationalisme, pragmatisme, metaforiek, liberalisme-communitarisme.

KEY-WORDS: romantic nationalism, pragmatism, metaphor, liberalism-communitarianism.

SUMMARY: *Rorty's 'Romantic Agony'. Language and National Identity in American Pragmatism*

This article argues that Richard Rorty's pragmatism is informed by a number of problematic romantic assumptions; more specifically, Rorty fails to thematize language-based romantic nationalism. These romantic nationalist assumptions become clear from Rorty's remarks on poets and poetic language, and especially from his remarks on metaphor. Ostensibly based on Davidson's influential if controversial position, Rorty's view introduces a radical twist to this analysis, inspired by Sellars's distinction between reasons and causes. Thus, Rorty's distinctions between literal and figurative, and between reasons and causes, resonate with a number of romantic distinctions. His failure to address the latter, however, leads to a tension between the liberal and communitarian tenets of his later work, and to unresolved questions concerning the legitimacy of the nation state as a framework of reference and locus of identification. The paper concludes with the suggestion to pay more systematic attention to the constitutive role of changing public usages and ideologies of language in liberal nationalism.