

Richard Rorty

—

Contingentie ,
ironie &
SOLIDARITEIT

met een inleiding van Ger Groot

Richard Rorty

CONTINGENTIE, IRONIE
EN SOLIDARITEIT

Met een inleiding van Ger Groot

Uitgeverij
Ten Have

Inhoud

Rorty's ladder – Inleiding van Ger Groot 7

Voorwoord 31

Inleiding 33

DEEL I: CONTINGENTIE 39

1. De contingentie van taal 41
2. De contingentie van het zelf 69
3. De contingentie van een liberale samenleving 97

DEEL II: IRONIE EN THEORIE 131

4. Private ironie en liberale hoop 133
5. Zelf-cratie en affiliatie: Proust, Nietzsche en Heidegger 165
6. ironische theorieën en private zinspelingen: Derrida 197

DEEL III: WREEDHEID EN SOLIDARITEIT 215

7. De kapper van Kasbeam: Nabokov over wreedheid 217
8. De laatste intellectueel in Europa: Orwell over wreedheid 249
9. Solidariteit 275

Noten 289

Register van personen 331

Deel I
Contingentie

1. De contingentie van taal

Ongeveer tweehonderd jaar geleden begon het idee dat waarheid veeleer gemaakt werd dan gevonden de verbeelding van Europa in zijn greep te krijgen. De Franse revolutie had aangetoond dat het hele vocabulaire van sociale verhoudingen en het hele spectrum van sociale instituties vrijwel van de ene dag op de andere vervangen kon worden. Dit precedent maakte onder intellectuelen utopische politiek eerder regel dan uitzondering. Utopische politiek zet vragen zowel over de wil van God als over de natuur van de mens aan de kant en droomt van het scheppen van een tot nu toe onbekende maatschappijvorm.

Ongeveer tezelfdertijd lieten de romantische dichters zien wat er gebeurt wanneer kunst niet langer wordt beschouwd als imitatie maar, veeleer, als de zelf-creatie van de kunstenaar. De dichters claimden voor de kunst die plaats in de cultuur die traditioneel werd ingenomen door religie en filosofie en die de Verlichting had opgeëist voor de wetenschap. Het precedent dat door de romantici werd geschapen verleende aan deze aanspraak een begin van aannemelijkheid. De feitelijke rol die romans, gedichten, toneelstukken, schilderijen, beelden en gebouwen spelen in de sociale bewegingen van de laatste anderhalve eeuw heeft haar nog aannemelijker gemaakt.

Tegenwoordig hebben deze krachten zich gebundeld en zijn ze tot culturele hegemonie gekomen. Voor de meeste intellectuelen nu zijn vragen over enerzijds doelen, anderzijds middelen – vragen over hoe zin te geven aan het eigen leven of aan dat van een maatschappij – eerder vragen voor de kunst en de politiek, of voor beide, dan voor religie, filosofie en wetenschap. Deze ontwikkeling heeft tot een splitsing in de filosofie geleid. Sommige filosofen zijn trouw gebleven aan de Verlichting en doorgedaan zichzelf te

identificeren met de zaak van de wetenschap. Volgens hen duurt de oude strijd tussen wetenschap en religie, tussen rede en redeloosheid nog steeds voort, maar nu in de vorm van een strijd tussen de rede en al die krachten in de cultuur die waarheid beschouwen als eerder gemaakt dan gevonden. Deze filosofen beschouwen wetenschap als de paradigmatische menselijke activiteit en ze houden vol dat natuurwetenschap waarheid ontdekt in plaats van dat ze die maakt. Zij zien ‘waarheid maken’ als een louter metaforisch en volkomen misleidend begrip. Politiek en kunst zijn voor hen gebieden waarin de notie ‘waarheid’ niet thuishoort. Andere filosofen, die zich realiseren dat de wereld zoals die door de natuurwetenschappen wordt beschreven geen moraal leert en ook geen spirituele steun biedt, hebben geconcludeerd dat de wetenschap slechts de dienstmaagd is van de technologie. Deze filosofen hebben zich geschaard aan de zijde van de politieke utopist en de vernieuwende kunstenaar.

Terwijl de eerste soort filosoof ‘hard wetenschappelijk feit’ stelt tegenover het ‘subjectieve’ of tegenover ‘metafoor’, ziet de tweede soort wetenschap vooral als een menselijke activiteit en niet zozeer als de plaats waar mensen een ‘harde’ niet-menselijke realiteit ontmoeten. Zo bezien zijn grote wetenschappers uitvinders van beschrijvingen van de wereld die gebruikt kunnen worden om te voorspellen en te controleren wat er gebeurt, zoals dichters en politieke denkers andere beschrijvingen van de wereld uitvinden voor andere doelen. Maar er bestaat geen criterium dat beslist welke van deze beschrijvingen een zuivere weergave is van hoe de wereld op zichzelf is. Deze filosofen beschouwen het idee zelf van zo’n weergave als zinloos.

Wanneer de eerste soort filosoof, de soort voor welke de natuurwetenschapper de held is, altijd de enige soort zou zijn geweest, dan had er waarschijnlijk nooit een autonome discipline ‘filosofie’ bestaan – een discipline, even verschillend van de wetenschappen als van de theologie of de kunsten. Als zo’n discipline is de filosofie niet meer dan tweehonderd jaar oud. Ze ontleent haar bestaan aan pogingen van de Duitse idealisten om de wetenschappen hun

plaats te wijzen en een duidelijke betekenis te geven aan het vage idee dat mensen waarheid eerder maken dan vinden. Kant wilde de wetenschap verwijzen naar het rijk van de tweederangs waarheid – de waarheid over de waarneembare wereld. Hegel wilde de natuurwetenschap zien als een beschrijving van de geest die zich zijn eigen spirituele aard nog niet volledig bewust is en op die manier het soort waarheid dat de dichter en de politieke revolutionair bieden verheffen tot de eerste rang.

Het Duitse idealisme was echter een kortstondig en onbevredigend compromis. Want Kant en Hegel gingen slechts tot halverwege in hun verwerping van het idee dat waarheid ‘daarginds’ is. Ze wilden de wereld van de empirische wetenschap zien als een gemaakte wereld en de materie als geconstrueerd door het bewustzijn of als bestaand in een bewustzijn dat zich onvoldoende bewust is van zijn eigen mentale karakter. Maar ze bleven het bewustzijn, de geest, de diepten van het menselijke zelf zien als iets met een intrinsieke natuur, die gekend kan worden door een soort non-empirische superwetenschap, genaamd filosofie. Dit hield in dat alleen de helft van de waarheid – de onderste, wetenschappelijke helft – gemaakt werd. De hogere waarheid, de waarheid omtrent het bewustzijn, het domein van de filosofie, was nog steeds eerder een kwestie van ontdekking dan van schepping.

Wat nodig was en wat de idealisten niet onder ogen konden zien, was een verwerping van het idee zelf dat alles – bewustzijn of materie, Zelf of wereld – een intrinsieke natuur heeft die uitgebeeld kan worden of weergegeven. Want de idealisten verwarden het idee dat er niet iets bestaat met een dergelijke natuur met het idee dat ruimte en tijd irreëel zijn, dat mensen de oorzaak zijn van het bestaan van de spatiotemporele wereld.

We moeten onderscheid maken tussen de stelling dat de wereld daarginds is en de claim dat waarheid daarginds is. Zeggen dat de wereld daarginds is, dat ze niet onze schepping is, houdt volgens het gezond verstand in dat de meeste dingen in ruimte en tijd de gevolgen zijn van andere oorzaken dan menselijke bewustzijnstoestanden. Zeggen dat de waarheid niet daarginds is betekent sim-

pelweg dat waar geen uitspraken zijn er ook geen waarheid is, dat uitspraken elementen zijn van menselijke talen, en dat menselijke talen menselijke scheppingen zijn.

Waarheid kan niet daarginds zijn – kan niet bestaan onafhankelijk van het menselijk bewustzijn – omdat uitspraken zo niet kunnen bestaan of daarginds zijn. De wereld is daarginds, maar beschrijvingen van de wereld zijn dat niet. Alleen beschrijvingen van de wereld kunnen waar of onwaar zijn. De wereld op zichzelf, niet geholpen door de beschrijvende activiteiten van mensen, kan dat niet.

De suggestie dat de waarheid, alsmede de wereld, daarginds is, is een erfenis van een tijd waarin de wereld gezien werd als de schepping van een wezen dat een taal van zichzelf bezat. Als we ophouden te proberen het idee van zo'n onmenselijke taal te doorgronden, dan komen we niet in de verleiding om de platitude dat de wereld ons kan doen geloven dat een uitspraak waar is, te verwarren met de stelling dat de wereld zichzelf op eigen initiatief opsplijt in uitspraak-vormige brokken, 'feiten' genaamd. Maar als je vasthoudt aan de notie van op zich bestaande feiten, is het gemakkelijk om het woord 'waarheid' met hoofdletters te gaan schrijven en het te behandelen als iets wat identiek is aan God of de wereld, opgevat als het werk van God. Dan gaat men, bijvoorbeeld, zeggen dat de waarheid verheven is en moet zegevieren.

Deze verwarring wordt in de hand gewerkt door de aandacht uitsluitend te richten op losse uitspraken in plaats van op vocabulaires. Want dikwijls laten we de wereld beslissen in de competitie tussen alternatieve uitspraken (bijvoorbeeld tussen 'Rood wint' en 'Zwart wint' of tussen 'De butler deed het' en 'De dokter deed het'). In zulke gevallen komen we er gemakkelijk toe om het feit dat de wereld ons de rechtvaardiging verschaft om iets te geloven, te verwarren met de aanspraak dat een of andere niet-talige toestand van de wereld zelf een voorbeeld van de waarheid is of dat zo'n toestand 'een geloof waar maakt' door ermee te 'corresponderen'. Dit alles gebeurt minder gauw wanneer we van individuele zinnen overstappen op vocabulaires als geheel. Wanneer we

voorbeelden van alternatieve taalspelen bekijken – het vocabulaire van de antieke Atheense politiek tegenover dat van Jefferson, het morele vocabulaire van Paulus tegenover dat van Freud, het jargon van Newton tegenover dat van Aristoteles, het idioom van Blake tegenover dat van Dryden – is het moeilijk denkbaar dat de wereld een van deze aanwijst als beter dan de andere, of dat de wereld tussen hen beslist. Wanneer de notie ‘beschrijving van de wereld’ verplaatst wordt van het niveau van criterium-gestuurde uitspraken binnen taalspelen naar taalspelen als geheel, taalspelen waartussen we niet kiezen door aan criteria te refereren, dan kan aan het idee dat de wereld beslist welke beschrijvingen waar zijn niet langer een duidelijke betekenis gegeven worden. Het wordt lastig om te denken dat dat vocabulaire op de een of andere manier al daarginds in de wereld is, erop wachtend om door ons ontdekt te worden. Aandacht (van het soort aangemoedigd door historici van het intellectuele leven als Thomas Kuhn en Quentin Skinner) voor de vocabulaires waarin uitspraken worden geformuleerd, eerder dan voor individuele uitspraken, doet ons beseffen dat, bijvoorbeeld, het feit dat Newtons vocabulaire ons de wereld gemakkelijker laat voorspellen dan dat van Aristoteles, niet inhoudt dat de wereld ‘newtoniaans’ spreekt.

De wereld spreekt niet. Alleen wij doen dat. De wereld kan ons, zodra we onszelf hebben geprogrammeerd met een taal, iets doen geloven. Maar zij kan ons niet een taal voorstellen om te spreken. Alleen andere mensen kunnen dat. Het besef dat de wereld ons niet vertelt welk taalspel we moeten spelen zou geen aanleiding mogen zijn om te zeggen dat een beslissing over welke taal we spreken arbitrair is, noch om te zeggen dat het de uitdrukking is van iets wat diep in ons zit. De moraal hiervan is niet dat objectieve criteria voor de keuze van vocabulaires zouden moeten worden vervangen door subjectieve criteria, rede door wil of gevoel. Ze is veeleer dat de noties criteria en keuze (inclusief die van ‘arbitraire’ keuze) niet langer relevant zijn wanneer het gaat om veranderingen van het ene taalspel naar het andere. Europa besliste niet om het idioom van de romantische poëzie te aanvaarden, of dat van de utopi-

sche politiek of dat van de mechanica van Galilei. Een dergelijke verandering was net zomin een wilsdaad als de uitkomst van een redenering. Het was eerder zo dat Europa geleidelijk de gewoonte kwijtraakte om bepaalde woorden te gebruiken.

Zoals Kuhn in *The Copernican Revolution* betoogt, beslisten we niet op grond van een paar telescopische waarnemingen, of op grond van iets anders, dat de aarde niet het middelpunt van het universum was, dat macroscopisch gedrag verklaard kon worden op basis van microstructurele beweging, en dat voorspelling en controle het belangrijkste doel van wetenschappelijke theorievorming zouden moeten zijn. Het was eerder zo dat na zo'n honderd jaar onbesliste verwarring de Europeanen merkten dat ze spraken op een manier die deze in elkaar grijpende standpunten als vanzelfsprekend beschouwde. Culturele veranderingen van deze grootte komen niet voort uit de toepassing van criteria (of uit een 'arbitrair' besluit), net zomin als individuen door toepassing van criteria of als gevolg van *actes gratuites* theïsten of atheïsten worden, of van de ene echtgenoot of vriendenkring naar de andere overstappen. In zulke kwesties moeten we niet alleen in onszelf zoeken naar beslissende criteria, maar ook naar de wereld kijken.

De verleiding om naar criteria te zoeken is een bijzonder geval van de meer algemene verleiding om te denken dat de wereld, of het menselijk zelf, een intrinsieke natuur, een essentie, bezit. Oftewel, zij is het resultaat van de verleiding om een van de vele talen, waarin we gewoonlijk de wereld of onszelf beschrijven, te bevoorrechten. Zolang we denken dat er een relatie bestaat, die: 'in overeenstemming met de wereld' heet, of: 'uitdrukking van de ware natuur van het zelf', en die vocabulaires-als-geheel al of niet kunnen bezitten, gaan we door met het traditionele filosofische zoeken naar een criterium dat ons vertelt welke vocabulaires dit begerenswaardige kenmerk hebben. Maar als we ooit verzoend raken met het idee dat het grootste deel van de realiteit onverschillig is voor onze beschrijvingen ervan, en dat het menselijke zelf eerder geschapen is door het gebruik van een vocabulaire dan dat het door een vocabulaire adequaat of inadequaar wordt uitgedrukt,

dan zouden we ten slotte verwerkt hebben wat waar is van de romantische idee dat waarheid eerder iets is wat wordt gemaakt dan gevonden. Wat waar is aan deze bewering is simpelweg dat talen eerder gemaakt worden dan gevonden en dat waarheid een eigenschap is van linguïstische entiteiten, of uitspraken.¹

Ik kan resumeren door opnieuw te beschrijven wat, in mijn visie, de revolutionairen en dichters van tweehonderd jaar geleden bedoelden. Wat op het eind van de achttiende eeuw werd bespeurd, was dat men alles er goed of slecht, belangrijk of onbelangrijk, nuttig of nutteloos, uit kan laten zien door het opnieuw te beschrijven. Wat Hegel beschreef als het proces van de geest die zich geleidelijk bewust wordt van zijn eigen intrinsieke natuur, wordt beter beschreven als de ontwikkeling van Europese linguïstische praktijken die in een steeds sneller tempo veranderen. Het verschijnsel dat Hegel beschrijft is dat meer mensen meer radicale herbeschrijvingen bieden van meer dingen dan ooit tevoren, dat jonge mensen een half dozijn Gestalt-wisselingen doormaken alvorens volwassen te worden. De aanspraak van de romantici dat de verbeelding, eerder dan de rede, het centrale menselijke vermogen is, kwam voort uit het besef dat het belangrijkste instrument van culturele veranderingen het talent is om anders te spreken, veeleer dan om goed te redeneren. Wat politieke utopisten sinds de Franse revolutie hebben gevoeld is niet dat een duurzame ondergrondse menselijke natuur onderdrukt wordt of verdrongen door ‘onnatuurlijke’ of ‘irrationele’ sociale instituties, maar veeleer dat veranderingen in taal en andere sociale praktijken mensen kunnen voortbrengen van een soort dat nooit eerder heeft bestaan. De Duitse idealisten, de Franse revolutionairen en de romantische dichters hadden een vaag gevoel gemeen, dat mensen van wie de taal zo veranderde dat ze niet langer over zichzelf spraken als verantwoordelijk voor niet-menselijke krachten, daarmee een nieuw soort mensen zouden worden.

De moeilijkheid waar een filosoof voor komt te staan die, als ik, sympathiek staat tegenover deze suggestie – die zichzelf eerder ziet

als bondgenoot van de dichter dan van de fysicus – is dat hij moet vermijden de schijn te wekken dat deze suggestie juist zou zijn, dat mijn soort filosofie correspondeert met hoe de dingen werkelijk zijn. Want zulk spreken over correspondentie haalt juist de idee terug die het soort filosoof dat ik ben wenst kwijt te raken, de idee dat de wereld of het zelf een intrinsieke natuur heeft. Vanuit ons perspectief doe je, wanneer je het succes van de wetenschap of de wenselijkheid van een politiek liberalisme verklaart door te spreken over ‘kloppend met de wereld’ of ‘expressie van de menselijke natuur’, hetzelfde als wanneer je verklaart waarom opium slaperig maakt door te spreken over de dormitieve kracht ervan. Het verklaart niets te zeggen dat het vocabulaire van Freud doordringt tot de waarheid over de menselijke natuur, of dat van Newton tot de waarheid over het heelal. Het is slechts een leeg compliment – één dat we altijd maken aan schrijvers van wie we het nieuwe jargon nuttig hebben gevonden. Zeggen dat er niet zoiets bestaat als de intrinsieke natuur wil niet zeggen dat de intrinsieke natuur van de werkelijkheid verrassend genoeg extrinsiek blijkt te zijn. Het wil zeggen dat de uitdrukking ‘intrinsieke natuur’ er een is waarvan het voordeliger is haar niet te gebruiken, een uitdrukking die meer moeilijkheden veroorzaakte dan zij waard was. Zeggen dat we de gedachte moeten laten vallen van een waarheid die daarbuiten erop wacht om ontdekt te worden wil niet zeggen dat we ontdekt hebben dat er daarbuiten geen waarheid is.² Het wil zeggen dat we onze doelen het beste dienen door op te houden de waarheid te zien als iets dieps, een zaak van filosofisch belang, of ‘waarheid’ te beschouwen als een beloning van ‘analyse’. ‘De aard van de waarheid’ is een zaak die weinig profijt biedt. In dit opzicht lijkt hij op ‘de aard van de mens’ en ‘de aard van God’ en verschilt hij van ‘de aard van het positron’ en ‘de aard van de oedipale fixatie’. Maar omgekeerd houdt deze bewering met betrekking tot de relatieve profijtelijkheid juist de aanbeveling in dat we in concreto niet te veel *zeggen* over deze zaken, en maar zien hoe het loopt.

De visie op filosofie die ik bied houdt in dat filosofen niet gevraagd moeten worden naar argumenten tegen, bijvoorbeeld, de

correspondentie-theorie van de waarheid of de idee van de ‘intrinsieke natuur van de werkelijkheid’. De moeilijkheid met argumenten tegen het gebruik van een vertrouwd en gerespecteerd vocabulaire is dat men verwacht dat ze geformuleerd zijn in datzelfde vocabulaire. Men verwacht dat zij aantonen dat centrale elementen in dat vocabulaire ‘in zichzelf inconsistent’ zijn of dat zij ‘zichzelf deconstrueren’. Maar dat kan *nooit* aangetoond worden. Ieder argument dat beweert dat ons vertrouwd gebruik van een vertrouwde term incoherent is, of leeg, of verward, of vaag, of ‘louter metaforisch’, moet wel niet-afdoende zijn en vragen oproepen. Want dit gebruik is per slot van rekening het paradigma van coherent, betekenisvol, letterlijk taalgebruik. Zulke argumenten parasiteren altijd op, of zijn afkortingen voor, beweringen dat er een beter vocabulaire beschikbaar is. Filosofie, die interessant is, is zelden een onderzoek naar de voors en tegens van een stelling. Meestal is zij, impliciet of expliciet, een geschil tussen een vocabulaire dat zich heeft ingegraven en tot last geworden is en een half gevormd nieuw vocabulaire dat vagelijk grote dingen belooft.

Deze laatste ‘methode’ van de filosofie is dezelfde als de ‘methode’ van de utopische politiek of van de revolutionaire wetenschap (tegenover de parlementaire politiek, of de normale wetenschap). De methode bestaat uit het opnieuw beschrijven van heel veel dingen op nieuwe manieren, totdat je een patroon van taalgedrag gecreëerd hebt dat de komende generatie ertoe verleidt het zich eigen te maken, waarbij je hen dwingt uit te zien naar bijpassende nieuwe vormen van niet-taalgedrag, zoals, bijvoorbeeld, nieuwe wetenschappelijke apparatuur, of nieuwe sociale instituties. Dit soort filosofie werkt niet stap voor stap, door het ene begrip na het andere te analyseren, of de ene stelling na de andere te toetsen. Ze werkt eerder holistisch en pragmatisch. Ze zegt dingen als ‘probeer eens het op deze manier te denken’ – of meer specifiek ‘probeer voorbij te zien aan klaarblijkelijk futiele traditionele kwesties door er de volgende nieuwe en mogelijk interessante kwesties voor in de plaats te stellen’. Ze pretendeert niet dat ze een betere kandidaat heeft voor het doen van dezelfde oude dingen die we deden toen

we op de oude manier spraken. Ze suggereert eerder dat we misschien zouden willen stoppen deze dingen te doen en iets anders gaan doen. Maar ze geeft geen argumenten voor deze suggestie op basis van vooraf bestaande criteria die de oude en de nieuwe taalspelen gemeenschappelijk hebben. Want juist in zoverre de nieuwe taal echt nieuw is, bestaan er niet zulke criteria.

Conform mijn eigen voorschriften ga ik geen argumenten geven tegen het vocabulaire dat ik wil vervangen. In plaats daarvan zal ik proberen het vocabulaire dat ik voorsta er aantrekkelijk te laten uitzien door aan te tonen hoe het gebruikt zou kunnen worden om een verscheidenheid aan zaken te beschrijven. Meer specifiek zal ik in dit hoofdstuk het werk van Donald Davidson op het gebied van de taalfilosofie beschrijven als uiting van een bereidwilligheid om de idee van de ‘intrinsieke natuur’ te laten vallen, een bereidwilligheid om de *contingentie* van de taal die we gebruiken onder ogen te zien. In de volgende hoofdstukken zal ik proberen aan te tonen hoe erkenning van die contingentie leidt tot een erkenning van de contingentie van het bewustzijn, en hoe beide erkenningen leiden tot een beeld van intellectuele en morele progressie als een geschiedenis van metaforen die in toenemende mate bruikbaar blijken, eerder dan van het toenemend inzicht in hoe de dingen werkelijk zijn.

Ik begin, in dit eerste hoofdstuk, met de filosofie van de taal omdat ik de gevolgen uit wil zoeken van mijn beweringen dat alleen uitspraken waar kunnen zijn, en dat mensen waarheden maken doordat ze de taal maken waarin uitspraken kunnen worden gedaan. Ik zal me concentreren op het werk van Davidson omdat hij de filosoof is die het meeste gedaan heeft aan de verkenning van deze gevolgen.³ De wijze waarop Davidson de waarheid behandelt knoopt aan bij zijn behandeling van het leren van taal en van metaforen om de eerste systematische behandeling van taal te worden die *volledig* breekt met de notie dat taal iets is wat adequaat of niet-adequaat kan zijn aan de wereld of het zelf. Want Davidson breekt met de opvatting dat taal een *medium* is – een medium hetzij van representatie, hetzij van expressie.

Wat ik bedoel met medium kan ik uitleggen door erop te wijzen dat het traditionele beeld van de menselijke situatie er een was waarin mensen niet eenvoudigweg netwerken van overtuigingen en verlangens zijn, maar veeleer wezens die deze overtuigingen en verlangens *bezitten*. De traditionele visie is dat er een kern van het zelf bestaat die zulke overtuigingen en verlangens kan bezien, ertussen kan kiezen, er gebruik van kan maken, zichzelf erin kan uitdrukken. Verder, dat deze overtuigingen en verlangens kritiseerbaar zijn niet slechts door te verwijzen naar hoe zij met elkaar kunnen samenhangen, maar ook door te verwijzen naar iets buiten het netwerk waarvan zij de draden zijn. Zo bezien kunnen overtuigingen bekritiseerd worden omdat zij niet overeenstemmen met de werkelijkheid. Verlangens kunnen bekritiseerd worden omdat zij niet overeenstemmen met de wezenlijke aard van het menselijk zelf – omdat zij ‘irrationeel’ zijn of ‘onnatuurlijk’. Zo ontstaat er een beeld met aan de ene zijde van het netwerk van overtuigingen en verlangens de wezenskern van het zelf, en aan de andere zijde de werkelijkheid. In dit beeld is het netwerk een product van de interactie tussen beide, nu eens uitdrukking van het een, dan weer representant van het ander. Dit is het traditionele subject-object-plaatje dat het idealisme tevergeefs trachtte te vervangen, en dat Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson en anderen geprobeerd hebben te vervangen zonder zichzelf te verstrikken in de paradoxen van de idealist.

Een fase van dit ingespannen streven naar vervanging bestaat uit de poging ‘taal’ in de plaats te stellen van ‘geest’ of ‘bewustzijn’ als het medium waaruit overtuigingen en verlangens zijn opgebouwd, het derde, bemiddelende, element tussen zelf en wereld. Deze wending naar de taal werd beschouwd als een progressieve, naturaliserende beweging. Dat leek zo, omdat het gemakkelijker leek een causaal verslag te geven van het langs evolutionaire weg ontstaan van organismen die gebruikmaken van taal dan van het metafysisch ontstaan van bewustzijn uit niet bewustzijn. Maar op zich leidt deze substitutie tot niets. Want als we blijven vasthouden aan het beeld van de taal als medium, iets wat staat tussen het zelf

en de niet-menselijke realiteit waarmee het zelf zoekt in contact te komen, dan hebben we nog geen vooruitgang geboekt. We maken nog altijd gebruik van een subject-objectplaatje en we zitten nog altijd opgescheept met de kwesties van scepticisme, idealisme en realisme. Want we kunnen nog altijd over de taal dezelfde soort vragen stellen als we stelden over het bewustzijn.

Dat zijn vragen als: ‘Brengt het medium tussen het zelf en de werkelijkheid hen bij elkaar of houdt het hen uiteen?’, ‘Moeten we het medium primair zien als een medium van expressie – dat articuleert wat diep in het zelf ligt? Of moeten we het primair zien als een medium van representatie – dat aan het zelf laat zien wat buiten is?’ Idealistische kentheorieën en romantische noties van de verbeelding kunnen, helaas, gemakkelijk overgezet worden van het jargon van het ‘bewustzijn’ in dat van de ‘taal’. Net zo gemakkelijk kunnen de realistische en moralistische reacties op zulke theorieën overgezet worden. Dus zal de op- en neergaande strijd tussen romanticisme en moralisme, en tussen idealisme en realisme, doorgaan zolang we hopen een zin te kunnen geven aan de vraag of een gegeven taal ‘overeenstemt met’ een taak – hetzij de taak van het op juiste wijze uiting geven aan de natuur van de menselijke soort, hetzij de taak van het correct weergeven van de structuur van de niet menselijke realiteit.

Nodig is dat we deze beweging verlaten. Davidson helpt ons dat te doen. Want hij ziet taal niet als een medium hetzij voor expressie, hetzij voor representatie. Dus kan hij de idee terzijde stellen dat zowel het zelf als de werkelijkheid een intrinsieke natuur heeft, een natuur die daarbuiten erop wacht om gekend te worden. Davidsons visie op taal is niet reductionistisch en niet expansionistisch. Ze beweert niet, zoals analytische filosofen soms doen, reductionistische definities te kunnen geven van semantische noties als ‘waarheid’ of ‘intentionaliteit’ of ‘verwijzing’. En evenmin lijkt ze op Heideggers poging van de taal iets goddelijks te maken, iets waarvan mensen slechts de emanatie zijn. Zoals Derrida waarschuwde is zo’n apotheose van de taal louter een omgezette versie van de idealistische apotheose van het bewustzijn.