

Opdracht: Bachelorscriptie Filosofie

Titel: Tegen de keer:
Hoe rechtvaardiging en de opvatting van de meerderheid samenhangen in Rorty's programma

Faculteit: Geesteswetenschappen

Departement: Filosofie en Religiewetenschap

Onderzoeksgroep: Filosofie

Afdeling: Theoretische Filosofie

Hoofdbegeleider: dr. H.L.W. Hendriks

Tweede beoordelaar: dr. T. Giesbergs

Student: E.M. van Dam BSc

Studentnummer: 5551633

Datum: 17-06-2020

Aantal woorden: 6531

Inhoudsopgave

Titelblad	1
Inhoudsopgave	2
Samenvatting	3
Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Rorty's programma	4
Hoofdstuk 2: Solidariteit	6
Hoofdstuk 3: Putnams bezwaar	7
Hoofdstuk 4: Verweer	9
Conclusie	13
Bronnenlijst	14

Samenvatting

Putnam stelt dat het programma van Rorty, waarin rechtvaardiging een sociologische kwestie is, niet werkt: een individu tegen een meerderheid is altijd ongerechtvaardigd en vooruitgang wordt niet herkend. Rorty's programma werkt vooruitgang zo tegen. Bovendien wordt Rorty's eigen programma sociologisch gezien helemaal niet geaccepteerd in onze maatschappij, wat hem volgens zijn eigen standaard ongerechtvaardigd maakt. In deze scriptie betoog ik dat een gunstiger lezing van Rorty's notie van rechtvaardiging deze problemen wegneemt. De sociologische rechtvaardiging van Rorty draait volgens mij om solidariteit met een gedeeld kader van opvattingen, niet, zoals Putnam suggereert, om rechtstreekse consensus over elke afzonderlijke opvatting. Vooruitgang wordt inderdaad niet herkend in het licht van de eeuwigheid, maar dat is ook niet Rorty's doel: zijn doel is vooruitgang zo te herkennen dat we geïnspireerd raken onze eigen samenleving vorm te geven. Tot slot blijkt Rorty wel degelijk gerechtvaardigd volgens zijn eigen programma, vanwege de mogelijkheid tot pluralisme die zijn programma toelaat, zijn niet-aflatende pogingen zijn theorie in te bouwen in het gedeelde kader en zijn werkwijze, die naar standaarden van onze samenleving als rationeel wordt beschouwd. Ik concludeer dat Rorty's programma geschikt is om de samenhang tussen de meerderheid en rechtvaardiging te beschrijven. Rorty's filosofie blijkt een werkbare manier om naar rechtvaardiging te kijken.

Inleiding

Waar een groot aantal filosofen het als de taak van de filosofie ziet om bepaalde eeuwige problemen te bespreken, geldt dat niet voor Richard Rorty: volgens hem is het idee dat er allerlei tijdloze waarheden bestaan die filosofen en wetenschappers moeten ontdekken een misvatting. Kennis is volgens Rorty iets waar we vooral niet iets groters van moeten maken dan wat het volgens hem is: een werktuig dat wij gebruiken in de omgang met de uitdagingen waarmee wij als groep geconfronteerd worden.¹ Omdat onze kennis niet cultuuroverstijgend is, ziet Rorty niet de noodzaak van een epistemologie die vastlegt op grond van welke fundamenteen we gerechtvaardigd zijn om te geloven wat we geloven. In plaats daarvan moeten we onze opvattingen toetsen aan de andere opvattingen die onze groep er op nahoudt: we dienen niet naar objectiviteit maar naar solidariteit te streven.²

Hier brengt Hilary Putnam tegen in dat rechtvaardiging op zuiver pragmatische gronden onbevredigend is. Zo ziet hij niet in hoe een meerderheid het bij het verkeerde eind kan hebben als rechtvaardiging een sociologische kwestie is.³ Putnam suggereert dat dit laatste onwenselijk is, onder meer door te benadrukken dat we vooruitgang volgens hem niet op zuiver sociologische gronden van achteruitgang kunnen onderscheiden.⁴ Bovendien stelt hij dat als solidariteit met de meerderheid bepaalt wat gerechtvaardigd is, Rorty zijn eigen programma ook als ongerechtvaardigd moet zien, omdat hij nauwelijks notie neemt van de daadwerkelijke praktijk die de meerderheid van onze samenleving volgt. In deze scriptie verdedig ik Rorty tegen deze kritiek door te wijzen op een verkeerde lezing van zijn werk door Putnam, waarbij hij solidariteit met de meerderheid verwart met tirannie door de meerderheid. Ik ga na of het inderdaad tegenintuïtief is dat een recalcitrant individu ongerechtvaardigd is. Daarnaast onderzoek ik hoe vooruitgang kan worden herkend binnen Rorty's programma. Ik betoog dat Putnam een stroman aanvalt omdat hij allerlei eisen stelt aan definities

¹ Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*

² Ibid.

³ Putnam, Hilary, *Richard Rorty on Reality and Justification*

⁴ Ibid.

die Rorty er zelf niet aan zou stellen: Rorty's definitie van vooruitgang werkt binnen de doelen van het pragmatisme. Ten slotte weerleg ik Putnams verwijt van incoherentie bij Rorty door te stellen dat Rorty volgens zijn eigen standaarden gerechtvaardigd is te volharden in zijn programma. Ik sluit af met de conclusie dat Putnams bezwaar bij nader inzien niet zo problematisch lijkt voor Rorty als hij in *Rorty and his Critics* suggereert.⁵ De manier waarop binnen Rorty's programma naar rechtvaardiging wordt gekeken blijkt werkbaar.

1. Rorty's programma

Ik behandel Rorty's programma aan de hand van drie vragen. Ten eerste: Welke ontwikkelingen in de filosofie hebben ertoe geleid dat de moderne filosofie is zoals zij is, dat wil zeggen met een nadruk op epistemologie? Volgens Rorty is dit onder andere het gevolg van een aantal dwalingen. Ten tweede: Is de huidige staat van de filosofie houdbaar? Volgens Rorty is de klassieke visie op epistemologie niet verenigbaar met (destijds) recente ontwikkelingen in de filosofie, met name de aanval van Sellars op de *Myth of the Given* en de aanval van Quine op het onderscheid synthetisch/analytisch. Ten derde: Waar moet filosofie zich volgens Rorty op richten? Als filosofie zich niet langer bezig houdt met de zoektocht naar fundamenteën, betekent dat voor Rorty allesbehalve het einde: de filosofie kan zich richten op edicifatie en hermeneutiek.

Waarom is de filosofie zoals zij is: Rorty's geschiedenis van de moderne epistemologie

De notie van filosofie als afzonderlijke wetenschap die de fundamenteën van onze kennis onderzoekt is een gevolg van de metafoor van de geest als spiegel, die inhoudt dat de geest representaties bevat van de buitenwereld. Rorty stelt dat deze metafoor een keuze is; en als we ervoor kiezen deze niet te gebruiken wordt de hele filosofie-als-epistemologie overbodig.⁶ Rorty onderzoekt hoe de filosofie-als-epistemologie zo prominent is geworden en concludeert dat dit het gevolg is van een aantal dwalingen.

Descartes scheidde de binnen- en de buitenwereld van elkaar en gaf filosofen absolute zekerheid over de heldere en afgebakende ideeën van de binnenwereld. Locke onderzocht hoe het menselijk verstand werkt en wat zaken zijn waar het wel of niet mee kan omgaan en kwam tot de conclusie dat wij onze kennis kunnen reconstrueren op basis van enkelvoudige zintuiglijke data. Locke verwacht hier echter de rechtvaardiging van onze kennis met een uitleg van hoe wij tot onze kennis komen.⁷ Kant verhief de filosofie tot eerste wetenschap door de buitenwereld naar de binnenwereld te verplaatsen door middel van het opbouwende begrippenapparaat van het transcendentale ego en claimde zo met a priori zekerheid de buitenwereld te kunnen kennen. Kant verwacht echter predicatie met de synthese van concepten en intuïties en maakt zo een fout die niet wezenlijk anders is dan Locke's verwarring van rechtvaardiging en uitleg.⁸ Kant gaat voorbij aan zowel de bevraging van de betrouwbaarheid van onze kennis over concepten en intuïties als de vraag of deze betrouwbaarheid wel groter is dan de betrouwbaarheid van onze kennis van objecten.

Is de huidige staat van de filosofie houdbaar? Rorty's kritiek op de moderne epistemologie

Filosofie is op dit moment nog altijd in de ban van het kantiaanse idee dat concepten en intuïties a priori worden gesynthetiseerd tot proposities, een idee dat ervan uitgaat dat bepaalde zaken gegeven zijn en dat bepaalde relaties noodzakelijk waar zijn. Rorty stelt dat zonder het onderscheid

⁵ Ibid.

⁶ Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*

⁷ Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*

⁸ Ibid.

tussen wat 'gegeven' is en wat 'door ons verstand toegevoegd' is, of zonder het onderscheid tussen contingent en noodzakelijk, het idee van een kennistheorie onhoudbaar is, omdat we dan niet kunnen weten waarvandaan en hoe we onze kennis rationeel kunnen reconstrueren. Rorty betoogt dat beide onderscheidingen niet houdbaar zijn in het licht van recente argumenten van Quine en Sellars.⁹ Rorty categoriseert zowel Quine als Sellars als aanhangers van behavioristische epistemologie, wat inhoudt dat de studie naar de aard van onze kennis wezenlijk neerkomt op de studie naar manieren waarop mensen handelen.

Sellars' psychologisch nominalisme betoogt dat weten hoe iets is niet hetzelfde is als gerechtvaardigd zijn in het erop nahouden van bepaalde proposities. Een baby kan pijn ervaren, of de kleur rood, zonder te weten wat pijn is. En andersom: we kunnen begrijpen wat iets is zonder het zelf te hebben gevoeld. Propositionen komen volgens Sellars pas in het spel als we in een sociale context willen spreken over rechtvaardiging. Er is een verschil tussen feiten en de regels van de taal.¹⁰ Concepten zijn ons niet ingegeven door ervaring maar worden erbij gehaald voor sociale rechtvaardiging. Dat "Ik heb pijn" als zekerheid wordt beschouwd is een gevolg van het feit dat niemand eraan twijfelt, niet andersom. Dat proposities op een bepaalde manier aan ons 'gegeven' zijn, is een mythe. Alles wat geen sociale praktijk is kan misschien behulpzaam zijn in de verwerving van kennis, maar niet in de rechtvaardiging ervan.¹¹

Volgens Quine is het hele intensionele domein overbodig omdat het 'idee "idee"', dat er iets in ons is waar de betekenis van onze uitspraken van afhangt, onzin is.¹² Verwijzing is ondoorgrondelijk: talen begrijpen we niet als we begrijpen waar ze naar verwijzen, maar als we begrijpen hoe we ze kunnen vertalen in andere talen. Dit coherentisme van Quine maakt dat geen enkele uitspraak immuun is voor revisie en dat er geen analytische waarheden bestaan. Ook volgt eruit dat er meerdere manieren zijn om een bepaalde toestand te beschrijven. Quine lijkt nog wel vol te willen houden dat er een verschil is tussen theorieën van gemak en feitelijke theorieën, maar Rorty gaat verder: alle uiteenlopende manieren om de werkelijkheid te beschrijven verschillen volgens hem alleen in hun nut van elkaar¹³. Een voorbeeld van een toepassing van dit pluralisme is Davidson die in zijn filosofie van de geest tracht aan te tonen dat intensionele theorieën nuttiger kunnen zijn dan extensionele theorieën, hoewel ze hetzelfde beschrijven.¹⁴

Rorty concludeert dat zowel Sellars als Quine de traditionele, geprivilegieerde kijk op kennis aanvallen. De aanval van Sellars op de *Myth of the Given* geeft aan dat proposities niet op de een of andere manier aan ons gegeven zijn, maar pas worden gebruikt in de context van sociale rechtvaardiging. Quine's claim van de ondoorgrondelijkheid van verwijzing maakt dat we inzien dat theorieën niet verankerd zijn in de werkelijkheid, maar bestaan in een coherent web met andere theorieën. Een kennistheorie die beschrijft hoe wij tot zekere kennis komen is dus geen haalbare zaak.¹⁵

Hoe nu verder? Rorty over de toekomst van filosofie zonder epistemologie

Als de filosofie is bevrijd van de pretentie dat ze objectieve en eeuwige waarheden moet ontdekken kan er een nieuwe focus ontstaan. Filosofen moeten zich gaan bezighouden met edificatie, het project om nieuwe, betere manieren van spreken te vinden, en met hermeneutiek, dat wil zeggen:

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

het op nieuwe manieren kijken naar dingen.¹⁶ De filosofische obsessie met objectiviteit, wat immers maar een manier is om naar bepaalde zaken te kijken, heeft edificatie en hermeneutiek tot dusverre in de weg gestaan. Creativiteit in het vinden van nieuwe manieren om naar de wereld te kijken en in het ontwerpen van nieuwe manieren van spreken over bekende zaken zullen ons naar de toekomst leiden. Een grotere diversiteit aan inzichten betekent een grotere diversiteit aan gereedschappen om met nieuwe uitdagingen om te gaan.

2. Rorty: Solidariteit

Aangezien Rorty niet gelooft dat er fundamenteën zijn van onze kennis, wordt het enige waaraan we uitspraken kunnen toetsen gevormd door de andere opvattingen die onze gemeenschap erop nahoudt.¹⁷ We moeten niet streven naar objectiviteit, maar naar solidariteit met onze gemeenschap.¹⁸ Zodra realisten een bepaalde correspondentie met de werkelijkheid construeren en stellen dat kennis iets anders is dan een opvatting ontstaat er behoefte aan een epistemologie en een metafysica om deze visie te rechtvaardigen. Pragmatisten kunnen met veel minder uit de voeten: wat 'waar' is is wat werkt, en kennis is datgene waar weinig discussie over bestaat. Om deze reden houdt Rorty vol dat pragmatisme een *negatieve* these is: hoewel realisten precies hetzelfde doen als pragmatisten, namelijk werken in het licht van de andere opvattingen die zij erop nahouden, erkennen pragmatisten de contingentie hiervan en geven, in tegenstelling tot realisten, toe dat er geen eeuwige verankering is.¹⁹

Solidariteit leidt volgens Rorty niet tot relativisme omdat we de methoden van rechtvaardiging in onze eigen sociologische groep kunnen aarden. Het gaat er dus niet om wat een willekeurige samenleving gelooft, maar wat *onze* samenleving gelooft: we beoordelen de wereld ethnocentrisch. Dit standpunt is te begrijpen vanuit Rorty's streven om niet een transculturele, eeuwig ware, objectieve theorie te formuleren, maar een theorie die voor ons, hier en nu, contingent van toepassing is. 'Waar' is voor Rorty een indexicaal begrip, net als 'hier' of 'jij': het heeft in alle culturen op alle momenten dezelfde betekenis, maar verwijst niet in alle culturen naar hetzelfde. Realisten kunnen dit als een epistemologie beschouwen, maar pragmatisten houden er geen enkele epistemologie op na omdat ze hun kennis niet in het licht van de eeuwigheid hoeven te rechtvaardigen.

Met pragmatisme kunnen we begrippen als waar, rationeel, kennis en wetenschap begrijpen als reflecties van bepaalde zaken die wij op dit moment als maatschappij belangrijk vinden, in plaats van als eeuwige deugden. We hebben behoefte aan theorieën die ons verder helpen. Rationeel wil zeggen: open staan voor vernieuwing, steunen op *unforced agreement* en argumentatie binnen ons gedeeld kader, puur en alleen omdat wij dat belangrijk vinden als sociologische groep. We noemen iets kennis als er geen of weinig onenigheid over bestaat, niet omdat het op een bepaalde manier onbetwifelbaar waar is. Rorty geeft toe dat er op die manier geen ahistorisch criterium is om vrijheid van meningsuiting, tolerantie en open communicatie te verdedigen, maar vindt dat geen drama: het feit dat alles open staat voor revisie betekent nog niet dat alles gerechtvaardigd moet worden. We kunnen en moeten accepteren dat we geen niet-circulaire manier hebben om onze eigen

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Rorty, Richard, *Solidarity or Objectivity?*

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

samenleving als richtlijn te nemen maar dit desalniettemin doen, omdat we erkennen dat we niet anders dan in ons eigen licht kunnen werken.

Volgens Rorty heeft het vervangen van objectiviteit door solidariteit veel voordelen:

- *De noodzaak van metafysica en epistemologie verdwijnt*
Realisten, aanhangers van objectiviteit, hebben een metafysica nodig om te vast te leggen waarom sommige uitspraken waar zijn en andere onwaar en een epistemologie die beschrijft hoe we betrouwbare kennis kunnen hebben.²⁰ Pragmatisten hebben beide disciplines niet nodig: waar is wat is goed voor ons om te geloven en kennis is een mening waarover voldoende consensus heerst.²¹
- *De geesteswetenschappen herwinnen hun onafhankelijkheid*
De geesteswetenschappen worden bevrijd van het natuurwetenschappelijke keurslijf waarin ze op dit moment gedwongen worden. Op dit moment wordt van geesteswetenschappers dezelfde zekerheid verwacht als de natuurwetenschappers leveren: alles wat ze voorstellen moet 'waar' zijn, wat maakt dat ze óf moeten uitleggen dat ethiek ook op de een of andere manier 'waar' is óf moeten stellen dat ze zich bezighouden met waarden.²² Wanneer ze het huidige streven naar objectiviteit kunnen vervangen door een streven naar een pluriforme discussie met veel originele opvattingen komen deze vakgebieden veel beter tot hun recht.
- *Oude methoden werken niet langer*
De epistemologie en metafysica hebben hun overtuigingskracht volgens Rorty verloren, net als de goden die eraan vooraf gingen.²³ De epistemologische rechtvaardiging heeft afgezien van de filosofen die haar bestuderen weinig contact met de buitenwereld. Pragmatisme biedt een nieuwe benadering die rechtvaardiging en waarheid op praktische gronden aanpakt, daarbij betrekking hoe in de gewone wereld wordt omgegaan met begrippen als waarheid en kennis.

3. Putnam's kritiek op de bruikbaarheid van Rorty's rechtvaardigingsmodel

Inleiding

Hoewel Hilary Putnams opvattingen vergelijkbaar zijn met die van Rorty, is hij van mening dat er een *internal realism* bestaat: dat, met andere woorden, bepaalde begrippen, zoals bijvoorbeeld rationaliteit, convergeren naar een ideaal gebruik. Putnam verduidelijkt dit met de analogie dat een alchemist in de 16^e eeuw pyriet (*fools' gold*) mogelijk ook als goud zag, maar met goud toch hetzelfde bedoelde als wij nu.²⁴ Putnam bekritiseert Rorty's programma in *Rorty and his Critics* op een aantal punten, waarvan ik de volgende drie, die onderling samenhangen, hier bespreek: (1) Kan een meerderheid het volgens Rorty verkeerd hebben? Zo ja, hoe dan? (2) Kunnen we vooruitgang herkennen? (3) Is het programma van Rorty wel gerechtvaardigd volgens zijn eigen standaarden?²⁵

Kan een meerderheid ongerechtvaardigd zijn?

Rechtvaardiging is voor Rorty een sociologische kwestie: het gaat bij rechtvaardiging niet om

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Forster, Paul D. "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?"

²⁵ Putnam, Hilary, *Richard Rorty on Reality and Justification*

correspondentie met de objectieve werkelijkheid maar om ethocentrische solidariteit: of een stelling gerechtvaardigd is hangt ervan af of deze aansluit bij de andere stellingen die de gemeenschap erop nahoudt. In *Realism with a Human Face* vraagt Putnam of Rorty het eens met de volgende stelling:

Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted.²⁶

Rorty's reactie in *Putnam and the Relativist Menace* komt erop neer dat het misschien mogelijk is dat een meerderheid het bij het verkeerde eind heeft. Hij merkt echter ook op dat je je kunt afvragen of je nog wel gerechtvaardigd bent in het volharden in je opvatting als de gemeenschap je geen gelijk geeft.²⁷

Putnam gaat hier niet in mee: volgens Putnam is het in een zuiver sociologisch programma niet mogelijk dat de meerderheid het verkeerd heeft, omdat alle criteria waarmee we dit in zo'n programma kunnen vaststellen afhangen van wat de meerderheid aanhangt.²⁸ De implicatie hiervan is niet te onderschatten: als iedere opvatting die tegen de meerderheid ingaat inderdaad ongerechtvaardigd is, wordt juist de vooruitgang die Rorty zo belangrijk vindt ernstig bemoeilijkt. Zoals Kuhn heeft betoogd in *De Structuur van Wetenschappelijke Revoluties* beginnen omwentelingen in ons wetenschappelijk denken met enkele recalcitrante ervaringen die niet in het heersende paradigma passen. Volgens Putnam worden deze ervaringen in Rorty's programma als ongerechtvaardigd afgewezen.. Putnam duwt Rorty in een spagaat: óf Rorty moet toegeven dat een individu het altijd aflegt tegen een meerderheid, wat leidt tot een bijna dogmatische rechtvaardiging van de huidige staat van de wetenschappen, óf Rorty moet toegeven dat er objectieve criteria zijn op grond waarvan een meerderheid toch ongelijk kan hebben. Beide alternatieven zijn onacceptabel voor Rorty, omdat hij vooruitgang zeer belangrijk vindt en omdat hij stellig ontkent dat er buiten sociologische normen om een definitie van gerechtvaardigd zijn bestaat.

Vooruitgang

Putnam bespreekt de mogelijkheid dat vooruitgang kan worden herkend als hij zich aandient. Als dat zo is, vormt het punt uit de vorige paragraaf niet zo'n groot probleem voor Rorty: de meerderheid van een sociologische groep zou vooruitgang dan kunnen herkennen als hij zich aandient en zich dus niet tegen goede nieuwe theorieën keren. Putnam denkt echter niet dat het mogelijk is om vooruitgang op zuiver sociologische gronden te onderscheiden van achteruitgang.²⁹

Rorty definieert vooruitgang als volgt :

[...] in the process of playing vocabularies and cultures off against one another, we produce new and better ways of talking and acting – not better by reference to a previously known standard, but just better in the sense that they come to *seem* clearly better than their predecessors.³⁰

Maar hoe onderscheiden we een geval van vooruitgang van een dwaling? Het is goed mogelijk (gebleken) dat de leden van een bepaalde gemeenschap fascistische ideeën op een gegeven moment als een verbetering beschouwen. Hoe zou Rorty hierop reageren? Rorty stelt het volgende:

²⁶ Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, p. 20

²⁷ Rorty, Richard, *Putnam and the Relativist Menace*, p. 450

²⁸ Putnam, Hilary, *Richard Rorty on Reality and Justification*

²⁹ Ibid.

³⁰ Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, p. xxxvii

I want to gloss ‘come to seem clearly better than their predecessors’ as ‘come to seem *to us* clearly better than their predecessors’ ... ‘us’ here ... means ‘language users whom we can recognize as better versions of ourselves’.³¹

Aangezien we een nazi-hervorming niet zullen herkennen als iets beters zullen we zo’n achteruitgang kunnen onderscheiden van een vooruitgang. Putnam is hier niet tevreden mee: volgens hem werkt deze definitie van Rorty misschien wel in een intuïtief toegankelijke kwestie als een fascistische wending, maar is het nog maar de vraag of we met deze definitie van vooruitgang recht doen aan het gebruik van het woord in alledaagse situaties. Denk bijvoorbeeld aan het wel of niet meer bevoegdheden geven aan politiemachten, aan het melkquotum en aan de manier waarop we ons democratisch bestel inrichten. Hoe kunnen we op deze terreinen vooruitgang herkennen? Het is in dit soort gevallen niet evident wat *better versions of ourselves* ervan zouden deken.³²

Putnam heeft nog meer pijlen op zijn boog: afgezien van het feit dat Rorty’s definitie onduidelijk is zijn er problemen met toepassingen op verleden en toekomst.³³ Hoe kunnen we Rorty’s definitie toepassen op het verleden? Zouden we de Amerikaanse Grondwet van 1789 typeren als een geval van vooruitgang? Bij toepassing van Rorty’s criterium moeten we onderzoeken of deze hervorming voor mensen die wij herkennen als betere versies van onszelf beter lijkt dan de eraan voorafgaande wetgeving. Maar zou dat de manier zijn waarop destijds is bepaald of het om een gunstige hervorming ging? En hoe kan iemand in de toekomst vooruitgang onderscheiden? Stel dat onze achterkleinkinderen bepaalde keuzes maken. Verwacht Rorty dan dat zij zich afvragen wat wij nu als betere versies van onszelf zouden hebben herkend? Hoe kunnen mensen in de toekomst zich überhaupt herkennen als betere versies van ons huidige zelf? De absurditeit van deze gevallen is duidelijk: Putnam concludeert eruit dat Rorty’s definitie niet voldoet en dat vooruitgang niet te herkennen is in een sociologisch programma dat als gevolg heeft dat een theorie die niet kan rekenen op steun van de meerderheid nooit gerechtvaardigd kan zijn.³⁴ Het gevolg hiervan is weer dat Rorty’s theorie geen adequate duiding geeft van hoe de wetenschappen in de praktijk werken.

Rorty’s eigen programma

Putnams bezwaar wordt des te dringender als hij zijn kritiek afsluit met de vraag in hoeverre Rorty zelf ook maar enige notie heeft genomen van de manier waarop wetenschap op dit moment bedreven wordt. Is hij volgens zijn eigen programma gerechtvaardigd in het volharden in zijn opvattingen?³⁵ Er heeft weliswaar geen opiniepeiling plaatsgevonden, maar het lijkt aannemelijk dat Rorty niet kan rekenen op steun van een meerderheid van zijn gemeenschap. Het lijkt er verdacht veel op dat Rorty meent dat hij zichzelf gerechtvaardigd acht omdat hij het tijdloze gelijk aan zijn kant heeft. Hoe rechtvaardigt Rorty zijn theorieën in solidariteit?

4. Verdediging tegen Putnam

Hieronder beargumenteer ik dat Putnams bezwaar geen stand houdt en dat Rorty’s programma geen problemen oplevert voor de tegendraadse wetenschapper. Dit zal ik doen door twee situaties te schetsen waarin een individu het aflegt tegen de meerderheid en in beide gevallen te onderzoeken hoe gerechtvaardigd het individu nog is om te volharden in zijn opvattingen. Als eerste betoog ik dat

³¹ Rorty, Richard, *Putnam and the Relativist Menace*

³² Putnam, Hilary, *Richard Rorty on Reality and Justification*

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

Putnam een verkeerd beeld heeft van de manier waarop rechtvaardiging afhankelijk is van de groep: deze vormt namelijk niet, zoals Putnam lijkt te denken, een aanzet tot een dogmatisme waarin elke opvatting wordt getoetst aan een soort tribunaal. Er is een veel gunstiger lezing van Rorty's solidariteit mogelijk: ik denk dat Rorty's solidariteit erop neerkomt dat het, om gerechtvaardigd te zijn, noodzakelijk is dat je je opvatting inbouwt in het kader van opvattingen die je sociologische groep accepteert. Vervolgens stel ik dat Putnams intuïtie dat het verkeerd is dat wat de meerderheid vindt meespeelt in het vaststellen of een uitspraak gerechtvaardigd is, niet aannemelijk is. In bepaalde gevallen lijkt Rorty's opvatting namelijk intuïtief goed te kloppen. Verder stel ik dat Putnams aanval op Rorty's definitie van vooruitgang gericht is op een stroman omdat Putnam zeer onpragmatische voorwaarden oplegt aan een pragmatische definitie. Ik concludeer dat Rorty's definitie aan pragmatische standaarden voldoet. Als laatste ga ik in op het verwijt dat Rorty's programma zijn eigen standaarden niet waarmaakt. De conclusie zal luiden dat Putnams verwijt berust op een verkeerde lezing van Rorty's werk.

Rechtvaardiging en de meerderheid – herzien

Als Putnam suggereert dat rechtvaardiging voor Rorty een zuiver sociologische notie is heeft hij gelijk. Hij heeft echter ongelijk als hij zich deze rechtvaardiging voorstelt als de acceptatie door een soort tribunaal van wijzen dat elke opvatting naar discretie kan verwerpen of aannemen. Waar het Rorty om gaat is dat er consensus is over wat rationeel te werk gaan is; niet dat er consensus is over iedere implicatie van elke afzonderlijke stelling. Er is *consensus over wat gerechtvaardigd zijn is*; er is echter geen sprake van *rechtvaardiging door consensus*. Als iemand volgens onze normen rationeel te werk gaat en uit zijn redeneringen tegendraadse conclusies afleidt kan hij gerechtvaardigd zijn in het volharden in zijn conclusies omdat hij zijn opvattingen heeft ingebed in het kader van opvattingen dat in de gemeenschap wordt geaccepteerd.

Een ethicus hoeft bijvoorbeeld zijn opvattingen niet democratisch te toetsen aan die van zijn collegae, maar dient wel door hen te worden erkend als iemand die rationeel en met openheid van geest te werk gaat. Om dit te bereiken zal hij zijn theorie moeten opbouwen uit stellingen en inferentiemethoden die geaccepteerd worden in het gemeenschappelijk kader. Gesteld dat deze ethicus met een ijzersterke, onbetwifelbare logica en zeer intuïtieve premissen redeneert zodat niemand twijfelt aan zijn rationaliteit, dan is hij gerechtvaardigd in het trekken van zijn conclusies, ongeacht wat de meerderheid van zijn sociologische groep van die conclusies vindt. Zet hij echter onlogische redeneerstappen op basis van intuïtief twijfelachtige premissen, dan kan het zijn dat de mening van de meerderheid maakt dat hij ongerechtvaardigd is.

Een voorbeeld dat deze redenering wat aannemelijker maakt betreft een groep mensen die een spel verzint. Dat de regels van dit spel niet objectief in de werkelijkheid zijn (of kunnen zijn) verankerd, zal in dit geval weinig weerstand oproepen. Regels worden geschreven en herschreven op basis van solidariteit. Solidariteit kan worden aangetroffen bij alle aan het spel gerelateerde proposities waar (bijna) iedereen het over eens is: het spel moet bijvoorbeeld gespeeld kunnen worden door een groep van tien spelers, er moet een winnend team zijn, er moet door alle spelers zoveel mogelijk speelplezier aan worden beleefd, gevaarlijke situaties waarin blessures kunnen ontstaan moeten worden vermeden, etc. Wie in het spel een bepaald doelpunt wil afkeuren, of de regels wil veranderen zodat een bepaalde manoeuvre verboden wordt, *moet* solidariteit vinden. De meerderheid is essentieel om te bepalen of een stellingname gerechtvaardigd is. Het is echter niet zo dat er geen discussie mogelijk is: juist omdat de groep het over zoveel zaken eens is van waaruit geredeneerd kan worden is het mogelijk om in een discussie de meerderheid mee te krijgen. Passen we Putnams kritiek toe op dit spel en stellen we dat de meerderheid geen ongelijk kan hebben omdat we ons in een zuiver sociologische setting bevinden, dan zien we intuïtief meteen waar zijn

redenering niet opgaat: de meerderheid kan het over een specifiek nieuw idee bij het verkeerde eind hebben omdat dit recalcitrante nieuwe idee beter in hun gedeelde opvattingen ingebed kan zijn dan het door hen gekoesterde oude idee.

Solidariteit heeft dus meer weg van coherentistische rechtvaardiging dan van democratische rechtvaardiging, en het is dit punt waarop Putnam de fout in gaat in zijn lezing van Rorty. Kan een meerderheid het fout hebben? Een meerderheid kan volharden in een specifieke opvatting terwijl deze niet strookt met een groot aantal andere opvattingen die de meerderheid erop nahoudt. In dat geval kan een individu toch gerechtvaardigd zijn als hij zich solidair opstelt binnen het gemeenschappelijke kader van voor waar aangenomen proposities.

Er zijn twee bijzondere gevallen waarin bovenstaande redenering geen uitkomst biedt, die ik hieronder zal behandelen. Het eerste geval betreft een moment waarop er onenigheid bestaat over wat rationeel handelen is. De claim dat wat wij rationeel vinden een sociologische aangelegenheid is, lijkt al heel wat minder bezwaarlijk dan de stelling dat de rechtvaardiging van een afzonderlijk idee sociologisch is. Het tweede geval doet zich voor als de meerderheid na lang en geduldig luisteren van mening blijft dat een individu het bij het verkeerde eind heeft. Is het voor dit individu dan toch mogelijk gerechtvaardigd te zijn? De enige mogelijkheid is dat zijn stellingname niet evident volgt uit gemeenschappelijk geaccepteerde proposities en inferentiemethoden. In beide gevallen bereiken we dus een punt waar rechtvaardiging direct een sociologische kwestie is geworden. Aan het begin van deze paragraaf zei ik dat Rorty's pragmatisme betekent dat er consensus is over wat gerechtvaardigd zijn inhoudt, maar we betreden nu een terrein waar het gaat om rechtstreekse rechtvaardiging door consensus. In de volgende paragraaf ga ik hier nader op in.

Sociologische rechtvaardiging door de meerderheid

Wanneer we spreken over wat rationaliteit is, wat goede wetenschap is, of wat de doelen zijn van onze samenleving, bevinden we ons op een terrein waar we inderdaad sterk afhankelijk van wat de meerderheid aanhangt. Rorty stelt in *Solidarity or Objectivity* al dat deze voorbeelden zaken betreffen die wij als samenleving belangrijk vinden maar die we niet niet-circulair kunnen definiëren.³⁶ Ben je in zo'n geval als individu wel gerechtvaardigd om tegen de meerderheid in te gaan? Volgens Putnam kan Rorty in zo'n geval niet anders dan zeggen dat het individu niet gerechtvaardigd is om te volharden in zijn overtuigingen: rechtvaardiging is een sociologische zaak, en de sociologische groep is tegen. Deze intuïtie wordt door Rorty zelf al uitgedaagd in *Putnam and the Relativist Menace*:

But suppose everybody in the community, except for one or two dubious characters notorious for making assertions even stranger than p, thinks S must be a bit crazy. They think this even after patiently sitting through S's defence of p, and after sustained attempts to talk her out of it. Might S still be warranted in asserting p?³⁷

Dus hoe terecht is deze intuïtie van Putnam precies. Stel dat we Putnams intuïtie steunen en willen kunnen stellen dat een eenling inderdaad gerechtvaardigd kan zijn in zijn afwijkende overtuiging, dan moet er een manier worden gevonden om dit te doen zonder dat automatisch elke tegendraadse eenling wordt gerechtvaardigd in zijn overtuigingen: niet alle recalcitrante theorieën zijn vormen van vooruitgang. Wie de correspondentietheorie van de waarheid afwijst (iets wat zowel Putnam als Rorty doen³⁸) moet dit bovendien doen zonder het al dan niet corresponderen met de werkelijkheid bij de zaak te betrekken. In zo'n geval zie ik geen andere manier om te toetsen of iemands

³⁶ Rorty, Richard, *Solidarity or Objectivity?*

³⁷ Rorty, Richard, *Putnam and the Relativist Menace*, p. 450

³⁸ Forster, Paul D. "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?"

redeneringen correct zijn dan door te kijken of ze worden geaccepteerd in de gemeenschap. Indien we dus niet alle tegendraadse opvattingen gerechtvaardigd willen noemen, moeten we dus wel erkennen dat iemand die de meerderheid tegenover zich vindt inderdaad ongerechtvaardigd is in het volharden in zijn ideeën (als rechtvaardiging door solidariteit niet mogelijk is). Rechtvaardiging door solidariteit blijkt dus over het algemeen tot resultaten te leiden die overeenkomen met onze intuïties, maar in bepaalde gevallen is het zo dat wat gerechtvaardigd is om te geloven inderdaad overeenkomt met wat een bepaalde groep aanhangt.

Rorty en vooruitgang

Rorty's notie van vooruitgang is – toegegeven – nogal apart geformuleerd. Hieronder betoog ik dat dit concept in de context van zijn programma goed te begrijpen is. De bezwaren die Putnam maakt zijn terecht, maar alleen relevant als je aanneemt dat Rorty een eeuwige definitie van vooruitgang wil geven – je zou daarom kunnen spreken van een stromanredenering van de kant van Putnam. Als we de lat wat lager leggen doet Rorty's definitie het uitstekend.

De rode draad van het programma van Rorty is dat onze kennis wordt vastgesteld aan de hand van de mate waarin deze solidair kan zijn met opvattingen in onze gemeenschap. Vooruitgang wordt dus niet gezien als een stap in de richting van een of ander platonisch idee van hoe een samenleving/wetenschap/etc. eruit moet zien, maar een stap die ons een vooruitgang toeschijnt: wij zijn een bepaalde versie van wie we kunnen zijn, maar wat zou een betere versie van onszelf doen? Dat is de vraag die Rorty stelt als hij wil vaststellen of een bepaalde beweging een vooruitgang is.

Putnam merkt terecht op dat Rorty's criterium voor vooruitgang totaal onbruikbaar is in allerlei situaties waarin wij het woord vooruitgang gebruiken, zoals het herkennen van vooruitgang door mensen in de toekomst of het door ons als voortuigang herkennen van bepaalde gebeurtenissen in het verleden. Het feit dat Putnam deze situaties noemt suggereert dat Rorty ook de bedoeling heeft gehad om al deze gevallen te kunnen verklaren, maar het is onduidelijk waar Putnam dit vandaan haalt! Putnam valt hier een stroman aan: de veel zwakkere claim van Rorty – hoe herkennen we vooruitgang op zuiver sociologische gronden – krijgt ervan langs alsof Rorty de pretentie heeft gehad uit te leggen hoe iedereen op sociologische gronden in heden, verleden en toekomst vooruitgang kan herkennen. Deze pretentie is geen haalbare zaak, maar het gaat ook voorbij aan de doelen van een pragmatisch programma. Rorty probeert een verklaring te geven van de manier waarop wij vooruitgang herkennen zonder daarbij een beroep te hoeven doen op eeuwige waarheden. Is het, met dit beperkte doel in gedachten, dan nog een probleem dat Rorty's criterium niet bruikbaar is om hervorming in een ver verleden of in een verre toekomst vast te stellen? Nee! Wat ertoe doet is of *wij* het *nu* als een hervorming ten goede zien dat de Weimarrepubliek zichzelf afschafte, niet of de Duitser er anno 1933 zo over dacht. Wat ertoe doet is of *wij* het *nu* als een hervorming ten goede zien als onze achterkleinkinderen zouden besluiten allerlei vormen van rassendiscriminatie in te voeren, niet hoe onze achterkleinkinderen er anno 2120 over zullen denken. Wij maken ons namelijk druk om vooruitgang omdat wij nadenken over hoe onze huidige samenleving eruit ziet en ons afvragen hoe deze hervormd zou kunnen worden. Volgens Rorty is het enige doel van kennis ons te helpen met de uitdagingen waar wij op dit moment voor staan. Het feit dat Rorty's definitie van vooruitgang dit doet, betekent dus dat deze volstaat voor een pragmatisch programma.

Putnam heeft betoogd dat vooruitgang via Rorty's programma niet te herkennen is omdat pragmatisten geen bruikbare definitie van vooruitgang kunnen geven. Zoals ik hierboven heb betoogd is Rorty's definitie van vooruitgang echter wel bruikbaar en helder – mits er geen eisen aan worden gesteld die niet binnen het pragmatisme passen. Onze gemeenschap (dat wil dus niet zeggen: alle gemeenschappen in verleden en toekomst) hebben een helder beeld van onszelf en van wat wij zouden herkennen als betere versies van onszelf. Rorty merkt terecht op dat het betere soort

politicus zich regelmatig af hoort te vragen wat de beste versie van zichzelf als wet zou voorschrijven. Op deze manier kunnen pragmatisten in de stijl van Rorty vooruitgang herkennen.

De werkbaarheid van Rorty's programma volgens zijn eigen standaarden.

Rorty heeft inderdaad de schijn tegen: terwijl hij continu benadrukt dat we niet naar objectiviteit maar naar solidariteit moeten streven lijkt hij zelf niet de minste interesse te hebben in de actuele praktijk in onze gemeenschap, of in hoe men er denkt over kennis en rechtvaardiging. Ik denk dat dit inderdaad zo is maar geloof ook dat zijn programma voldoende grond biedt om zichzelf te rechtvaardigen. Ten eerste is Rorty als het op filosofie aankomt een pluralist³⁹: hij denkt dat er tegelijkertijd verschillende opvattingen van filosofie kunnen bestaan zonder dat de ene juist is en de andere niet. Dit maakt het volgens zijn eigen standaard acceptabel dat zijn filosofie afwijkt van de *mainstream*: immers, hoe meer verschillende opvattingen er bestaan, hoe meer gereedschap onze gemeenschap heeft om te gebruiken in de omgang met nieuwe uitdagingen waarmee onze samenleving geconfronteerd zal worden. Ten tweede stelt Rorty dat zijn programma een *minder sterke* these behelst dan wat door de huidige gemeenschap wordt aangehangen: volgens hem is de opvatting dat er geen waarheid buiten onze sociologische groep bestaat geen positief verhaal waarop de bewijslast rust maar een beperkte versie van een claim die wel door de meerderheid van onze gemeenschap wordt geaccepteerd. Rorty's programma wordt juist heel breed gedeeld – alleen voegen de meeste mensen eraan toe dat ons stelsel van deze solidaire opvattingen op de een of andere manier ook nog in de eeuwigheid is verankerd. Ten derde is Rorty, hoewel tegendraads, altijd op zoek naar solidariteit. Hij onderbouwt zijn theorieën met stellingen die door de gemeenschap worden geaccepteerd en participeert in het academisch debat volgens methoden die door onze maatschappij als rationeel worden geaccepteerd. We zagen al dat solidariteit niet betekent dat de meerderheid elke claim zomaar democratisch kan wegstemmen; solidariteit houdt daarentegen in dat wij alleen kunnen voortbouwen op proposities die in onze gemeenschap als waar worden geaccepteerd; het is een negatieve these die inhoudt dat wij in ons eigen licht werken. Rorty heeft dan wel misschien niet de meeste stemmen, maar omdat hij zijn programma onderbouwt met stellingen die door de academische wereld worden erkend is hij gerechtvaardigd in het trekken van zijn conclusies.

Conclusie

Ik heb besproken hoe volgens Rorty een heel contingent verloop van omstandigheden ertoe heeft geleid dat de filosofie de vorm heeft die ze nu heeft en dat op basis van argumenten van Sellars en Quine de heersende opvatting van filosofie-als-epistemologie het best kan worden afgewezen. Als we ons niet langer verlaten op de illusie van objectieve waarheid kunnen we onze beweringen rechtvaardigen door solidariteit binnen onze westerse gemeenschap. We accepteren dat we in ons eigen licht moeten werken omdat dit ons enige mogelijke beginpunt is. In deze context heb ik Putnams tegenargument weergegeven, waarin hij stelt dat een programma dat alleen maar op de eigen cultuur is gebaseerd niet in staat is om verzet te bieden tegen een meerderheid, niet in staat is een hervorming ten goede te onderscheiden van een hervorming ten kwade en niet in staat is Rorty's eigen filosofie te rechtvaardigen. Hiertegen heb ik ingebracht dat de solidariteit van Rorty moet worden opgevat als een negatieve these: we kunnen niet anders dan werken in ons eigen licht, en in die zin moeten we solidair zijn met de in onze gemeenschap heersende opvattingen. We hoeven onze opvattingen niet stuk voor stuk democratisch te toetsen, mits ze maar geaard zijn in opvattingen die de gemeenschap ondersteunt en verkregen zijn met methoden die door de

³⁹ Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*

gemeenschap als betrouwbaar worden beschouwd. Vooruitgang kan door ons worden herkend omdat wij als samenleving de betere versie van onszelf kunnen herkennen. Bovendien heb ik laten zien dat Rorty's eigen filosofie gerechtvaardigd is volgens de criteria van rechtvaardiging die eruit volgen. Ik concludeer daarom dat het programma van Rorty een vruchtbare manier is om naar filosofie te kijken.

Bronnenlijst

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Putnam, Hilary, *Richard Rorty on Reality and Justification* from: Brandom, Robert, ed. *Rorty and His Critics*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 2000

Rorty, Richard. "Putnam and the Relativist Menace." *The Journal of Philosophy* 90, no. 9 (1993): 443-61. Accessed April 6, 2020. doi:10.2307/2940859.

Hartz, Carolyn G. "What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty." *Erkenntnis (1975-)* 34, no. 3 (1991): 287-95. Accessed April 6, 2020. www.jstor.org/stable/20012346.

Rockwell, Teed. "Rorty, Putnam, and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics." *Education and Culture* 19, no. 1 (2003): 8-16. Accessed April 6, 2020. www.jstor.org/stable/42922467.

Forster, Paul D. "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?" *Philosophy and Phenomenological Research* 52, no. 3 (1992): 585-603. Accessed April 6, 2020. doi:10.2307/2108209.