

Rorty en Heidegger over waarheid

Geesteswetenschappen

Religie en filosofie

Wijsbegeerte

Naam: Luc Middelkoop

Studentnummer: 5716268

Hoofbegeleider: Menno Liefers

Beoordelaar 2: Hafez Ismaili M'hamdi

Inhoudsopgave

Samenvatting.....	3
Inleiding.....	4
I.....	7
II.....	9
III.....	13
IV.....	15
V.....	18
VI.....	22
VIII.....	28
Conclusie	35
Bibliografie	38

Samenvatting

In deze scriptie argumenteer ik dat, hoewel Heidegger en Rorty het eens zijn over de tekortkomingen van de correspondentietheorie van waarheid, Heidegger geen last heeft van de problematiek die komt met Rorty's waarheidsopvatting. Ik start deze scriptie door een analyse te geven van Rorty's waarheidsopvatting. Dit doe ik door Rorty's verdediging van zijn epistemologisch behaviorisme te geven, die hij uiteenzet in *Philosophy and the Mirror of Nature*. Daarnaast behandel ik Rorty's positieve claims die hij voornamelijk in latere werken presenteert. Op basis van deze karakterisering van Rorty's positie schets ik drie kritieken die Rorty's waarheidsopvatting problematiseren. De eerste twee komen uit Boghossians *Fear of Knowledge*. De eerste is de traditionele kritiek van zelfreferentiële incoherentie en de tweede, een nieuw argument van Boghossian, dat laat zien dat Rorty's positie onbegrijpelijk is. De derde is deels ontleend aan Mounce, en gaat in tegen Rorty's claim dat het aanhangen van zijn positie geen praktische consequenties heeft. Vanaf dit punt in mijn scriptie wil ik laten zien dat Heidegger en Rorty veel gemeen hebben in hun redenen om de correspondentietheorie van waarheid af te wijzen. Zowel Rorty en Heidegger hebben anti-representationalistische trekjes, stellen dat het sociale primaire is en denken dat de wereld wordt begrepen op basis van sociaal gegronde structuren voor het begrijpen van de wereld. Dit betekent dat, wanneer Heideggers waarheidsopvatting, die deze belangrijke aspecten deelt met Rorty, niet vatbaar is voor drie gepresenteerde kritieken, er een goed alternatief is bestaat voor Rorty's waarheidsopvatting waarvoor het niet nodig is om de genoemde kernaspecten op te geven. Ik laat zien dat Heideggers waarheidsopvatting niet vatbaar is voor deze kritieken door alledaagse waarheid en, wat Heidegger oorspronkelijke waarheid noemt, uit elkaar te trekken. Omdat oorspronkelijke waarheid zelf geen waarheid is, maar alleen de mogelijksvoorwaarde, blijft het mogelijk om alledaagse waarheid af te laten hangen van de wereld. Ik argumenteer vervolgens dat, hoewel het kennen van de wereld afhankelijk is van contingente praktijken, de waarheid van proposities niet afhankelijk is van deze contingente praktijken. Een belangrijk argument hiervoor is het fenomeen van ontwerelden. Dit laat zien dat het mogelijk is om uit een transparante omgang met de wereld te treden en in verhouding te staan met objectief aanwezige entiteiten. Tegelijkertijd laat ik zien hoe het mogelijk is om propositionele waarheid te behouden zonder dat representaties hier een rol in spelen.

Inleiding

Er kunnen veel redenen worden gegeven waarom Rorty een filosoof is die de moeite waard is om bestudeerd te worden. Een van de belangrijkste aspecten van Rorty's werk is zijn interesse en occupatie met metafilosofie. Het grootste deel van zijn academische carrière heeft hij gewijd aan de verhouding tussen argumenten en theorieën die iets zeggen over de grenzen van kennis en wat dit betekent voor de grenzen van de filosofie en de wetenschap. Hoewel Rorty in zijn vroege jaren te werk ging, zoals dat gebruikelijk was in de analytische filosofie, wat terugkomt in zijn werk over de filosofie van de geest, was Rorty een van de eerste analytische filosofen die poogde om ook de continentale filosofie te doorgronden. Deze poging tot het overbruggen van de kloof tussen de analytische en continentale filosofie vindt haar uiting in *Philosophy and the Mirror of Nature* (PMN), waarin Rorty gedachten van "analytische" filosofen, zoals Davidson, Wittgenstein, Dewey, Sellars en Quine combineert met continentale filosofen zoals Gadamer, Sartre en Heidegger. Dit werk wordt daarentegen gezien als het moment waarop Rorty breekt met de analytische traditie waar hij daarvoor deel van uitmaakte, met name omdat Rorty in PMN de wetenschappelijk georiënteerde werkwijze van de analytische traditie bekritiseert, die haar oorsprong heeft in Descartes en Kant, en haar pogingen om tot substantiële kennis over de werkelijkheid te komen afdoet als een nooit eindigende zoektocht naar een verborgen schat waar al vanaf Plato naar wordt gezocht.

In dit paper zal ik mij bezighouden met de epistemologische kwesties die Rorty in PMN, maar ook in zijn latere werken zoals *Objectivity, Relativism and Truth*, aandraagt als argumenten tegen objectieve fundamenten van kennis. Deze vraag is van belang voor iedere filosoof die substantiële claims wil maken, omdat, wanneer Rorty gelijk heeft, filosofische claims niet objectief waar kunnen zijn. Tegelijkertijd dienen deze argumenten als opstapje voor een onderzoek naar de mate waarin Heideggers filosofische project kan fungeren als ondersteuning van Rorty's kritiek op de analytische traditie. Ik zal namelijk onderzoeken of Rorty terecht gebruik maakt van Heideggers filosofie om zijn eigen filosofische doeleinden te ondersteunen. Dit vraagt niet alleen om een degelijke weergave van Rorty's en Heideggers filosofie, maar zal ook licht laten schijnen op die aspecten van Rorty's epistemologische claims die problematisch lijken te zijn. Door hier met de bril van Heidegger naar te kijken

wordt duidelijk dat dit iets is dat Heidegger al had voorzien, maar waar Rorty niet sensitief voor is.

Ik zal argumenteren dat Rorty een fundamenteel, maar wellicht subtiel, aspect van Heideggers opvatting over waarheid niet ter harte neemt. Dit is het idee dat waarheid, hoewel het “even-oorspronkelijk” (*equiprimordial*) is met Dasein, nog steeds objectiviteit kan bereiken. De kern van mijn betoog zal zijn dat Heideggers idee van oorspronkelijke waarheid alleen de mogelijksvoorwaarde voor waarheid beschrijft, maar dat hier niet uit volgt dat waarheid niet langer kan bestaan in correspondentie waardoor alle mate van objectiviteit hiermee wegvalt.

In hoofdstuk (I) zal ik starten met een weergave van het gedachtengoed waar Rorty zich van af wil zetten. Dit bestaat voornamelijk uit die filosofen die het subject als uitgangspunt nemen en daarbij waarheid opvatten als een verhouding tussen representaties en objecten. In hoofdstuk (II) schets ik de manier waarop Rorty het hele idee van een kennistheorie zoals uiteengezet in hoofdstuk (I) denkt te ondermijnen. De meest centrale argumenten die hij hiervoor geeft zijn Quines afwijzing van de analytisch-synthetisch distictie en Sellars' *myth of the given* omdat de combinatie van de twee leidt tot een holistische kijk op kennis waarin waarheid bestaat in coherentie. Hoofdstuk (III) zal bestaan uit de positieve claims die Rorty maakt over hoe wij kennis en waarheid moeten begrijpen wanneer wij onder ogen hebben gezien dat er geen transculturele fundamenteen zijn waaraan wij kennis kunnen toetsen. Dit wordt gevolgd door hoofdstuk (IV) waarin ik twee grote kritieken op Rorty's visie op kennis zal formuleren. De kritiek die ik zal aanhalen wordt gegeven door Boghossian. De eerste kritiek is de traditionele zelfreferentiële incoherentie van een globaal relativisme. De tweede is een nieuw argument dat door Boghossian is bedacht, dat een globaal relativisme leidt tot een onbegrijpelijke positie. In hoofdstuk (V) zal ik de overeenkomsten tussen Rorty en Heideggers denken over waarheid presenteren. Het doel hiervan is om aannemelijk te maken dat Rorty en Heidegger beiden een vorm van anti-representationalisme aanhangen, denken dat de wereld begrepen wordt op basis van sociale structuren die ingebed zijn in het leven van de mens en stellen dat waarheid alleen kan bestaan wanneer er praktijken bestaan voor het bepalen van waarheid. Na deze overeenkomsten te hebben geïdentificeerd, zal ik in hoofdstuk (VI) een interpretatie van Heideggers waarheidsbegrip presenteren dat gebaseerd is op de zojuist genoemde punten en tegelijkertijd waarheid schetst als voorkomend uit een vorm van correspondentie. De

mogelijkheid van het bestaan van een vorm van waarheid als correspondentie dat samengaat met de drie centrale uitgangspunten van Heidegger en Rorty, zal betekenen dat het mogelijk is om aan deze uitgangspunten vast te houden en tegelijkertijd de kritiek van Boghossian te omzeilen. Hoofdstuk (VI) is opgedeeld in tweeën. Het eerste deel dient ter verduidelijking van Heideggers onderscheid tussen oorspronkelijke waarheid, dat gezien kan worden als de mogelijksvoorwaarde voor waarheid, en “gewone” waarheid, dat bestaat in de overeenkomst tussen het object waarnaar wordt gewezen en het object zelf. Ik zal hier passages uit Heideggers werken bestuderen om dit onderscheid duidelijk te maken en zo, tegelijkertijd, laten zien dat er duidelijke indicaties zijn voor deze interpretatie. Het tweede deel zal een ondersteuning zijn voor het idee dat we uit de dagelijkse manier van zijn kunnen treden die wordt gekenmerkt door het vertrouwen dat de alledaagse wereld intelligibel maakt, om tot zuiver objectief aanwezige objecten te komen.

Wanneer dit alles samenkomt, kan het leiden tot een waarheidsbegrip dat, aan de ene kant, stelt dat waarheid afhankelijk is van de mens en de van contingente praktijken waardoor het begrip van de wereld wordt vormgegeven. Tegelijkertijd is het mogelijk waarheid te karakteriseren op basis van de overeenkomst tussen het object dat wordt aangewezen in een propositie en het object zelf, door middel van een relatie van indicatie. Hierdoor vervalt deze opvatting niet in een globaal relativisme waarin uitspraken alleen waar zijn op basis van een theorie of raamwerk dat wordt aangehangen. Hierdoor kunnen de kritieken van Boghossian worden omzeild.

I.

Zoals gezegd, zal ik hier starten met een weergave van het filosofische gedachtengoed waar Rorty zich tegenafzet in PMN.

Hoofdstuk drie van Rorty's PMN bestaat uit een analyse van de geschiedenis van de filosofie om een beeld te schetsen van het ontstaan van het idee dat er een kennistheorie geformuleerd zou moeten worden en welke plek deze theorievorming binnen de filosofie inneemt. Rorty gaat in op de verhouding tussen de centrale positie die epistemologie inneemt in de filosofie vanaf Descartes en de manier waarop er wordt gedacht over representaties. Voor mijn doeleinde is Rorty's inhoudelijke analyse niet zozeer van belang; het gaat daarentegen vooral om wat Rorty uit deze analyse wil abstraheren. De centrale claim die Rorty maakt is dat binnen kentheoretische theorievorming er altijd sprake is van een specifieke vorm van representeren die op de een of andere manier voorrang heeft en ons zo ware/zekere kennis op zou moeten leveren. Rorty schrijft dat hij als doel heeft om te laten zien dat dit hele filosofische domein alleen zinvol is tegen de achtergrond van het denken over kennis als een verzameling van zulk soort representaties en overtuigingen over deze representaties.¹ De belangrijkste reden die Rorty hiervoor identificeert is de primaire positie die het subject krijgt vanaf Descartes en daarna bij Kant. Dit wil zeggen dat voor beide filosofen, omdat we de wereld kennen door middel van representaties in het subject, we eerst moeten begrijpen hoe wij de wereld representeren, voordat er iets substantieel gezegd kan worden over de structuur van de wereld buiten ons.

Dit dualisme tussen de wereld en onze representaties volgt uit een distinctie die in ieder geval al vanaf Plato bestaat, namelijk de distinctie tussen concepten en materiële toestanden, tussen de rede en de waarneming en tussen noodzakelijke waarheden en contingente waarheden. Het is mogelijk om, ten aanzien van deze distinctie, een lijn te trekken in de geschiedenis van de filosofie op basis van welke representatievorm de voorkeur geniet. Met aan de ene kant de rationalisten die hun epistemologie stelen op de rede en aan de andere kant de empiristen die uitgaan van de waarneming. De rationalisten stellen dat kennis vermeerderd moet worden door, onder andere, logische relaties tussen concepten te analyseren, terwijl de empiristen stellen dat men eerst kennis op moet doen

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979), 136.

door middel van waarnemingen, voordat hierover geredeneerd kan worden. Rorty gebruikt Locke als schoolvoorbeeld van een empirist, omdat voor Locke de externe wereld afdrukken achterlaat in de geest die metaforisch gezien wordt als een ongeschreven blad. Kennis is hierdoor altijd gegrond in representaties en deze levert ons non-inferentiële kennis van feitelijke toestanden.

Rorty gebruikt Kant als voorbeeld van de rationalisten; de reden hiervoor is dat Kant het doel heeft om filosofie zo a priori mogelijk in te richten. Dit doet Kant door, aldus Rorty, "het buitenste naar binnen te keren."² Dit wordt ook wel Kants copernicaanse wending genoemd. De basis van dit idee is dat er een transcendentiaal subject nodig is die de wereld constitueert, voordat de wereld kenbaar is. Kant identificeert verschillende categorieën van het verstand die nodig zijn om de ervaringen die wij hebben te reguleren. Deze vormen vervolgens de structuur van de innerlijke representaties die transcendentale subjecten van "externe" objecten hebben.

Dit moet volgens Rorty de structuur laten zien van de manier waarop het hele probleem van een theorie van kennis ontstaan. Zo schrijft Rorty dat, ten eerste, kennis moeten worden opgevat als een systeem bestaand uit interne representaties.³ Dit betekent tegelijkertijd dat er alleen van 'kennis' kan worden gesproken, wanneer er sprake is van interne representaties die overeenkomen met iets externs. Dit kan alleen door middel van die klasse van representaties die voorrang hebben op de andere, zodat hun accuraatheid niet in twijfel kan worden getrokken. Vervolgens vormt deze specifieke klasse van representaties het fundament voor de kennistheorie die ons zal moeten leiden naar deze waarheden.

² Rorty, 137.

³ Rorty, 163.

II.

Nu de oorsprong van het probleem in kaart is gebracht, is het mogelijk om kritiek te leveren op deze manier van het denken over waarheid en representaties. De kern van de kritiek wordt door Rorty ontleend aan Quines kritiek op analyticiteit en Sellars' 'myth of the given'. Ik zal nu beide posities weergeven en in verband brengen met Rorty's doeleinden.

Quine argumenteert in zijn beroemde paper *Two Dogmas of Empiricism* tegen het bestaan van een onderscheid tussen analytische en synthetische oordelen. Dit onderscheid was van groot belang voor Kant, maar zeker ook voor de logisch empiristen waartegen Quine argumenteert. De basis van dit onderscheid is gelegen in het idee dat er waarheden bestaan die gekend kunnen worden door de betekenis relaties tussen termen te analyseren, bijvoorbeeld, van de zin 'alle bachelors zijn ongetrouwd'. Doordat in de betekenis van het woord bachelor zit "ingebakken" dat het om een vrijgezelle man gaat, betekent dit automatisch voor iedere persoon die in deze categorie valt, dat hij ook ongetrouwd is. Voor het begrijpen van deze analytische waarheden hoeft alleen de betekenis van de woorden begrepen te worden, waardoor er voor het vatten van deze waarheden geen zintuigelijke waarnemingen aan te pas hoeven te komen. Ze kunnen dus a priori worden gekend.

Synthetische oordelen zijn, daarentegen, oordelen waarin er iets wordt toegevoegd aan het subject begrip, denk hier aan zinnen zoals 'iedere deur in mijn huis is wit' of 'Naomi gaat iedere avond om tien uur slapen'. De waarheid van beide uitspraken kan niet worden bepaald door alleen de betekenis relaties te analyseren tussen de subjectterm en hetgeen wat ervan wordt gezegd. Deze uitspraken zijn synthetisch, omdat er iets wordt toegevoegd waarvan alleen kan worden achterhaald of dit klopt, wanneer we waarnemingen doen die deze uitspraken conformeren of falsifiëren. De waarheid van deze uitspraken zou dus alleen a posteriori kunnen worden gekend.

Ik zie de kern van Quines kritiek op deze distinctie als een aanval op een ontrechte en te rigoureuze scheiding tussen het theoretische en het empirische. Zo schrijft Quine dat het nooit alleen taal noch alleen de feiten zijn die de waarheid van een zin bepalen, het is namelijk eerder een combinatie van de twee.⁴ Een voorbeeld hiervan is de zin 'een mens is een dier bestierd met rede'. Het is zeer aannemelijk dat deze zin voor een lange tijd voor

⁴ W. V. Quine, "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism," *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 34, <https://doi.org/10.2307/2181906>.

menig filosoof een analytische waarheid zou zijn geweest. De definitie van 'mens' is nu eenmaal dat het een dier is dat bestierd is met een goddelijk vermogen om gebruik te maken van de rede. Vandaag de dag zullen er maar weinig mensen zijn die dat een overtuigende positie vinden.

Met het oog op Quines argumentatie is het goed in te zien hoe dit in verband staat met ontwikkelingen in de wetenschap. Zo is onderzoek naar de fysieke en psychologische eigenschappen van de mens een goed voorbeeld van wetenschappelijke ontwikkeling die ervoor zorgen dat de betekenis van woorden verandert. Dit betekent dat de analytische status van uitspraken kan veranderen door veranderingen die gebonden zijn aan de "staat" waarin een cultuur verkeert. Met andere woorden, het hele idee dat er waarheden bestaan die voor alle waarnemingen komen en volledig losstaan van de sociale normen van correctheid, is problematisch.

Wanneer we dit terugkoppelen naar Rorty's project, dan fungeert Quines argumentatie als mogelijke verwerping van het idee dat logisch-noodzakelijke relaties tussen concepten kunnen fungeren als bron van zekere en ware kennis. Ook benadrukt Rorty hiermee dat waarheid samenhangt met de sociale normen en wetenschappelijke praktijken binnen die binnen een gemeenschap worden gehanteerd.⁵

Rorty gebruikt Sellars' *myth of the given* om de andere bevoorrechte representaties, de waarneming, te ontdoen van hun status. De kritiek van Sellars is gericht op theorieën die stellen dat waarnemingen ons zomaar kennis biedt van de feitelijke stand van zaken zonder dat hier verder over geredeneerd moet worden of dat ze op een andere manier moeten worden verwerkt. Deze informatie uit onze waarneming zou ons, als het ware, moeten worden gegeven. Het idee is dat, wanneer ik mij niet langer richt op het beeldscherm voor mijn neus, maar naar de ruimte waarin ik mij begeef, de informatie dat de deur open staat, het schemerig wordt buiten en dat de kat lekker op de bank ligt te slapen direct vanuit mijn waarneming als onfeilbare kennis wordt gegeven.

De kritiek van Sellars is bedoeld om dit idee van gegevenheid te problematiseren. Zo schrijft Sellars dat het alleen mogelijk is voor een persoon om de door de waarneming geven kennis te uiten, wanneer deze persoon het concept dat hij moet gebruiken om naar hetgeen

⁵ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 173–75.

dat waargenomen wordt te verwijzen.⁶ Tevens dient de waarnemer te begrijpen wat de gangbare manier is om asserties te maken over waargenomen entiteiten.

De stap die Sellars vervolgens maakt is vooral belangrijk voor Rorty. Sellars vervolgt namelijk door te stellen dat het verkrijgen van kennis uit waarneming altijd alleen gedaan kan worden tegen de achtergrond van een

“long history of acquiring and manifesting verbal habits in perceptual situations, and, in particular, the occurrence of verbal episodes, e.g. “This is green,” which is superficially like those which are later properly said to express observational knowledge...”⁷

Dit betekent dat het sociale aspect van het leren om in specifieke situaties op een specifieke manier te praten over hetgeen dat is waargenomen voorafgaat aan het kunnen abstraheren van kennis uit waarnemingen. Nog sterker geformuleerd betekent dit dat het alleen mogelijk is om propositionele kennis te ontleen aan waarnemingen, wanneer men de vaardigheden heeft geleerd die dit mogelijk maken. Deze vaardigheden worden ontleend aan de sociale context waarin men onderbouwing moet geven voor wat men zegt, ook wel de *logical space of reasons*.

Sellars *myth of the given* geeft Rorty de mogelijkheid om ook de tweede klasse van representaties die onfeilbare kennis op zouden moeten leveren van hun bevoorrechte positie te stoten. Opnieuw bestaat er een grote invloed van de culturele toestand op de kennis die op basis van dit domein zou moeten worden gedaan. Zo worden de vaardigheden waarmee we propositionele kennis ontleen aan waarneming aangeleerd. Daarnaast fungeren deze vaardigheden in de *logical space of reasons*, waarin het niet direct gaat om een correct weergave van sense-data, maar om de wijze waarop we de inhoud aan elkaar kunnen rechtvaardigen. Wanneer dit wordt gecombineerd met de eerdergenoemde aanval op zekere kennis die kan worden opgedaan uit analytische, dan lijkt dit te leiden tot de conclusie dat beide representatiecategorieën geen “glashard” fundament hebben, juist

⁶ Wilfrid S. Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind,” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (1956): 168.

⁷ Sellars, 169.

omdat ze in verband staan met de sociale praktijken die de correctheid van de kennis beïnvloeden.

Deze twee argumenten leiden volgens Rorty tot een afwijzing van het idee dat kennis bestaat in het spiegelen van de wereld in representaties. Beide argumenten leiden namelijk tot een idee van waarheid en kennis dat voortdurend in flux is, omdat het begrip van de wereld afhankelijk is van sociale praktijken. Ik zal nu de positieve claims weergeven die Rorty hieraan verbindt.

III.

Rorty heeft naast dit negatieve verhaal ook een positieve visie op hoe wij kennis en haar status moeten begrijpen, na dat we hebben ingezien dat zij geen transcultureel fundament heeft. Dit zal ik hier weergeven door in te gaan op twee centrale noties: (1) Rorty's epistemologisch behaviorisme en (2) de distinctie tussen objectiviteit en solidariteit.

Rorty schrijft dat het meest centrale punt van zijn epistemologisch behaviorisme is dat rationaliteit en epistemische autoriteit "gebonden is aan wat de gemeenschap waar wij ons in begeven toestaat om te zeggen".⁸ Dit staat in schril contrast met het idee dat er losstaande regels of feiten bestaan op basis waarvan wij de normen vormgeven die gelden in een samenleving voor het bepalen van, bijvoorbeeld, de waarheid van een assertie. Volgens Rorty leidt dit tot de onmogelijkheid om uit onze hedendaagse manier van nadenken te treden, waardoor het onmogelijk is om een fundamentele of objectievere waarheid te achterhalen dan die wij ontleen uit onze contingente praktijken.⁹ Het kan namelijk alleen worden beoordeeld door uitspraken te relateren aan de praktijken en overtuigingen die "nu" als geldig worden beschouwd. *Dit betekent dat Rorty uitgaat van waarheid als het product van een coherente verhouding tussen uitspraken en deze praktijken zonder dat correspondentie hier een grote rol in speelt.*

Rorty zet zich in het paper *Solidarity and Objectivity* verder af van het idee dat waarheid begrepen moet worden als de verhouding tussen interne representaties en externe objecten. Hij geeft hier het contrast tussen de realist, die vasthoudt aan dit plaatje waarin waarheid voortkomt uit de overeenstemming van een overtuiging/representatie met een stand van zaken, en de pragmatist die de visie eropna houdt dat waarheid datgeen is dat goed is om te geloven.¹⁰ Dit betekent dat de pragmatist geen verhaal nodig heeft over hoe de relatie tussen overtuigingen en objecten kan bestaan en hoe deze capaciteit wordt gerealiseerd in de mens. Met Rorty's argumentatie in zijn PMN in het achterhoofd is Rorty's stellingname dat de drang of het ideaal van de realist om voorbij te gaan aan de contingente standaarden die op een specifiek moment gelden gewoonweg onhaalbaar is heel

⁸ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 174.

⁹ Rorty, 178.

¹⁰ Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?," in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 22, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173643>.

begrijpelijk. Daarnaast stelt Rorty dat de pragmatist die dit inziet om deze reden streeft naar het bereiken van “zo veel mogelijk intersubjectieve overeenstemming als mogelijk”.¹¹

Naast de implicaties die Rorty’s analyse heeft voor de mogelijkheden van de filosofie voert hij zijn gedachtengoed ook door op de wetenschap. Ik zal dit hier als laatste noemen, omdat hierin Rorty’s visie op kennis nog tastbaarder wordt.

Op basis van wat ik al heb geschreven zal duidelijk moeten zijn hoe Rorty wetenschap zal neerzetten, namelijk niet langer als een bezigheid waarmee wij objectieve feiten over een externe wereld kunnen verkrijgen, maar als het product van een contingente manier om de wereld te begrijpen.¹² Dit betekent dat, aldus Rorty, de distictie tussen de geesteswetenschappen en de natuurwetenschappen, die bestaat op basis van het idee dat de een zich bezighoudt met subjectieve waarden en de ander met harde feiten, zal dienen te vervallen. Rorty denkt dat wij hierdoor de wetenschapper niet langer onterecht zullen zien als de vervanger van de priester die ons in contact kan brengen met hetgeen buiten ons en ons hier eeuwige waarheden over kan in laten zien.¹³ De wetenschapper is namelijk net zo gebonden aan regels voor taalgebruik, de praktijken op basis waarvan wordt bepaald of iets waar is en de instrumenten die op een specifiek moment beschikbaar zijn. Rorty concludeert dat we in de wetenschap net zo goed moeten streven naar solidariteit in plaats van objectiviteit, omdat de enige manier om de waarheid van een theorie of uitspraak te bepalen samenhangt met de regels die gelden binnen een gemeenschap.

“What we cannot do is to rise above all human communities, actual and possible. We cannot find a skyhook which lifts us out of mere coherence – mere agreement – to something like “correspondence with reality as it is in itself.”¹⁴

¹¹ Rorty, 23.

¹² Richard Rorty, “Science as Solidarity,” in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 39, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173643>.

¹³ Rorty, 35.

¹⁴ Rorty, 38.

IV.

Ik zal in deze hoofdstuk drie argumenten tegen Rorty's epistemologie weergeven. De eerste en tweede richten zich op inconsistenties die volgen uit een epistemologisch pluralisme zoals aangehangen door Rorty. De derde kritiek appelleert aan het idee dat het voor de hand liggend is dat er waarheden bestaan, omdat de feiten nou eenmaal zo zijn.

Paul Boghossian wijdt zijn boek *Fear of Knowledge* aan de verwerping van het epistemologisch constructivisme en relativisme door ieder zorgvuldig uiteen te zetten, de sterke kanten te analyseren, en vervolgens te laten zien waar de logische inconsistenties van deze theorieën in zijn gelegen.

Boghossian gaat in hoofdstuk vier van zijn boek in op het globale relativisme dat Rorty aanhangt. Volgens Boghossian houdt Rorty's globale versie van relativisme in dat er geen absolute feiten zijn en dat de waarheid van een propositie alleen bepaald kan worden, wanneer deze wordt bepaald in relatie tot een theorie of raamwerk waarin de regels voor het bepalen van de waarheid van deze propositie zijn gelegen.¹⁵ Ik denk dat, op basis van mijn uiteenzetting, dit gezien kan worden als een correcte weergave van Rorty's positie. Het centrale punt van zijn negatieve claims, zoals ik heb gepoogd te laten zien, is dat waarheid nooit los kan bestaan van de sociale praktijken en normen die gelden binnen een gemeenschap op basis waarvan we waarheid aan uitspraken toe kunnen schrijven. Zijn positieve claims waren respectievelijk, gericht op het afwijzen van de zoektocht naar een absolute waarheid, deze bestaat volgens Rorty namelijk niet, en het pleiten voor solidariteit. We zouden moeten streven naar solidariteit, omdat er geen transculturele criteria bestaan op basis waarvan kan worden bepaald welke praktijken en normen beter zijn dan anderen. Dit geldt ook voor de wetenschap, waarin wij net zo goed alleen kunnen streven naar coherente ideeën zonder dat hier correspondentie mogelijk is met de wereld, zoals zij echt is. Hieruit volgt dat feiten hun correctheid ontleen aan de contingente praktijken van waaruit zij worden begrepen.

Boghossian geeft in eerste instantie het traditionele argument weer dat hier tegenin wordt gebracht. Dit argument wijst ons erop dat, wanneer we deze analyse van de waarheid van proposities op zichzelf betrekken, dit ofwel betekent dat de analyse alleen lokaal waar is,

¹⁵ Paul Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 47.

of dat het juist een instantie van iets dat waar is zonder dat hier een theorie of raamwerk nodig is waarin de waarheid ervan ligt gegrond. Uit de eerste optie volgt dat er andere proposities zijn die geen contingente praktijken nodig hebben om hem waar te maken. Dit gaat tegen de stelling van de theorie van waarheid in. Wanneer de andere optie wordt gekozen, betekent dit dat de propositie 'proposities kunnen alleen waar zijn op basis van contingentie praktijken', zelf onafhankelijk waar moet zijn van praktijken. Er zouden immers praktijken kunnen bestaan die de negatie van deze propositie ondersteunen, waardoor deze theorie over de waarheid van proposities wordt ondermijnt.

Naast dit traditionele argument presenteert Boghossian ook een nieuw argument. Dit argument start met een voorbeeld van de wijze waarop een globale relativist zou omgaan met het feit dat er dinosaurussen hebben bestaan. Boghossian stelt dat de globale relativist stelt dat er alleen feiten bestaan van de vorm: op basis van een theorie die we accepteren, bestaan er dinosaurussen.¹⁶ Boghossian vervolgt door de vraag te stellen of er nu wel absolute feiten bestaan over de theorieën of raamwerken die binnen verschillende gemeenschappen gelden. Dit is een interessante vraag, omdat de globale relativist over de volledige breedte het bestaan van feiten ontkent die een objectieve status ontleen aan transculturele normen. Feiten over de theorieën of raamwerken die worden aangehangen vallen hier ook onder.

De vraag is nu of er wel feiten bestaan over de theorieën die worden aangehangen. Hoewel Boghossian zowel een positief als een negatief antwoord op deze vraag behandelt denk ik dat, wanneer een globale relativist aan zijn positie vasthoudt, zij alleen "nee" kan antwoorden, los van wat Boghossian hier verder tegenin brengt. Dit volgt omdat de globale relativist ook proposities over de theorieën die worden aangehangen moet beschouwen als waar afhankelijk van aangehangen theorieën. Het problematische aan het nee antwoord is, volgens Boghossian, dat een specifieke gemeenschap een theorie aanhangt waarin het feit dat dinosaurussen hebben bestaan wordt geaccepteerd, ook onderdeel uit moet maken van een raamwerk waarin wordt dit geaccepteerd. Dit zal zich tot in de oneindigheid herhalen, omdat dit opnieuw een onderdeel moeten zijn van een theorie die binnen die gemeenschap wordt geaccepteerd. Naast dat dit in zichzelf problematisch is, betekent dit ook dat iedere propositie begrepen zou moeten worden als een onbegrijpelijke en oneindige reeks van

¹⁶ Boghossian, 54.

proposities. Boghossian stelt dat het absurd zou zijn als al onze uitspraken een oneindige onderliggende structuur zouden hebben die niet eens begrepen noch uitgesproken kan worden.¹⁷ Op basis hiervan concludeert Boghossian dat globaal relativisme niet te begrijpen is en dat er altijd enige mate van absolute waarheid aanwezig moet zijn om dit te verhelpen.¹⁸

Het andere argument richt zich tegen Rorty's stellingname dat een acceptatie van zijn positie geen praktische consequenties heeft.¹⁹ Denk hier aan een situatie waarin een dokter tegenover zijn patiënt zit en hem mededeelt dat uit de resultaten van het onderzoek, dat zij een week geleden hebben gedaan, is gebleken dat de patiënt een hersentumor heeft die dodelijk kan zijn als hij niet direct wordt verwijderd. Vervolgens geeft de patiënt, na het horen van dit nieuws, de dokter een sympathieke glimlach en stelt dat dit misschien wel zo kan zijn op basis van de theorie waaraan de dokter de waarheid van deze claim ontleent, maar dat hij, hoewel hij volledig begrip heeft voor de dokters theorie/raamwerk, weet dat de dokter hier geen objectieve redenen voor kan geven. En, vervolgt de patiënt, omdat het onmogelijk is om te bepalen of het raamwerk dat u gebruikt de juiste is, denk ik niet dat ik uw uitspraak serieus hoef te nemen.

De vraag is nu wat we met Rorty's theorie aan moeten wanneer, naast de eerdergenoemde bezwaren in acht te hebben genomen, we te horen krijgen dat de patiënt betreurenswaardig genoeg twee weken later is komen te overlijden. Ik denk dat deze problematiek komt doordat Rorty, hoewel hij goede punten maakt, waarheid te ver door voert naar de sociale dimensie.

¹⁷ Boghossian, 56.

¹⁸ Boghossian, 57.

¹⁹ Dit is in lijn met de argumentatie van Mounce, zie: H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms* (London & New York: Routledge, 1997), 205–6.

V.

In het laatste deel van deze scriptie wil ik laten zien dat de problemen met Rorty's theorie van waarheid ontstaan, doordat de conclusies die Rorty verbindt aan de kritieken op analyticiteit, en de gegevenheid van kennis uit onze waarneming, te sterk zijn. Ik zal dit doen door, ten eerste, de overeenkomsten tussen Rorty's en Heideggers denken over waarheid te geven. Vervolgens zal ik een interpretatie van Heideggers visie op waarheid presenteren die belangrijke aspecten deelt met die van Rorty, maar niet vatbaar is voor de kritieken van Boghossian. De reden hiervoor is dat, omdat beiden een vergelijkbare "startpositie" hebben, het duidelijk wordt waar de problemen voor Rorty ontstaan en hoe deze interpretatie van Heideggers positie een goed alternatief kan bieden die een groot deel van de opvatting deelt met de positie van Rorty.

De eerste van de drie belangrijkste overeenkomsten tussen Rorty en Heidegger is dat ze allebei een anti-representationalisme aanhangen. Zoals ik heb laten zien identificeert Rorty het idee dat waarheid bestaat op basis van de overeenkomst tussen representaties en objecten als een van de belangrijkste redenen voor de opkomst van de hedendaagse epistemologie. Wanneer waarheid op deze manier wordt benaderd, ontstaat er direct de vraag hoe het mogelijk kan zijn dat interne representaties overeenkomen met iets buiten ons. Dit is dan ook de centrale vraag van de epistemologie. Rorty bekritiseert uiteindelijk de status van deze representaties en stelt dat waarheid niks te maken heeft met de overeenkomst tussen bevoorrechte interne representatie die op de een of andere manier de wereld spiegelen.

Heidegger schrijft in *The Basic Problems of Phenomenology* dat een traditioneel begrip van intentionaliteit als de verhoudingen tussen subject en object onterecht is 'gesubjectieerd' door Descartes en Kants filosofie.²⁰ Het probleem hiervan is dat het denken in termen van representaties die alleen bestaan in het subject het bijna onmogelijk maakt om nog in contact te staan met de wereld. Dit gaat in tegen Heideggers begrip van het wezen van de mens als Dasein dat zichzelf, in eerste instantie, niet tegenover de wereld plaatst, maar juist in de wereld is. Dit in-de-wereld-zijn bestaat uit een door zorg gedreven pragmatische omgang met de wereld. Heidegger stelt, op basis van deze bepaling van de

²⁰ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988), 62–65.

mens, dat de intentionele structuur van onze verhouding (*Verhalten*) tot de wereld de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de zorg gedreven omgang met de bestaande wereld.²¹ Daarnaast schrijft Heidegger in *Sein und Zeit* dat het probleem van het bestaan van een buitenwereld ontstaat, doordat de wereld volledig wordt weggedacht of versluierd om hem vervolgens op epistemologische manier te kunnen bewijzen.²² Volgens Heidegger komt dit, doordat de ontologische bepaling van Dasein als zijn-in-de-wereld volledig wordt gemist. Uit deze ontologische bepaling van Dasein volgt dat Dasein altijd al in een wereld is en deze heeft ontborgen, niet door de wereld te vatten door middel van interne representaties, maar door, in eerste instantie, op te gaan in een transparante en betekenisvolle omgang met de wereld. Door dit idee vervalt de distinctie tussen subject en object die de pijler is van het denken in termen van interne representaties.

Daarnaast geeft Heidegger ook een formele weerlegging van de correspondentietheorie van waarheid die niet zozeer wordt beaamd door Rorty, maar wel van groot belang is voor Heideggers zoektocht naar een andere manier om over waarheid te denken. Dit is van belang omdat dit argument ondersteuning biedt voor de stelling dat het onmogelijk is om waarheid op te vatten als de overeenkomst tussen representaties in het hoofd en een externe stand van zaken, zoals dit wel wordt gedaan in de correspondentietheorie van waarheid. Dit is tevens naar voren gekomen in hoofdstuk (I).

Het punt dat Heidegger maakt is dat het onmogelijk is om te stellen dat representaties die in ons hoofd zitten overeen kunnen komen met de werkelijkheid.²³ Dit kan niet omdat de objecten en de mentale toestanden van een andere categorie zijn. Tegelijkertijd gaat het, volgens Heidegger niet om een relatie van een benaderende overeenkomst, omdat de waarheid die volgt uit correspondentie direct gegeven zou moeten zijn, maar als het een kwestie is van een benaderende overeenkomst kan het hier niet aan voldoen.

De tweede belangrijke overeenkomst is dat Heidegger, net als Rorty, de sociale structuren die betekenis verlenen aan de wereld ziet als fundament op basis waarvan de wereld wordt begrepen. Ten eerste begeeft Dasein zich altijd in een reeds betekenisvolle wereld die zijn bekentenis ontleent aan de relaties tussen zijnden die dienen voor een

²¹ Heidegger, 65.

²² Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, trans. Johan Stambaugh (Albany: State University of New York, 1996), 191/206.

²³ Heidegger, 199-200/216-217.

bepaald doel. Zo is een krijtje een krijtje, omdat het dient als een middel om iets op te kunnen schrijven door een docent op een schoolbord, zodat leerlingen tegelijkertijd iets af kunnen lezen tijdens een les. De betekenis van deze voorwerpen wordt bepaald door de relaties die zij tot elkaar en tot de activiteit innemen. Deze relaties zijn de primaire manier waarop wij ons tot de wereld verhouden.

Daarnaast zijn wij sensitief voor aspecten van voorwerpen die deze betekenis verlenen, dit noemt Heidegger *vertrouwen*. Volgens Heidegger begrijpt Dasein de wereld in eerste instantie op basis van dit vertrouwen.²⁴ Dit is in lijn met Sellars *myth of the given*, omdat dit vertrouwen zorgt voor de structurering van onze ervaring van de wereld. Zo horen we altijd “een auto die langs het huis rijdt” en zien we “een hamer die voor ons ligt” op basis van hun verhouding tot de betekenisvolheid van de wereld, ondanks dat de één een verzameling geluidsgolven is en de ander een houten steel met een ijzeren blob. Mensen die het vertrouwen met bepaalde aspecten van de wereld missen, omdat in hun cultuur andere praktijken bestaan zouden misschien het geluid van “een onbekend voertuig” horen of zien “gereedschap dat ze niet kennen”. Hoewel het niet onmogelijk is om de verzameling geluidsgolven te horen of om alleen de moleculaire samenstelling van de hamer in acht te nemen, is dit niet de primaire manier waarop wij ons tot de wereld verhouden. Dit komt ook duidelijk naar voren, wanneer we iemand een taal horen spreken die we niet kennen. We horen immers geen willekeurige verzameling klanken, maar “onbekende woorden”.

De laatste overeenkomst tussen Rorty's en Heideggers denken over waarheid is dat zij beiden stellen dat waarheid noodzakelijk verbonden is met het bestaan van de mens. Voor Rorty bestaat waarheid alleen ten aanzien van de praktijken die op een specifiek moment bestaan en die de regels bieden voor wat er kan worden gezegd. Heidegger zegt hierover dat er alleen waarheid is (*gibt es*) wanneer Dasein is en zo lang als Dasein er is.²⁵ Dit volgt uit het idee dat Dasein de wereld moet ontbergen (disclose) voordat er gezegd kan worden dat iets “is”. Dit blootleggen van een wereld is fundamenteel verbonden met Dasein omdat, aldus Heidegger, Dasein het wezen is dat in zijn zijn een bepaling geeft aan de *zijnswijze* van de dingen die hij tegenkomt.²⁶ Wanneer we dit combineren met mijn eerdere opmerkingen over hoe het begrip van de wereld gegrond is in de sociaal geordende

²⁴ Heidegger, 139–44/148-153.

²⁵ Heidegger, 208/226.

²⁶ Heidegger, 10/12.

betekenisvolle structuren waarmee een kind opgroeit, dan volgt hieruit dat het begrip van de wereld gegrond is in deze praktijken voor het ontsluiten van een wereld.

Nu ik een, hoewel zeer beknopte, weergave heb gegeven van de belangrijkste overeenkomsten tussen Heideggers en Rorty's opvatting kan ik mij richten op waarheid. Ik zal een interpretatie presenteren van Heideggers waarheidsbegrip die ik ontleen aan Hubert Dreyfus en Mark Warthall. Beiden zijn van mening dat Heidegger een correspondentietheorie van waarheid aanhangt. Ik hoop dat, door te laten zien hoe er, zelfs na hetgeen hierboven aangenomen te hebben, alsnog ruimte is voor waarheid op basis van correspondentie waardoor de kritieken van Boghossian kunnen worden omzeilt terwijl de ideeën over de primaire positie van het sociale kunnen worden behouden.²⁷

²⁷ Ik heb hier niet de ruimte om te argumenteren voor het kiezen voor juist deze interpretatie ten opzichte van andere interpretaties zoals die van Carman. Hernandez heeft daarentegen een verhelderend paper over een groot probleem met Carman die, net als Dreyfus en Warthall, Heidegger wil neerzetten als een realist. Zie: Juan Pablo Hernandez, "Hermeneutic Conditions and the Objective in Heidegger's 'Being and Time,'" *Studia Philosophiae Christianae* 50, no. 1 (2014): 9–28.

VI.

Ik zal een redenering presenteren die zal leiden tot een begrip van waarheid als correspondentie dat samengaat met het idee dat waarheid alleen bestaat, wanneer er praktijken bestaan voor het bepalen van waarheid en dat de wereld begrepen wordt op basis van deze contingentie praktijken. Ik zal ten eerste ingaan op de mogelijksvoorwaarde voor waarheid. Dit noemt Heidegger 'oorspronkelijke waarheid'. Het punt dat ik zal maken is dat waarheid alleen kan bestaan, wanneer er wezens zijn die de wereld ontbergen. Vervolgens zal ik proberen na te gaan of het mogelijk is dat waarheid, wanneer deze mogelijksvoorwaarde aanwezig is, kan bestaan in een vorm van correspondentie.

Voor de werking van deze interpretatie, en om hem inhoudelijk duidelijk te maken, is het belangrijk te laten zien hoe de mogelijksvoorwaarde voor waarheid niet of nauwelijks in acht wordt genomen in de correspondentietheorie van waarheid. De traditionele manier om over waarheid te denken is op basis van het idee dat waarheid bestaat in de relatie tussen representaties en entiteiten. Dit wordt overgenomen en, vervolgens, wordt er stil gestaan bij de vraag hoe het mogelijk is dat onze representaties met de wereld overeenkomen. Dit is naar voren gekomen in hoofdstuk (I). Los van de afwijzing van het idee dat dit mogelijk is probeert Heidegger de mogelijksvoorwaarde voor waarheid in kaart te brengen. Dit is geen volledig afwijzing van de traditie, maar een aanpassing die het oorspronkelijke fenomeen van waarheid. Zie het volgende citaat:

The "definition" of truth [to-be-discovering] does not *shake off* the tradition, but is rather its primordial *appropriation*; and this will be even more the case of we succeed in demonstrating whether and how the theory had to arrive at the idea of agreement on the basis of the primordial phenomenon of truth."²⁸

Zoals te lezen is, wil Heidegger de traditie niet volledig achter zich laten. Heidegger wil daarentegen wel het oorspronkelijke fenomeen van waarheid weergeven om zo te laten zien hoe deze ontologische structuur van Dasein, namelijk als het wezen dat entiteiten ontbergt (discloses), de mogelijksvoorwaarde is voor het bestaan van "alledaagse" waarheid. Zo

²⁸ Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, 202/220.

schrijft Heidegger ook dat:

“Being true as discovering is a manner of being of Da-sein. What makes this discovering itself possible must necessarily be called “true” in a still more primordial sense. *The existential and ontological foundations of discovering itself first show the most primordial phenomenon of truth.*”²⁹

In dit citaat is te zien hoe Heidegger voor beide dimensies van waarheid het woord ‘waar’ gebruikt. Want, naast de waarheid die volgt uit de ontdekking (discovering) van entiteiten, noemt Heidegger ook de mogelijksvoorwaarde voor waarheid, het ontbergen (disclosing) van een wereld, “waar”.

Dit heeft voor enige verwarring gezorgd ten aanzien van wat Heidegger hier probeert te doen. Zo stelt Wrathall dat, hoewel deze verwarring in Heideggers vroege werken ontstaat doordat Heidegger de term ‘waar(heid)’ voor zowel ‘waarheid’ als ‘de mogelijksvoorwaarde voor waarheid’ gebruikte, hij daarentegen in zijn latere werken de termen niet langer als inwisselbaar gebruikt.³⁰ Dit komt niet omdat Heidegger van positie is veranderd, maar omdat hij inziet hoe verwarrend deze terminologie kan zijn. Desalniettemin kan uit het bovenstaande citaat worden afgeleid dat waarheid en oorspronkelijke waarheid niet dezelfde zijn.

Een andere, wellicht verwarrende, passage die wordt gebruikt om aan te tonen dat Heidegger waarheid gelijkstelt met ontbergen is de volgende:

“Beings are discovered only *when* Da-sein *is*, and only *as long as* Da-sein *is* are they disclosed. Newton’s laws, the law of contradiction, and any truth what so ever, are true only as long as Da-sein *is*. Before there was any Da-sein, there was no truth; nor will there be any truth after Da-sein is no more. For in such a case truth as disclosedness, discovering and discoveredness *cannot* be... The laws became true through Newton, through them beings in themselves became accessible.”³¹

²⁹ Heidegger, 202-203/220.

³⁰ Mark A. Wrathall, “Heidegger and Truth as Correspondence,” *International Journal of Philosophical Studies* 7 (January 1999): 70–71, <https://doi.org/10.1080/096725599341974>.

³¹ Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, 208/227.

Wanneer we aangehouden interpretatie doorvoeren op dit citaat, is het begrijpelijk wat Heidegger hier zegt; waarheid kan alleen bestaan wanneer er aan de mogelijkheidsvoorwaarde hiervoor, de ontsluiting van een wereld, voldaan is. Heidegger vervolgt door te stellen dat dit niet betekent dat het bestaan van de entiteiten die worden gepostuleerd in Newtons wetten afhankelijk is van de ontsluiting en ontdekking van deze entiteiten, alleen dat het toeschrijven van waarheid aan de uitspraken die deze theorie doet hier afhankelijk van is.³²

De vraag is nu wat precies die ontsluiting van entiteiten is dat aanwezig moet zijn voordat aan de mogelijkheidsvoorwaarde voor waarheid is voldaan. Het belangrijkste aspect van dit ontsluiten is het vertrouwen in de wereld op basis waarvan de wereld, waarin wij allen ons dagelijks leven leiden, betekenis krijgt. Dit vertrouwen in de wereld wordt gevormd door de vaardige manier waarop wij met de wereld omgaan om bepaalde doelen die wij hebben te bewerkstelligen. Het krijtje dat ik zojuist noemde is een goed voorbeeld van dit fenomeen. Dit krijtje is een krijtje omdat we een begrip hebben van onderwijs, bekend zijn met de voorwerpen die hierin worden gebruikt en, bijvoorbeeld, weten hoe wij ons in deze situaties moeten gedragen.

Dit geldt daarentegen ook voor het bepalen van de waarheid van een uitspraak. Wanneer we willen weten of de uitspraak 'Het is één uur 's middags' waar is, dan zijn hier vaardigheden voor nodig om dit te kunnen bepalen. Dit zou kunnen worden op gedaan door op een klok met wijzers te kijken. Hiervoor is vertrouwen nodig met de wijze waarop dit type klok de tijd aanduidt en op welk dagdeel de zon schijnt – deze type klok maakt namelijk traditioneel geen onderscheidt tussen één uur 's middags en één uur 's nachts. Wanneer er op een digitale vierentwintig uren klok gekeken wordt, moet men bekend zijn met de betekenis van de volgorde van de cijfers. Men moet ook weten dat er doorgeteld wordt vanaf twaalf, waardoor '13:00' staat voor één uur 's middags. Ook kan het zijn het dagdeel wordt aangegeven met AM of PM, waardoor vertrouwen met de gebruikswijze van deze tekens nodig is om de tijd te kunnen bepalen. Een ander voorbeeld zou de zonnwijzer zijn, een fenomeen waar men in onze tijd waarschijnlijk minder vertrouwd mee zal zijn dan de andere manier om de tijd te bepalen.

³² Heidegger, 208/227.

Op basis van dit simpele voorbeeld wordt al snel duidelijk dat het bepalen van de waarheid van een propositie niet zo simpel is en dat er, alleen al bij het bepalen van de tijd, een hoop vaardigheden nodig zijn om tot een antwoord te komen. Deze vaardigheden zijn gegrond in de dagelijkse omgang met de wereld die wordt gestructureerd door het vertrouwen met de wereld. Op basis van dit vertrouwen wordt de wereld ontsloten, dat wil zeggen, zijn entiteiten wat ze zijn door hun verhouding met onze praktijken. Dit vertrouwen zorgt ervoor dat de wereld überhaupt begrijpelijk is. Met andere woorden, het maken van een assertie en het kunnen bepalen van de waarheid hiervan vooronderstelt dat de wereld begrepen wordt en dat de relevante vaardigheden beheerst worden waarmee de waarheid van uitspraken kunnen worden geverifieerd. Zonder de aanwezigheid van tenminste deze aspecten, die allebei voortkomen uit het vertrouwen met de wereld, is het onmogelijk om tot een begrip van waarheid als correspondentie te komen.

De identificatie van dit onderscheid maakt het mogelijk om Tugendhats kritiek op Heideggers waarheidsbegrip te verklaren en tegelijkertijd te ontmantelen.

In Tugendhats wel bekende essay genaamd *Heideggers Idea of Truth*, analyseert hij Heideggers waarheidsbegrip op basis van sectie 44 uit *Being and Time*. De grote lijn van Tugendhats kritiek is dat het onmogelijk is voor Heidegger om de waarheid van propositie op een degelijke wijze in kaart te brengen. Tugendhat komt tot deze conclusie door zijn lezing van een passage waarin Heidegger eerst schrijft dat de waarheid van een propositie gelegen is in het feit dat de aangewezen entiteiten worden ontdekt in hun overeenkomst met zichzelf, waarna Heidegger deze conditie weglaat en vervolgd dat de waarheid van een propositie begrepen moet worden als gegrond in het ontdekken van het object waarnaar wordt gewezen. Tugendhat stelt, ten eerste, dat Heidegger deze conditie zonder verdere rechtvaardiging schrapt.³³ Daarnaast zorgt het schrappen van deze conditie ervoor dat proposities direct waar worden wanneer ze ook maar iets ontdekken. Worden hierdoor proposities zoals 'het regent buiten' terwijl het niet regent waar omdat ze een ontdekkend karakter hebben? Dit lijkt erg problematisch. Kan er nog een regulatief ideaal bestaan dat de waarheid van proposities reguleert als deze waarheidsopvatting wordt aangehangen?

Ik denk dat het daarentegen mogelijk is om, net als Wrathall, Tugendhats identificatie van dit probleem te verklaren op basis van de mogelijkheid dat Tugendhat het onderscheid

³³ Ernst Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth," in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, ed. Richard Wolin, 3rd ed. (London: MIT Press, 1998), 252.

in deze passage niet heeft gezien tussen ‘waarheid’ als in ‘oorspronkelijke waarheid’ en ‘waarheid’ als in “wat er in de propositie wordt gezegd klopt”.

Zoals ik al noemde, gebruikt Heidegger ‘waarheid’ voor beide dimensies, met als gevolg een onduidelijkheid over de inhoud van Heideggers ideeën. Wrathall zegt hierover dat de cruciale passage waarop Tugendhat zijn positie baseert ook geïnterpreteerd kan worden door haar te zien als een overgang tussen propositionele waarheid en oorspronkelijke waarheid.³⁴ Hierdoor kan het weglaten van de condities voor waarheid worden verklaard door het feit dat het ontdekkende karakter van de propositie, het gegeven dat er überhaupt iets kan worden ontdekt, de voorwaarde is voor waarheid en niet de invulling van wat waarheid is. Dat wil zeggen, als Heidegger “*The being true (truth) of the statement must be understood as discovering*”, dan betekent het niet dat een uitspraak waar is zodra hij ontdekt, maar alleen waar kan zijn als hieraan wordt voldaan.³⁵

Aan het eind van Tugendhats paper schrijft hij dat dit oorspronkelijke idee van waarheid als ontberging zelf niet waar(heid) is, maar wier ruimte naar waarheid verwijst.³⁶ Daarnaast stelt Tugendhat dat, wanneer we dit punt ter harten nemen, het mogelijk is om een idee van zekerheid/waarheid op basis van bewijs te kunnen behouden als een regulatief idee, waarin er ruimte bestaat om kritisch te zijn tegenover aangeleverd bewijs voor de waarheid van een assertie.³⁷ Deze twee punten van Tugendhat zijn, in lijn met het idee van oorspronkelijke waarheid zoals ik deze hier heb geprobeerd te presenteren. Ten eerste zegt Tugendhat dat oorspronkelijke waarheid geen waarheid is, dit komt overeen, het is namelijk de mogelijkheidsvoorwaarde.

De cryptische verwoording van wat het dan wel is maakt het lastig om dit te interpreteren. Het is mogelijk om dit te begrijpen als dat dit de ruimte is waarin waarheid bestaat. Dit komt ook overeen met de gepresenteerde interpretatie. Wanneer we dit hebben veilig gesteld is het mogelijk, aldus Tugendhat, om waarheid als een regulatief ideaal te behouden. Dit betekent dat de waarheid van een proposities wel degelijk afhankelijk blijft van bewijs en moet beantwoorden aan regulatieve ideeën over goede bewijzen. Dit staat in contrast met de onkritische idee van waarheid die Tugendhat aan Heidegger toeschrijft op basis van de passage waarin waarheid gelijk wordt gesteld met ontdekken op zich.

³⁴ Wrathall, “Heidegger and Truth as Correspondence,” 72–73.

³⁵ Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein Und Zeit*, 201/218.

³⁶ Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth,” 261–62.

³⁷ Tugendhat, 262.

Tugendhat geeft daarentegen toe dat het mogelijk is om een kritischere notie van waarheid te hanteren wanneer er aan een begrip van ontbergen en ontdekken wordt vastgehouden zoals die in deze interpretatie is voorgesteld.

Ik heb in dit hoofdstuk twee punten uiteengezet. Ten eerste heb ik verdedigd dat Heideggers het woord 'waarheid' voor zowel oorspronkelijke waarheid als waarheid gebruikt. Dit betekent dat tijdens het interpreteren van Heideggers teksten zorgvuldig moet worden gekeken welke van de twee wordt bedoeld. Daarnaast kan dit leiden tot misverstanden, waarvan Tugendhats interpretatie, tot op zekere hoogte, een voorbeeld is. Het tweede punt dat ik hier heb gemaakt is dat het oorspronkelijke fenomeen van waarheid, wanneer deze correct is onderscheiden van "alledaagse" waarheid, nodig is om propositionele waarheid veilig te kunnen stellen. Dit volgt volgens Heidegger omdat aanhangers van een traditionele correspondentietheorie van waarheid te makkelijk denken over het bepalen van de waarheid van een propositie. Op basis van voorbeelden heb ik duidelijk gemaakt hoe vertrouwen in de wereld wordt vooronderstelt en duidelijk nodig is voor dit waarheidsbegrip om te kunnen werken.

De tussen conclusie die hieruit getrokken kan worden is dat er goede argumenten zijn te geven voor de beginpositie van Heidegger en Rorty die ik in hoofdstuk (V) heb genoemd. Daarnaast biedt Heideggers scheiding tussen oorspronkelijke waarheid en waarheid de ruimte om de "alledaagse" waarheid anders in te vullen. Ik zal mijn scriptie nu vervolgen door een interpretatie te presenteren van de invulling van de waarheid van proposities die niet vatbaar is voor de kritieken uit hoofdstuk (IV).

VIII.

Als de belangrijkste punten die ik tot hier heb gepresenteerd geaccepteerd worden, dan betekent dit dat de correspondentietheorie van waarheid een te naïef idee over het kennen van de wereld impliceert. Dit zagen wij al terug in Rorty's argumentatie. Daarnaast is de basis gelegd voor een begrip van waarheid als regulatief ideaal dat ontspringt uit Heideggers begrip van oorspronkelijke waarheid. De volgende vraag die beantwoord moet worden is wat het aannemen van dit begrip van oorspronkelijke waarheid betekent voor de waarheid die wij aan uitspraken toeschrijven. Betekent dit dat we, in lijn met Rorty, moeten concluderen dat waarheid alleen gestalte krijgt vanuit contingente en gelijkwaardige manieren om de wereld te begrijpen en dat hierdoor een objectieve waarheid buiten bereik is? En hoe is het mogelijk om dit te bewerkstelligen zonder gebruik te maken van mentale representaties?

Ik heb aannemelijk gemaakt dat het mogelijk is om een begrip van waarheid te stoeien op Heideggers oorspronkelijke waarheid waarin objectiviteit bereikt kan worden. Dit betekent daarentegen niet dat deze objectiviteit altijd aanwezig hoeft te zijn. Ik zal twee punten uiteenzetten die cruciaal zijn voor deze mogelijkheid: (1) waarheid als ontdekken en (2) het fenomeen van ontwerelden om tot de entiteiten van de wetenschap te komen.

Er zijn meerdere plekken in Heideggers werken waar hij argumenteert voor het idee dat de waarheid van een uitspraak gelegen is in het feit dat een entiteit wordt ontdekt. Het is belangrijk om ook dit niet op te vatten als het idee dat uitspraken altijd waar zijn alleen, omdat ze een ontdekkend karakter hebben. Zo Heidegger schrijft in *The Metaphysical Foundations of Logic*, dat, wanneer een propositie wordt uitgesproken zoals "het bord in deze collegezaal is wit", we ons niet richten op de uitgesproken woorden, noch op een representatie van de propositie, maar dat we ons richten op het bord aan de muur.³⁸ Doordat een entiteit wordt ontdekt of aangewezen in de propositie, kan worden bepaald of het bord inderdaad wit is. Het punt hiervan is dat de waarheid van deze propositie nooit berust op representaties van het bord, maar altijd afhankelijk is van het ontdekte object zelf.

Het bepalen van de waarheid is daarentegen niet alleen het kijken naar het bord dat wordt "aangewezen", maar vooronderstelt een vertrouwen met de wereld en het geven van

³⁸ Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 126.

antwoorden op asserties. Een voorbeeld van een praktijk waarmee we studenten die naar het bord hebben gekeken en roepen dat het bord is zwart kunnen corrigeren, is door een kleurenstrookje uit de bouwmarkt naast het bord te houden en zo te laten zien dat het bord weldegelijk wit is. De kern van dit voorbeeld is om, door te kijken naar de fenomenen, te laten zien dat we ook hier ons niet richten op representaties van het bord, maar tot het daadwerkelijke bord en het strookje waarop verschillende tonen wit te zien zijn. Dit wordt ondersteunt door het volgende citaat uit *Being and Time*:

“What is to be confirmed is *that* it [the statement] *discovers* the being towards which it is... It is in this being, so to speak, that the confirmation take place... Here knowing remains related solely to the being itself in the act of demonstration. The being that one has in mind shows itself as it is in itself, that is, it shows that it, in its selfsameness, is just as it is discovered or pointed out in the assertion.”³⁹

Het overkoepelende idee is dat de waarheid van een propositie ontstaat, doordat die een entiteit ontdekt zoals de entiteit is. Dit is niks mysterieus. Wanneer iemand zegt dat het buiten twintig graden Celsius is en we constateren met gebruik van een thermometer dat het negentien graden Celsius is, dan is de propositie onwaar. Als dezelfde persoon een uur later claimt dat het nu wel twintig graden Celsius is en we zien dat er inderdaad twintig graden Celsius wordt aangegeven, dan is het waar wat hij zegt. *De relatie tussen een propositie en de wereld wordt hierdoor een relatie van indicatie*. De propositie wijst aan, zonder dat hier representaties aan te pas komen.

Nogmaals, deze uitspraak over de temperatuur op een specifieke plek is geen representatie van de temperatuur op die plek, maar verwijst direct naar de temperatuur van die plek. Deze propositie wordt waar of onwaar door de daadwerkelijke stand van zaken die we aantreffen op de plek die wordt aangewezen. Is het negentien graden, terwijl er wordt gesteld dat het twintig graden is, dan is de propositie onwaar. Is het inderdaad twintig graden, dan is hij waar. Zegt iemand dat het buiten achtenzestig graden Fahrenheit is, omdat hij gewend is aan een andere eenheden om de temperatuur te meten, dan is deze uitspraak

³⁹ Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein Und Zeit*, 201/218.

net zo goed waar omdat dit hetzelfde als twintig graden Celsius is. De relatie van indicatie is namelijk dezelfde gebleven. Het is hiervoor niet nodig om toe te geven dat beide manieren van het meten van temperatuur dezelfde zijn, omdat de daadwerkelijke inhoud van het begrip hetzelfde is op basis van een overkoepelende propositionele inhoud. Dit kan namelijk net zo goed worden bereikt door te stellen dat beide meetsystemen hun inhoud verkrijgen door de wereld. Dat wil zeggen, beide proposities wijzen de wereld op eenzelfde manier aan en hebben dus ook dezelfde inhoud.

Als het inderdaad mogelijk is om de waarheid van proposities te gronden in de relatie van indicatie die zij hebben met de wereld, dan betekent dit nog niet dat Boghossians kritiek niet meer van toepassing is op deze positie. Wanneer oorspronkelijke waarheid als ontbreken nodig is om tot deze propositionele waarheid te komen, dan kan het nog steeds volgen dat het onmogelijk is om een objectieve waarheid te bereiken die onafhankelijk is van de praktijken op basis waarvan de wereld begrepen wordt. Als dit niet mogelijk is, doordat dit begrip van oorspronkelijke waarheid wordt aangehouden, dan betekent dit een verval in Rorty's positie en een vatbaarheid voor Boghossians kritieken.

Dit vraagt om een verdediging voor de mogelijkheid van het begrijpen van de wereld zonder dat de kennis die hieruit volgt inhoudelijk wordt beïnvloed door de ontsluiting van de wereld op basis van vertrouwen en de primaire betekenisverlening op basis van de referentiële totaliteit. Dit is van groot belang. Een positief antwoord op de vraag of wij toegang kunnen krijgen tot de wereld, zoals zij is op zichzelf door middel van contingente praktijken, biedt de mogelijkheid om iedere objectie geformuleerd door Boghossian te omzeilen. Tegelijkertijd kan er wel vast worden gehouden aan de kern van ideeën op basis waarvan Rorty juist in deze problemen verstrikt raakt.

Dit is te verdedigen op basis van wat Heidegger ontwerelden (*Entweltlichung*) noemt. Ontwerelden gebeurt wanneer de wereld zijn betekenisvolle karakter verliest en de voorheen overdekte wereldloze zijswijze van entiteiten naar de voorgrond treedt. Heidegger beschrijft ontwerelden als volgt:

“Where space is discovered non-circumspectly by just looking at it, the regions of the surrounding world get neutralized to pure dimensions. The places and the totality of places of useful things at hand, which are circumspectly oriented, are reduced to a multiplicity of position for random things. The spatiality of innerworldly things at hand

thus loses its character of relevance. The world loses its specific character of aroundness, the surrounding world becomes the natural world. "The world" as a totality of useful things at hand is spatialized to become a connection of extended things which are merely objectively present."⁴⁰

Kortom, wanneer wij ons verhouden tot de wereld zonder dat hier enige vorm van betekenisvolheid uit de referentiële totaliteit inzigt, dan hebben wij toegang tot de wereld als uitgebreide objectief aanwezige entiteiten die zich begeven in pure dimensies.

Dreyfus geeft als verdediging hiervoor een fenomenologisch bewijs dat aan een belangrijk aspect raakt van Heideggers fenomenologische analyse van Dasein, namelijk het fenomeen van het wegvallen van vertrouwen.⁴¹ Ik zal dit toelichten en een eigen voorbeeld presenteren.

Wanneer wij op basis van ons vertrouwen met de wereld op een transparante manier met de wereld omgaan, draait het vooral om de referentiële totaliteit die samenhangt met de praktische doelen die wij nastreven. Er zijn daarentegen ook momenten, wanneer de toestand van de wereld een doel in de weg staat. Zo kan het zijn dat ik, net nadat ik op mijn fietszadel ben gaan zitten om naar mijn werk te gaan, erachter kom dat mijn band lek is. Nu zal ik moeten onderzoeken waar het gat in de binnenband zit door, bijvoorbeeld, de band iets op te pompen en het in een emmer met water te houden zodat de luchtballen mij kunnen vertellen waar het gat zit. Die vraag is nu in hoeverre dit volledig is losgezongen van de referentiële totaliteit. Het gaat hier namelijk nog steeds om fietsen en banden die ik nodig heb voor een kortere reistijd naar mijn werk. Daarnaast is het wel zo dat ik niet langer transparant omga met deze objecten en dat ik de daadwerkelijke positie van het gat moeten bepalen om mijn band te kunnen plakken. Dit zou een voorbeeld zijn van het wegvallen van vertrouwen.

Het ontwerelden is een fenomeen dat nog verder gaat en alle betekenisvolheid "achter zich moet laten" wil het ons kunnen brengen tot de entiteiten die in de wetenschap worden bestudeerd. Er kan tevens een zwakkere claim volgen uit het wegvallen van vertrouwen die wellicht al genoeg is om te laten zien hoe waarheid nog steeds kan bestaan

⁴⁰ Heidegger, 104/112.

⁴¹ Hubert L. Dreyfus, "Heidegger's Defence of Correspondence," in *Heidegger Reexamined*, ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, vol. 2 (New York and London: Routledge, 2002), 226.

in correspondentie.⁴² Op basis van het voorbeeld wordt duidelijk hoe ik uit mijn dagelijkse flow werd gehaald, doordat mijn band lek was. Ik kon mij niet langer verhouden tot de entiteiten om mij heen door zorgeloos met hen om te gaan. Ik moest mij tegenover hen plaatsen. Tegelijkertijd gebruikte ik een bepaalde vaardigheid om erachter te komen waar het gat in mijn binnen band zit. Doordat ik deze vaardigheid heb geleerd en beheers, kan ik bepalen waar het gat in mijn binnenband zit. Het is cruciaal dat, waar het daadwerkelijke gat zit, niet wordt bepaald door mijn vaardigheid, noch door mijn culturele achtergrond of raamwerk dat ik aanhang om de wereld te begrijpen en noch door representaties in mijn hoofd, waar het gat zit wordt gewoon bepaald door de toestand van de wereld.

Met die reden worden uitspraken over mijn band en de positie van het gat ook niet waargemaakt door al die andere factoren, maar door de entiteit die wordt ontdekt in mijn uitspraak. Het feit dat ik de positie van het gat alleen kan achterhalen door een specifieke vaardigheid te gebruiken is hiervoor irrelevant. Hoewel ik in het voorbeeld mij nog steeds verhoud tot banden en fietsen, en tot met betekenisloze molecule, laat het ineensstorten van de mogelijkheid om op een transparante manier met de wereld om te gaan zien dat de verhouding op dit niveau al schuift naar een van het bepalen van definitieve eigenschappen en plaatsen van entiteiten.

Het is mogelijk om ditzelfde principe ook op de wetenschap toe te passen zonder dat er veel gezegd hoeft te worden over de wijze waarop de wereld volledig wordt ontdaan van alle betekenisvolheid. Net zoals ik leren de wetenschappers binnen een specifiek domein vaardigheden waarmee zij om kunnen gaan met de entiteiten die in hun domein centraal staan. Deze vaardigheden, hoewel contingent en sociaal gegrond, geven op een bepaalde manier toegang tot hun domein van onderzoek. Zo leren biologen, bijvoorbeeld, hoe ze kunnen bepalen wat voor een bacteriën er op een specifieke plek voorkomen door hen te laten vermenigvuldigen onder daarvoor bestemde omstandigheden. Theorieën over de aangetroffen bacteriën wijzen hen aan en worden niet waargemaakt door de vaardigheid van de biologen en de contingentie toestand van samenleving waarin zij verkeren, maar

⁴² Ik heb hier niet de ruimte om in te gaan op de ingewikkelde vraag of het überhaupt mogelijk is om een volledige ontwerelde wereld te begrijpen. Deze lastigheid ontstaat doordat de betekenisvolheid van de wereld in de ontologische structuur is gelegen, die grotendeels wordt gevormd door vertrouwen. Als de wereld wordt ontwereldt, dan kan dit alleen gezien worden als een afgeleide zijswijze. Maar, omdat de mogelijkheid tot begrijpen in de ontologische structuur ligt, is het onduidelijk of we een volledig ontwerelde wereld wel kunnen begrijpen.

worden waargemaakt door de wijze waarop een theorie deze entiteiten ontdekt en de bacteriën die worden aangetroffen. Het verschil met mijn situatie is dat de biologen de wereld structureel als een verzameling entiteiten willen beschouwen, zonder dat dit ontstaat uit een wegvallen van vertrouwen, omdat de wereld niet meewerkt.

Het fenomeen van ontwerelding dient te laten zien dat het mogelijk is dat het vertrouwen in de wereld wegvalt. Het wegvallen van vertrouwen leidt in de meeste gevallen tot een situatie waarin de wereld wordt beschouwd als een totaliteit aan objectief aanwezige dingen met definitieve posities en eigenschappen. Hoewel het vertrouwen in de wereld en de vaardigheden die worden gebruikt om toegang deze zijnswijze contingent zijn, volgt hier niet direct uit dat de kennis die op basis van deze praktijken wordt opgedaan ook contingent is.

Op deze manier kan er worden vastgehouden aan ideeën over de verhouding tussen sociale toestanden en waarheid, terwijl de waarheidsopvatting die eruit volgt niet vatbaar is voor de kritieken van Boghossian. Dit volgt uit het idee dat waarheid als ontdekken ontstaat doordat de entiteit die wordt ontdekt in een uitspraak, hoewel misschien afhankelijk van contingente praktijken, hun waarheid niet verkrijgt op basis van de uitspraak, maar doordat de propositie de wereld aanwijst zoals hij is. Dit is niet vatbaar voor kritiek dat het zelfreferentieel incoherent is, omdat de uitspraak 'de waarheid van een uitspraak gegrond is in het aanwijzen van entiteiten zoals ze zelf zijn', het aanwijzende karakter van uitspraken aanwijst. Deze propositie wordt waargemaakt door de toestand van de wereld. Als het onwaar blijkt te zijn dat dit is hoe proposities werken, dan zal dit toegegeven moeten worden. Werkt het wel zo, dan zijn proposities die het tegenovergestelde impliceren onwaar. Bovendien kan deze kritiek überhaupt niet worden losgelaten op waarheid als ontbergen omdat dit geen waarheidsbegrip is, maar een identificatie van de mogelijkheidsvoorwaarde voor waarheid.

Tegelijkertijd kan er precies op dezelfde manier worden ontkomen aan de kritiek dat het hieruit een onbegrijpelijke positie zal volgen. Ten eerste wordt er geen oneindige regressie geïmpliceerd doordat waarheid bestaat in de relatie van indicatie tussen propositie en wereld. Hoewel de mogelijkheidsvoorwaarde voor waarheid afhankelijk is contingente praktijken, wordt de waarheid van een propositie bepaald door hoe het wordt aangewezen en hoe hetgeen dat wordt aangewezen is. Er wordt geen aanspraak gedaan op onderliggende theorieën of raamwerken die de waarheid van de propositie bepalen.

Het is belangrijk om te zien dat het cruciaal is voor het werken van deze argumentatie dat de mens deze entiteiten en fenomenen afstandelijk kan beschouwen. Ik heb geprobeerd Dreyfus' argument voor deze mogelijkheid uit te werken op basis van een fenomenologische analyse om zo te laten zien dat het niet altijd het geval is dat wij de wereld begrijpen door middel van de betekenisverlenende structuren die ons vertrouwen in de wereld structureren. Dit geeft ons de mogelijkheid om tegen Rorty in te gaan en te stellen dat, hoewel de sociale structuren en contingente praktijken een primaire rol spelen in onze verhouding tot de wereld, het wel degelijk mogelijk is om hier in enige mate uit te stappen, zelfs al is het om de positie van het gat in de binnenband van mijn fiets te vinden.

Conclusie

In dit paper heb ik gepoogd om te laten zien hoe Rorty's positie gestoeld is op het idee dat het alleen mogelijk is om de waarheid van uitspraken te bepalen door middel van contingentie praktijken waarvoor geen andere, buiten de contingente praktijken tredende, verdediging kan worden gegeven. Boghossian identificeert Rorty's positie als een globaal relativisme en schetst twee fundamentele problemen voor deze positie die wellicht onoplosbaar zijn. Het eerste probleem is de traditionele zelf-referentiële incoherentie die ontstaat, wanneer iemand zegt dat de waarheid van uitspraken alleen waar zijn, omdat zij waar worden gemaakt door iets anders dat tussen personen of gemeenschappen kan verschillen. Het tweede argument van Boghossian heeft als doel te laten zien dat er geen feiten kunnen bestaan over het raamwerk dat wordt aangehangen om uitspraken waar te maken. Vervolgens heb ik een alternatief gepresenteerd dat de belangrijkste opvatting deelt met Rorty en tegelijkertijd niet vatbaar is voor de kritieken van Boghossian. Vanwege mijn interesse Rorty's en mijn eigen interesse heb ik dit alternatief gezocht in Heideggers waarheidsopvatting. Ik heb dit gedaan door het aannemelijk te maken dat Heidegger en Rorty eenzelfde uitgangspunt hebben ten aanzien van waarheid. Ze delen namelijk een anti-representationalisme, stellen beiden dat contingente sociale structuren betekenis verlenen aan de wereld en dat waarheid alleen kan bestaan wanneer de mens bestaat.

Dit laatste deel van de redenering werkt door de identificatie van een onderscheid tussen oorspronkelijke waarheid en waarheid. De een is de mogelijksvoorwaarde voor waarheid, de andere de waarheid van uitspraken. Hoewel de mogelijksvoorwaarde impliceert dat waarheid alleen kan ontstaan en bestaan op basis van contingentie praktijken die de wereld begrijpelijk maken, is het doel hier geweest om, desondanks dit aspect, alsnog tot een objectief begrip van waarheid te komen. De objectiviteit van een uitspraak volgt uit de een kloppende relatie van indicatie. Dat wil zeggen, wanneer een propositie naar een entiteit of toestand van de wereld wijst, dan is deze waar als hetgeen waarnaar wordt gewezen op een correcte manier wordt beschreven.

Het voordeel hiervan is dat er geen aanspraak gemaakt moet worden op representaties in het hoofd waarvan het principieel onmogelijk is dat zij hetzelfde zijn als de toestand die zij dienen te representeren.

Het probleem waar Rorty mee kampt, namelijk het probleem dat ontstaat doordat hij

stelt dat de primaire positie van het sociale impliceert dat er geen objectieve kennis over de wereld kan worden opgedaan, heb ik geprobeerd op te lossen door het fenomeen van ontwerelding duidelijk te maken. Dit dient te laten zien dat het weldegelijk mogelijk is om uit de sociaal gestructureerde betekenisvolheid van de wereld te treden en zo de definitieve toestand van de wereld bloot te leggen. Het fenomeen van ontwerelden geeft ons daarom een reden om te denken dat de ontdekte definitieve toestanden de basis kunnen vormen voor de mogelijkheid om een objectieve waarheidswaarde toe te kennen aan de relatie van indicatie die tussen een uitspraak en de wereld bestaat.

Als dit is veilig gesteld is er geen extra clause mogelijk die de relatieve waarheid van een propositie veiligstelt. Het is mogelijk om waarheid te zien als een relatie tussen een aanwijzende propositie en hetgeen dat wordt aangewezen. De confirmatie vindt plaats in de wereld en wordt hierdoor gereguleerd. Door het wegvallen van de extra clause die bij de globale relativist aanwezig is kan de theorie over waarheid een absolute waarheid verkrijgen. Dat wil zeggen, we kunnen hem op zichzelf betrekken zonder dat hieruit incoherentie volgt. Ook vervalt deze theorie niet in een analyse van een propositie als een onbegrijpelijke regressie, omdat, wanneer een propositie waar is, dit vooronderstelt dat de wereld wordt begrepen. Tegelijkertijd is het mogelijk om een verklaring te geven voor de dood van de man in het voorbeeld uit hoofdstuk (V). De definitieve toestand van de wereld die de dokters hebben aangetroffen heeft het gevolgd gehad dat de man kwam te overlijden. Hoewel hun toegang hiertoe afhankelijk is van de contingentie praktijken en kennis die op dat moment tot hun beschikking hadden, wordt de toestand van de wereld hier niet door gedetermineerd.

Dit brengt ons tot een onderwerp dat ik hier niet heb genoemd en ook niet heb kunnen behandelen, namelijk de vraag naar de werking van onware proposities. Het volgt namelijk uit het begrip van oorspronkelijk waarheid dat ware propositie begrijpelijk zijn. Dit verklaart alleen niet hoe we onware proposities kunnen begrijpen en hoe de falsificatie van deze proposities werkt. Heidegger heeft wel degelijk oog voor het onware en hoe dit altijd samengaat met waarheid. Dit zou een aspect van dit onderwerp zijn waar ik meer onderzoek naar zou moeten doen voordat het mogelijk is om uitgebreidere analyse te geven van de werking van proposities en de verhouding tot waarheid.

Een andere vraag die ik hier niet heb behandeld is hoe wij kunnen weten of er toegang is gekregen tot de definitieve toestand van de wereld, wanneer het vertrouwen in

de wereld wegvalt. Deze epistemologische vraag wordt door Heidegger niet behandeld en is daarom des te relevanter voor een onderneming zoals deze. Een mogelijk antwoord zou kunnen zijn dat het onmogelijk is om te weten of er toegang is verkregen tot de daadwerkelijke stand van zaken, behalve op basis van contingente praktijken. Dit zou een verval in Rorty's positie betekenen. Echter staat dit antwoord verder af van het simpele idee dat de fysieke wereld bepaalde feedback geeft die lastig in twijfel te trekken is en, tegelijkertijd, door verschillende culturen in verschillende tijdperken op dezelfde manier wordt ervaren. Een vergelijkbaar idee komt naar voren in het voorbeeld dat ik tegen Rorty's theorie gaf. Het feit dat de man daadwerkelijk dood is, lijkt, los van het feit dat het alleen te begrijpen is door middel van contingente praktijken, niet afhankelijk deze praktijken. Dit vergt enige uitwerking, vooral omdat het gebruikte voorbeeld een nogal triviaal karakter heeft en niet bedoeld is om ook voor deze stelling te werken.

Ik denk dat het belangrijk is om Heideggers afwijzing van de correspondentietheorie van waarheid als uitgangspunt te nemen in het onderzoek naar alternatieven die niet vervallen in een globaal relativisme. De basis hiervan wordt gevormd door het hele idee van correspondentie tussen mentale representaties en de wereld incoherent is en dat deze theorie vertrouwen in de wereld impliceert.

Het zou daarnaast ook interessant zijn om na te gaan waar Rorty's en Heideggers positie van elkaar verschillen, ervanuit gaande dat we niet ten prooi willen vallen aan de kritieken uit hoofdstuk (IV). Met andere woorden, als we Heideggers waarheidsopvatting gebruiken om Rorty's positie aan te passen, zijn er dan nog steeds aspecten waarin Rorty en Heidegger van elkaar verschillen? Dit vraagt verder in te gaan op de verschillen tussen Rorty's en Heideggers positie dan ik hier heb gedaan en is daarom een toevoeging aan dit project.

Bibliografie

- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Dreyfus, Hubert L. "Heidegger's Defence of Correspondence." In *Heidegger Reexamined*, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Vol. 2. New York and London: Routledge, 2002.
- Heidegger, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein Und Zeit*. Translated by Johan Stambaugh. Albany: State University of New York, 1996.
- . *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- . *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Mounce, H. O. *The Two Pragmatisms*. London & New York: Routledge, 1997.
- Quine, W. V. "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism." *The Philosophical Review* 60, no. 1 (1951): 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- . "Science as Solidarity." In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173643>.
- . "Solidarity or Objectivity?" In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173643>.
- Sellars, Wilfrid S. "Empiricism and the Philosophy of Mind." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (1956): 253–329.
- Tugendhat, Ernst. "Heidegger's Idea of Truth." In *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, edited by Richard Wolin, 3rd ed. London: MIT Press, 1998.

Wrathall, Mark A. "Heidegger and Truth as Correspondence." *International Journal of Philosophical Studies* 7 (January 1999): 69–88.
<https://doi.org/10.1080/096725599341974>.