

Verschenen in: S.E. Cuypers & W. Lemmens (red.), *Charles Taylor. Een mozaiek van zijn denken*, Kapellen/Kampen, Uitgeverij Pelckmans/Kok Agora, 1997, pp. 175-191.

verschenen in:

S.E. Cuypers & W. Lemmens (red.), *Charles Taylor. Een mozaiek van zijn denken*, Kapellen/Kampen: Uitgeverij Pelckmans/Kok Agora, 1997, pp. 175-191.

Zoeken naar de Juiste Woorden. Taylor over Filosofie

Jan Bransen, Universiteit Utrecht

Een buitengewoon intrigerend gegeven betreffende Charles Taylors filosofie is het feit dat Taylor er steeds in geslaagd is een positie te behouden, of te ontwikkelen, die noch karakteristiek is voor een analytisch filosoof, noch karakteristiek voor een Continentaal filosoof. Dit is zeer opmerkelijk in een tijdperk waarin de Westerse filosofie nog alsmaar last heeft van een diepe kloof van wederzijds onbegrip; een erfenis van twee tradities die zich lange tijd, door taalgrenzen geïsoleerd, onafhankelijk van elkaar, maar vaak ook in zelfgekozen oppositie tot elkaar, hebben ontwikkeld. In deze bijdrage wil ik Taylors opvattingen over filosofie uiteenzetten in het licht van zijn verhouding tot de analytische en de Continentale traditie. Daarbij zal het begrip ‘articulatie’ een hoofdrol spelen.

1. Over Hegel en de kloof van wederzijds onbegrip in de hedendaagse wijsbegeerte

Men kan niet om Hegel heen als men enig inzicht wil krijgen in de hedendaagse wijsbegeerte. En dat geldt niet alleen omdat Hegel bij uitstek de filosoof is die, zoals Taylor laat zien, ons voorzien heeft van de termen waarin we nadenken over sommige van onze meest urgente en actuele problemen. (HMS, p. xi) Het geldt ook omdat Hegel op een of

andere manier aan de wieg heeft gestaan van de diepe kloof tussen enerzijds de analytische en anderzijds de Continentale filosofie.

Ik wil hier niet al te diep op ingaan, maar het is, voor een goed begrip van wat ik hier over Taylors filosofie wil zeggen, voor buitenstaanders van groot belang iets te weten over de buitengewoon eigenaardige stand van zaken in de hedendaagse wijsbegeerte. Gelukkig is het tij al aardig aan het keren, maar de Westerse filosofie van de laatste 50 jaar wordt sterk gekenmerkt door een tamelijk bizar *provincialisme*. Het is voor een doorsnee wetenschapper, bijvoorbeeld een bioloog of een econoom, ondenkbaar dat er elders op deze planeet collega's van hem rondlopen die niets weten van alles wat hij weet, niets doen zoals hij het doet, en in een beschrijving van hun discipline haast geen gebruik maken van de sleutelwoorden, sleutelteksten en sleutelfiguren waaraan voornoemde doorsnee wetenschapper zelf zou denken. Voor een filosoof is dit de laatste 50 jaar echter een alledaags gegeven geweest, waarbij we helemaal niet hoeven denken aan collega's die wonen en werken in verre, verre landen. Alleen al in de Lage Landen zijn er, zelfs nu nog, tal van filosofen die zich geen enkele voorstelling kunnen maken van het werk van hun naaste collega's. En lange tijd was het in beide kampen ook *bon ton* om wijsgeren, boeken, thema's en werkwijzen uit het andere kamp te ridiculiseren.

Deze diepe kloof van wederzijds onbegrip, en van zelfgekozen oppositie, heeft veel te maken met de zo heel verschillende manier waarop men in de analytische en de Continentale context de erfenis van Hegel heeft verwerkt. Laat ik eerst eens, kort en schetsmatig, kijken naar de rol van Hegel, of althans Bradley's Hegel, in het ontstaan van de analytische traditie.¹ Drie overtuigingen zijn verbonden met de geboorte van de analytische filosofie in het werk van Moore en Russell: het atomisme, het gezag van het gezonde verstand en het belang van conceptuele analyse. Alle drie zijn ze ontstaan uit een scherp verzet tegen het op Hegel geïnspireerde idealisme van Bradley. Het atomisme, de overtuiging dat dingen volstrekt op zichzelf bestaan en volstrekt op zichzelf kenbaar zijn, was een reactie op het holisme dat suggereerde dat iedere zaak uiteindelijk alleen maar bestond dankzij, en kenbaar was in het licht van, haar relaties met al het andere *in de Absolute Geist*. Het vertrouwen in het gezag van het gezonde verstand was een reactie op de in het idealisme gevoelde noodzaak kennis te voorzien van een transcendentale fundering. En het belang van conceptuele analyse, van het streven naar transparantie in ons begrippenkader door middel van het ontrafelen van conceptuele verbanden en het nauwgezet afgrenzen van verwante betekenissen, was een reactie op de ondoorgrondelijke dialectische logica waarmee Hegel trachtte te bewijzen dat ons denken *en* de werkelijkheid

¹ Wat volgt wil niet meer zijn dan een weergave van tweede- of zelfs derdehands kennis van de zogenoemde 'tekstboek' geschiedenis van de filosofie. Zie voor een gedegen tekst over dit onderwerp Peter Hylton, "Hegel and analytic philosophy", in Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

zich noodzakelijk ontwikkelen als emanaties van de *Absolute Geist*, vanwege het onontkoombaar contradictoire karakter van ieder eindig ding en ieder categorisch begrip. De analytische filosofie, zo grondig gekenmerkt door deze drie overtuigingen, heeft haar bestaan, en haar karakter, duidelijk te danken aan haar *afkeer* van Hegel.

Dit geldt in het geheel niet voor de Continentale traditie, die haar bestaan, en haar karakter, juist te danken heeft aan haar *bewondering* voor Hegel. Enige voorzichtigheid is hier overigens onmiddellijk geboden. Iedereen weet dat de labels 'analytisch' en 'Continentaal' onbevredigend zijn, en niet op een onproblematische wijze verwijzen naar heldere en karakteristieke kenmerken van één zaak. Er zijn heel veel verschillende filosofen die werken op het Europese continent. Indien er echter toch gesproken wordt over een Continentale traditie in de filosofie van de twintigste eeuw dan heeft men het doorgaans over een intellectuele activiteit die gekenmerkt wordt door de hoofdrol die daarin gespeeld wordt door zulke typisch Hegeliaanse thema's als de identiteit van identiteit en verschil, de historisch onontkoombare, dialectische logica van de contingentie, de radicale autonomie van het tot zelfbewustzijn komende transcendentale subject, de redelijkheid van het werkelijke en de werkelijkheid van het redelijke. Wie zich met dergelijke thema's bezighoudt, kan een discussie met Marx, Husserl, Heidegger, Gadamer, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Habermas, Foucault en Derrida, *en daarmee een grondige bewondering voor Hegel*, niet vermijden.

Wat Taylor nu zo bijzonder interessant maakt, is dat hij zijn opleiding heeft genoten in een analytisch klimaat, zich niettemin altijd diep aangetrokken heeft gevoeld tot typisch Hegeliaanse thema's, toch eigenlijk nooit verzeild is geraakt in een discussie met genoemde Continentale denkers², maar blijkbaar begaafd genoeg is om buiten die Continentale discussie om, juist in discussie met bepaalde dominante posities binnen de analytische traditie, heeft weten duidelijk te maken hoe relevant die Hegeliaanse thema's zijn voor een juist begrip van sommige van onze meest urgente en actuele problemen. In de volgende paragraaf zal ik een voorbeeld geven van hoe Taylor in discussie met het, in de Angelsaksische wereld dominante naturalisme Hegeliaanse thema's aan de orde weet te stellen.

2. Over Taylor en het problematisch zelfbeeld van het naturalisme

In de inleiding tot zijn tweedelige *Philosophical Papers* geeft Taylor te kennen dat één van de belangrijkste doelstellingen in zijn werk is aan te tonen dat een naturalist die zijn eigen uitgangspunten ook ten aanzien van zijn eigen activiteiten serieus neemt, niet anders kan

² Hoewel hij die discussie in later werk wel gezocht heeft.

dan tot de conclusie komen dat hij geen oprechte naturalist kan zijn. Het naturalisme in de menswetenschappen is, zo tracht Taylor aan te tonen, *zelfweeerlegend*, en het is in een proces van zelfbewustzijn, van *tot zichzelf komen*, dat de naturalist dit volgens Taylor zal inzien. In deze doelstelling toont zich — dat, althans, is wat ik hier zal betogen — Taylors opvatting over filosofie als een activiteit die niet zonder Hegel, maar ook niet zonder conceptuele analyse, begrepen kan worden; een activiteit die bijgevolg niet begrepen kan worden zolang men zich aan één van beide zijden van de kloof tussen analytische en Continentale wijsbegeerte meent te moeten ophouden. Laat ik een korte schets geven van Taylors argumentatie ten aanzien van het zelfweeerlegend karakter van het naturalisme.

De prototypische naturalist is volgens Taylor iemand die er van uitgaat dat de menswetenschappen gemodelleerd moeten worden in termen van de natuurwetenschappen. Dat wil zeggen dat een dergelijke naturalist niet slechts geneigd is te verdedigen dat wij beschouwd moeten worden als een deel van de natuur, maar tevens dat onze natuur in principe begrepen zal en moet kunnen worden in natuurwetenschappelijke termen. De prototypische naturalist zal op het terrein van de *psychologie* de meeste obstakels moeten overwinnen, omdat het juist op dit terrein zo duidelijk lijkt dat we niet voorbij kunnen gaan aan de werkelijke functionaliteit van verklaringen die een beroep doen op wensen, opvattingen, plannen, waarden en andere bij uitstek intentionele zaken. Tegelijkertijd lijkt het, althans op het eerste gezicht, ook duidelijk te zijn dat men niets zinnigs zal kunnen zeggen over deze intentionele zaken als men alleen maar natuurwetenschappelijke termen wenst te gebruiken. In zekere zin pleit het daarom voor de moed van prototypische naturalisten dat zij momenteel met zovelen werken aan een project dat *naturalizing the mind* genoemd wordt.³

Taylor kiest niet voor de gemakkelijke weg; hij is niet geneigd al te snel te concluderen dat de naturalist wel verstrikt moet raken in een praktische antinomie, door er bijvoorbeeld op te wijzen dat de naturalist voortdurend intentionele zaken moet vooronderstellen, omdat hij alleen maar bepaalde termen *wenst* te gebruiken, en een *betoo*g tracht te ontwikkelen waarmee hij anderen *hoopt* te *overtuigen*.⁴ Taylor accepteert dat het project van de naturalisten intelligibel is. (PP1, pp. 164-186) Maar wat Taylor niet accepteert is dat de naturalist in zijn theoretisch werk recht kan doen aan een aantal van de meest significante aspecten van de termen die hij nodig heeft om het leven te leven *dat* hij leeft en *zoals* hij dat leeft. De naturalist die succes claimt, kan dat alleen maar omdat hij van onderwerp verandert. De naturalist die succes claimt, kan niet tegelijkertijd ook claimen dat hij het over zichzelf heeft. (PP1, pp. 187-212)

³ Zie bijvoorbeeld Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 1995.

⁴ Zie bijvoorbeeld Norman Malcolm, “The Conceivability of Mechanism”, in *The Philosophical Review*, vol. lxxvii, No. 1.

De beslissende stap die Taylor in zijn argument tegen de naturalist zet, is dat de naturalist zich niet kan permitteren te doen alsof hij het stellen kan zonder de termen die een hoofdrol spelen in zijn alledaagse zelfbegrip.⁵ En één van de termen die altijd een hoofdrol speelt, is de term ‘significantie’. Sommige zaken hebben voor de naturalist significantie, zuiver vanwege het feit dat de naturalist een mens is, een *self-interpreting animal*. (Zie PP1, pp. 45-76) Dit wil zeggen dat er altijd significante zaken zijn die bepalend zijn voor de richting waarin de naturalist geneigd is zijn leven verder gestalte te geven. En de crux van het argument zit hem nu in Taylors constatering dat een zogenaamde *absolute*, volstrekt transparante, objectieve en van ieder antropocentrisme ontdane conceptie van de werkelijkheid voor de naturalist klaarblijkelijk een paradigmatische significantie heeft.⁶

Maar als zo’n absolute conceptie van de werkelijkheid voor de naturalist een dergelijke importantie heeft, dan wil dat zeggen dat de naturalist zichzelf alleen maar serieus kan nemen door te accepteren dat er een *hypergood* is, d.i. een waardevolle zaak die zich werkelijk *tegenover hem* opstelt, maar tegelijkertijd tot op de grond gekenmerkt wordt door haar significantie *voor hem*; een zaak die zin geeft aan wat hij doet en ten grondslag ligt aan wat hij meent te moeten zeggen. Maar als dat zo is, dan zal het voor de naturalist niet mogelijk zijn een naturalist te blijven, want dan vertrekt zijn hele onderneming vanuit het onontkoombare, *transcendentale* primaat van de waarde van een absolute conceptie van de werkelijkheid. Echter, gegeven de onmogelijkheid de *waarde* van een dergelijke absolute conceptie adequaat te beschrijven in *natuurwetenschappelijke* termen, kan de naturalist niet anders dan tot de ontdekking komen dat er iets dieps mis is met zijn hele onderneming. Wat de naturalist *wil* doen, zichzelf beschrijven en begrijpen als “epistemic engine”⁷, is iets wat hij *niet kan* doen, omdat hij gaandeweg zal ontdekken dat hij geen in absolute en neutrale termen te beschrijven *object* is, maar een “subject of significance”. (PP1, pp. 97-114) Tot zichzelf komend, aldus Taylor, weerlegt de naturalist zichzelf, en dat geldt eigenlijk ook *vice versa*: zichzelf weerlegend komt de naturalist tot zichzelf.

3. Over woorden en het belang van articulatie

‘Zichzelf weerleggen’ en ‘tot zichzelf komen’ zijn twee resultaten van wat volgens Taylor een bij uitstek menselijke activiteit is: (zichzelf) *articuleren*. Het lijkt mij nauwelijks mogelijk

⁵ En dezelfde stap treffen we aan in Taylors argumentatie tegen de utilitarist, de existentialist, de cultuurrelativist, de hedendaagse subjectivist, e.d. Het is in feite echt een Taylor-stap.

⁶ De beschrijving die ik hier geef van wat ik ‘Taylors argument’ noem, is een tamelijk vrije, door selectieve aandacht gekenmerkte weergave van de strekking van PP1, pp. 1-8, 97-114, en SOS, pp. 53-90.

⁷ Zie bijvoorbeeld Paul Churchland, *Scientific realism and the plasticity of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

de rol van *articulatie* in Taylors filosofie te overschatten. Als mensen überhaupt *iets* doen, dan is het wel zichzelf articuleren; d.w.z. zichzelf beschrijven, en daardoor zichzelf constitueren, in een niet af te sluiten poging duidelijk te maken wat belangrijk voor hen is. Dat het resultaat daarbij twee tegengestelde 'gezichten' heeft (zowel 'zichzelf weerleggen' als 'tot zichzelf komen'), is niet echt verwonderlijk, gegeven de grote rol van het Hegeliaanse erfgoed in het denken van Taylor.

Articulaties zijn pogingen iets onder woorden te brengen. Daarbij gaat het steeds om iets waarvan we volstrekt niet kunnen zeggen wat het is, tenzij het al onder woorden gebracht is, terwijl het daarnaast ook steeds gaat om iets waarvan we weten dat het bepaalde, specifieke woorden nodig zal hebben, willen we kunnen zeggen dat het goed onder woorden is gebracht. Die woorden kennen we overigens natuurlijk in eerste instantie nog niet, tenzij de articulatie geslaagd is, en we precies onder woorden hebben weten te brengen wat we bedoelden. Dit is een ogenschijnlijk paradoxaal, maar tegelijk zeer alledaags verschijnsel, dat vanuit metafilosofisch perspectief buitengewoon intrigerend is. We kennen het verschijnsel allemaal in de vorm van het zoeken naar de juiste woorden. Dat doen we allemaal wel eens. Maar hoe doe je dat eigenlijk? Hoe kun je nu naar *woorden* zoeken? *Waar* moet je dan zoeken? En hoe *berken* je ze? Hoe weet je dat het de *juiste* woorden zijn?

Om te kunnen zoeken naar iets, moet aan drie voorwaarden voldaan zijn. Op de eerste plaats geldt de *objectiviteitsconditie*: je kunt alleen iets zoeken dat *kwijt* kan zijn, dat *objectiviteit* bezit, in de zin dat het tegenover degene die het zoekt een zelfstandigheid en een eigen identiteit bezit. Dat wat je zoekt, moet iets zijn dat *op zichzelf* kan zijn, en voor haar eigenheid niet afhankelijk is van degene die er een conceptie van heeft. Je kunt, bijvoorbeeld, zoeken naar je sleutelbos, een zaak die je inderdaad *kwijt* kunt zijn, en die onafhankelijk van jouw conceptie ervan gewoon is wat het is. Een sleutelbos is een zeer ongecompliceerd *object*, een *ding*. Maar hoe zouden *woorden* aan de objectiviteitsconditie kunnen voldoen?

Op de tweede plaats geldt de *realiteitsconditie*. Dat wat je kunt zoeken moet zich in een bepaald domein bevinden, een bepaalde ruimte waar ook de zoeker, in principe, toegang toe heeft. Je kunt alleen maar iets zoeken als het voorstelbaar is dat je het zult kunnen vinden. Je kunt niet daadwerkelijk zeggen dat je iets zoekt, als je niet tegelijkertijd ook meent dat je je, tesamen met het gezochte, in één en hetzelfde domein bevindt. Doorgaans is dit domein het spatio-temporele continuüm waarin wij leven, maar dit is niet noodzakelijk zo. De *pointe* van de tweede voorwaarde is dat alleen gezocht kan worden naar iets dat *werkelijk* of *actueel* is. Je kunt, bijvoorbeeld, zoeken naar de Ware Jacob, en als je dat oprecht doet dan impliceert dat dat je ervan uit gaat dat deze Ware Jacob ook daadwerkelijk bestaat, dat je hem tegen zou kunnen komen, hem zou kunnen vinden. Ook al is de Ware

Jacob een *idee*,⁸ toch ontkomt men er niet aan te vooronderstellen dat er minstens één instantiatie van dit idee is, als men oprecht meent naar de Ware Jacob te kunnen zoeken. Maar hoe moeten we hier met woorden omgaan? In welk domein zijn (instantiaties van) woorden te zoeken?

Er zijn echter nog meer complicaties, want er is nog een derde voorwaarde, de *vertrouwdheidsconditie*. Wil je naar iets kunnen zoeken, dan moet je in staat zijn het gezochte te herkennen als je het tegenkomt. Je moet op de één of andere manier *vertrouwd* zijn met het gezochte. Je moet, om het simpel te zeggen, *weten wat* je zoekt, als je oprecht kunt menen dat je iets zoekt. Hier onderscheidt de zoeker naar een sleutelbos zich doorgaans van de zoeker naar de Ware Jacob. Dat heeft ongetwijfeld van alles te maken met de onderbepaaldheid van de idee 'Ware Jacob', maar het heeft, meer dan dat, ook van alles te maken met het zeer gecompliceerde verschil tussen zintuiglijke en verstandelijke kennis. We zijn snel geneigd bij het woord 'herkennen' te denken aan het opnieuw waarnemen van een object dat al eerder waargenomen werd, en dan is het heel verleidelijk om te denken dat 'herkennen' niets meer is dan inzien dat een zintuiglijke representatie die in je geheugen al voorhanden was, lijkt op (= zintuiglijk identiek is aan) de indruk die je opdoet bij het opnieuw waarnemen van het desbetreffende object. Iemand die iets zoekt, bijvoorbeeld een sleutelbos, wordt dan iemand die met een 'plaatje' van de sleutelbos in zijn hoofd rondloopt in een wereld vol objecten, en ieder object dat hij tegenkomt, vergelijkt met het 'beeld' dat hij van de sleutelbos in zijn hoofd heeft. Het vinden van de sleutelbos wordt dan mogelijk, doordat de werkelijke sleutelbos die men onderin zijn tas vindt, zintuiglijk identiek is aan het 'plaatje' van de sleutelbos dat men al zoekende voor zijn geestesoog had.

Maar als dit een adequate beschrijving is van iemand die iets zoekt, hoe kan iemand dan naar de juiste woorden zoeken? Wat voor 'plaatje' van die woorden kan de zoeker voor zijn geestesoog hebben? Natuurlijk niet een duplicaat van de woorden zelf, want het is met woorden anders dan met sleutelbossen: er een *expliciete* representatie van hebben is altijd tegelijkertijd al ze *gevonden* hebben. Voor we nu echter, al te snel, de absurde conclusie trekken dat je helemaal niet naar woorden *kunt* zoeken, is het beter nog eens goed na te denken over de betekenis van de gestelde voorwaarden. Wat zou het kunnen betekenen te beweren dat wie naar de juiste woorden zoekt op één of andere manier *vertrouwd* moet zijn met die woorden, d.i. op één of andere manier moet *weten* welke woorden hij zoekt? Of, om het zo te vragen, wat zijn dat nu eigenlijk, *woorden*, opdat je van ze kunt zeggen dat je ze *kenjt* kunt zijn, dat je ze *tegen* kunt *komen*, en dat je ze tegelijkertijd wel (*impliciet*) en niet (*expliciet*) voor je geestesoog kunt hebben?

⁸ En ik heb er geen moeite mee als men jargon wenst te gebruiken, en hier denkt aan wat filosofen doorgaans een 'regulatief idee' noemen.

Het is op dit punt dat we profijt kunnen hebben van Taylors opvattingen over taal. Woorden hebben volgens Taylor drie functies. (PP1, pp. 256-263) Ze maken het, op de eerste plaats, mogelijk kwesties te *formuleren*, waardoor die kwesties *expliciete* aandacht kunnen krijgen; ze constitueren, vervolgens, een publieke ruimte, waarin die kwesties *gedeeld* kunnen worden; en ze ontsluiten, tenslotte, het bij uitstek menselijke, normatieve domein, waarin beoordeeld kan worden in hoeverre die kwesties *de moeite waard* zijn. Het is vanwege deze drie functies dat woorden zaken zijn waar daadwerkelijk naar gezocht kan worden.

Laat ik dat toelichten, door eerst maar eens te benadrukken dat de eerst genoemde functie impliceert dat er een cruciaal verschil is tussen de woorden en hun betekenis, tussen de formulering en dat wat geformuleerd wordt. Natuurlijk klinkt dit als een platitude, maar het opent ook de mogelijkheid zinvol te zeggen dat we op de één of andere manier *vertrouwd* kunnen zijn met dat wat geformuleerd wordt, of moet worden, zonder dat we (al) beschikken over een geschikte formulering. Het is omdat woorden kwesties helpen formuleren, dat we kunnen stellen dat er in het zoeken naar de juiste woorden voldaan wordt aan de *vertrouwdheidsconditie*: dat de zoeker op de één of andere manier *vertrouwd* is met de *betekenis* van de woorden die hij zoekt. Dit is een zeer alledaags verschijnsel. Terugkomend van een feestje dwingt de vraag hoe het geweest is, ons te zoeken naar de juiste woorden. *We weten* al hoe het geweest is (we komen er immers juist vandaan), maar dit is nog geen in woorden geformuleerd 'weten'. Hetzelfde geldt voor de voetbalverslaggever, wiens beroep het is te zoeken naar de juiste woorden, en het geldt ook voor de voetballiefhebber die daags na de wedstrijd de krant zal lezen, en, geconfronteerd met het verslag, getroffen kan worden door de (on)juistheid van de gebruikte formuleringen.

Daarmee komen we bij de tweede functie van woorden. Woorden constitueren een publieke ruimte waarin kwesties gedeeld kunnen worden. In plaats van dat ik een voetbalwedstrijd bijgewoond heb, en jij een voetbalwedstrijd bijgewoond hebt, wordt het dankzij de woorden mogelijk dat wij samen één en dezelfde voetbalwedstrijd bijgewoond hebben. Natuurlijk kan dit ook betekenen dat we strijden over dat wat we delen. En dat is zelfs van groot belang als het, zoals de *objectiviteitsvoorwaarde* het stelde, mogelijk moet zijn dat we dat wat we zoeken *kwijt* kunnen zijn. Alleen als woorden van *ons* zijn, en niet van mij alleen, is het mogelijk dat woorden die *objectiviteit* bezitten die het mogelijk maakt te zeggen dat de woorden zelfstandigheid en een eigen identiteit bezitten, dat hun eigenheid onafhankelijk is van de conceptie die de zoeker van ze heeft. Alleen omdat woorden een publieke ruimte constitueren, kunnen we zeggen dat iemand de juiste woorden *kwijt* is, (nog) niet gevonden heeft. Geconfronteerd met het verschil tussen mijn formulering en die van een ander, ontdek ik een diepere zin waarin ik, of de ander, de juiste woorden kwijt kan zijn.

Als we in zo'n meningsverschil wederzijds respect voor elkaar blijven behouden, zullen we gaan beseffen dat we eigenlijk allebei de juiste woorden kwijt zijn. De verslaggever heeft de voetbalwedstrijd met zijn teleurstellende woorden niet weten te treffen, maar mijn euforie zegt ook wellicht meer over mijn ruime supportershart, dan over de wedstrijd die wij beiden bijwoonden. Het is in zo'n situatie dat de woorden hun derde functie laten gelden. Ze ontsluiten het normatieve domein waarin beoordeeld kan worden in hoeverre de voetbalwedstrijd *de moeite waard* is. Deze formulering in het Nederlands treft mij als zeer geschikt. Zodra ik het met mijn gesprekspartner niet meer eens ben over wat de juiste woorden zijn in een bepaalde situatie, doemt de vraag op hoe belangrijk wij het vinden de juiste woorden te gaan zoeken. Dit zoeken zal vermoeiend, frustrerend, pijnlijk, tijdrovend, en wat niet al zijn, en dit wordt in het Nederlandse idioom precies onder woorden gebracht: hoeveel *moeite* zijn de juiste woorden *waard*. Het is in termen van deze derde functie — dat woorden het bij uitstek menselijke, normatieve domein van de waarden ontsluiten — dat we kunnen begrijpen dat er ook aan de *werkelijkheidsconditie* voldaan is.

De claim is hier namelijk dat de juiste woorden in principe altijd gevonden zullen kunnen worden. Dit is een *antropocentrische* claim: wij, en de woorden, en de dingen die er toe doen, bevinden ons allemaal in één en hetzelfde domein. Gezamenlijk *zijn* wij de werkelijkheid. Dat we niet altijd de juiste woorden vinden (zoals we niet altijd de Ware Jacob vinden) komt niet doordat de juiste woorden niet bestaan, maar doordat we soms, of wellicht zelfs vaak, in situaties verzeild raken waarin het vinden van de juiste woorden de moeite niet waard is. Het maakt mij doorgaans niet veel uit als iemand dol is op spruitjes en er geen ander woord voor heeft dan 'heerlijk!'. Maar het wordt wat anders als we het over mijn vrouw blijken te hebben, en dat terwijl ik spruitjes 'vreselijk!' vind. Dan nog, overigens, zullen we wel een *modus vivendi* vinden, die meer te maken zal hebben met het vinden van de juiste woorden op ons dagelijks menu, dan met het vinden van de juiste woorden betreffende de smaak van spruitjes.

Dit betrekkelijk onschuldige relativisme neemt natuurlijk niet weg dat er ook talrijke situaties zijn waarin we niet anders dan kunnen constateren dat het zoeken naar de juiste woorden *ieders* en *iedere* moeite waard is. Dit zijn, volgens Taylor, met name die situaties waarin het om ons zelfbegrip gaat, en dat Taylor zich daarin *als filosoof* elke moeite getroost, blijkt uit zijn niet aflatende inspanningen het zelfweerlegend karakter aan te tonen van het zelfbegrip van de behaviourist, de naturalist, de utilitarist, de existentialist, de cultuurrelativist, de ethnocentrist, de hedendaagse subjectivist, en ga zo maar door. En net als filosofen onophoudelijk behoren te zoeken naar de woorden waarmee zij zichzelf kunnen articuleren, zo zal ook iedereen dat moeten doen in al die situaties waarin men emoties ondergaat, alsook in al die situaties waarin men met tegenstrijdige motieven te maken heeft. Het volgen van deze suggestie zou ons op het zo boeiende terrein van de

morele psychologie brengen. Hoewel Taylor ook op dat terrein een hoofdrol weglegt voor articulatie, en we vooral binnen dat terrein kunnen begrijpen waarom Taylor zijn filosofie graag “philosophical anthropology” noemt, wil ik in deze bijdrage niet nader op deze zaken ingaan.

4. Over filosofie, conceptuele analyse, en onze natuurlijke geschiedenis

In het voorgaande heb ik, min of meer in het voetspoor van Taylor, betoogd *dat* we naar de juiste woorden kunnen zoeken. Maar ik heb nog niet veel gezegd over *hoe* we dat zouden kunnen doen, en *welke* woorden de juiste zijn. Wel zijn we, echter, in het bovenstaande al wat aanwijzingen en inperkingen tegengekomen. Het zoeken naar de juiste woorden, zo hebben we gezien, speelt zich af in een dialoog met de ander, en met name dan als er sprake is van een *problematisch, ter discussie staand*, zelfbeeld. Dit betekent voor Taylor inderdaad dat men op drie verschillende niveaus eigenlijk met volstrekt hetzelfde bezig kan zijn: (1) concrete personen, verwickeld in een proces van ‘strong evaluation’, zoeken de juiste woorden betreffende hun emoties en motieven; (2) wijsgerig ingestelde mensen, verwickeld in een proces van ‘self-interpretation’, zoeken de juiste woorden betreffende hun moderne situatie; en (3) filosofen, verwickeld in conceptuele analyse, zoeken de juiste woorden betreffende *onze natuurlijke geschiedenis*.⁹ De parallel tussen deze drie ondernemingen zou goed geïllustreerd kunnen worden aan de hand van Taylors argument tegen de naturalist die tot zichzelf komt door zichzelf te weerleggen. Ik zal dat hier echter niet met zoveel woorden doen, maar me in de rest van deze bijdrage concentreren op de rol van conceptuele analyse in het werk van de filosoof die de juiste woorden betreffende onze natuurlijke geschiedenis zoekt. Het is op dit niveau dat we kunnen begrijpen dat het een teken van Taylors filosofische superioriteit is dat hij een positie heeft weten te ontwikkelen, die noch karakteristiek is voor een analytisch filosoof, noch karakteristiek voor een Continentaal filosoof, maar het goede van beiden in zich verenigt.

De claim die ik hier graag zou willen verdedigen, is deze: Taylors werk laat zien dat zowel de analytische als de Continentale traditie iets belangrijks te melden hebben over *welke* de juiste woorden zouden kunnen zijn die we als filosofen aan het eind van de twintigste eeuw zoeken. De analytische filosofie heeft gelijk als ze stelt dat alleen

⁹ Wat ik met deze frase precies bedoel, zal ik in de tweede helft van deze paragraaf trachten duidelijk te maken. Op dit punt volsta ik met de opmerking dat ons bestaan zich doorheen de tijd voltrekt. Ons bestaan heeft een geschiedenis, en het is die geschiedenis die filosofen onder woorden trachten te brengen. De inperking die ik met het woordje ‘natuurlijke’ aanbreng is significant, omdat ik daarmee benadruk dat het om een geschiedenis gaat die *echt onze eigen* geschiedenis is— een geschiedenis die weliswaar *contingent* is, maar niet in de zin van ‘had net zo goed anders kunnen zijn’. Filosofen trachten te articuleren waarom precies *deze* geschiedenis de *onze* is; ze trachten te articuleren wat er *natuurlijk* is aan deze geschiedenis.

argumentatieve woorden de juiste kunnen zijn; de Continentale filosofie heeft gelijk als ze stelt dat slechts *die* woorden de juiste kunnen zijn die *onze natuurlijke geschiedenis* weten te articuleren. Laat ik beide stellingen eens nader bekijken.

'Zoeken naar de juiste woorden' betekent voor een analytisch filosoof 'zoeken naar *argumenten*'. Slechts *die* woorden zijn de juiste die argumentatieve kracht hebben, die tot inzicht kunnen leiden, ook *tegen* het vanzelfsprekende in. Dit betekent dat met name die woorden de juiste zijn die in een debat de tegenpartij van hun ongelijk weten te overtuigen. Filosofie gedijt daarom het best in een competitieve, polariserende sfeer van tweestrijd en debat. Filosofen moeten daarom hun best doen hun tegenstrevers zo goed mogelijk te begrijpen. Ze moeten deze tegenstrevers eigenlijk beter trachten te begrijpen dan de tegenstrevers zelf. Ze moeten daarom hun tegenstrevers altijd ook zo goed mogelijk tot hun recht laten komen. Ze moeten daarom hun best doen een zo duidelijk, helder en overtuigend mogelijk beeld te schetsen van de positie waar zij zich tegen afzetten. Hierbij komt niet de retoriek op de eerste plaats, maar de scherpzinnigheid die hoort bij gedetailleerde interpretaties. Het gaat een filosoof er immers niet om voor eigen parochie te preken, en de lachers op zijn hand te krijgen, ten koste van zijn tegenstrevers. Het gaat de analytisch filosoof erom *zijn tegenstrevers te overtuigen*. En dan kom je er niet met retoriek. Dan heb je behoefte aan genuanceerde argumenten, en daartoe heb je het meest aan het analyseren van ambiguïteiten, het ontrafelen van conceptuele verbanden en het nauwgezet afgrenzen van verwante betekenissen. Dit zijn de technieken die men vindt in het werk van typisch analytische filosofen, zoals Blackburn, Davidson, McDowell, Parfit, Pettit, Putnam, Searle, en ook *Taylor*.

Het zijn voorbeelden van het gebruik van deze technieken die tot het beste behoren dat de analytische traditie voortgebracht heeft. Het zijn overigens natuurlijk ook helemaal geen technieken die *alleen maar* in de hedendaagse analytische filosofie een rol van betekenis spelen. Heel de geschiedenis van de filosofie door, of we het nu over Aristoteles, Epicurus, Thomas van Aquino, Duns Scotus, Spinoza, Berkeley, Leibniz, of Kant hebben; steeds zien we dat filosofen zich bekommerd hebben om de positie van hun tegenstrevers en gezocht hebben naar overtuigende argumenten; argumenten waarmee men de tegenstrever tot zichzelf zou kunnen laten komen, door hem te weerleggen.

Het is het gebruik van deze technieken dat we aantreffen in vrijwel iedere publicatie van Charles Taylor. Het is dankzij deze technieken dat hij mogelijkheden heeft gezien het argument tegen de naturalist te ontwikkelen dat ik in de tweede paragraaf van deze bijdrage beschreven heb. Wie Taylors argument nauwkeurig bestudeert, ziet dat Taylor de confrontatie zoekt, dat hij de naturalist tracht te begrijpen, en zo goed mogelijk recht tracht te doen. Wie het argument onder de loep neemt, ziet dat Taylor conceptuele analyse bedrijft, dat hij conceptuele verbanden ontrafelt, dat hij zijn best doet verwante betekenissen nauwgezet af te grenzen, en ambiguïteiten tracht op te sporen en op te heffen.

Maar dit is uiteraard niet het hele verhaal over filosofie. Wie argumenten zoekt, moet natuurlijk een idee hebben van wat hij dan met die argumenten wil bewerkstelligen. Wie argumenten zoekt, moet, met andere woorden, op de één of andere manier *vertrouwd* zijn met de positie die hij graag zou willen verdedigen.¹⁰ Wie argumenten zoekt, kan niet slechts filosoferen om het filosoferen; hij moet ook iets te zeggen hebben. En hier komt de Continentale traditie in beeld, want zij zou zo geïnterpreteerd kunnen worden alsof ze begaan is met *het onder woorden brengen van onze natuurlijke geschiedenis*. Om dit te kunnen begrijpen moeten we te rade gaan bij Hegel, wat, in de context van deze bijdrage, natuurlijk niet beter kan dan via Taylors werk.¹¹ Taylor schetst Hegel als de filosoof die zich bezig heeft gehouden met het doorgronden en verzoenen van twee, ogenschijnlijk tegenstrijdige, gedachtengangen die tekenend zijn voor het menselijke denken over zichzelf zoals dat zich in de moderne tijd begint te ontwikkelen. Volgens de ene gedachtengang, door Taylor *Expressivism* genoemd, hebben mensen een oorspronkelijke essentie die langzaam in ons doen en laten gestalte krijgt. Deze gestalte kent twee vormen, een die onze natuur betreft en een die onze samenleving betreft, wat zoveel wil zeggen als dat ieder individueel mens zichzelf als betekenisvol realiseert door haar plaats te vinden in de natuur en in de maatschappij. Volgens de andere gedachtengang, door Taylor geassocieerd met de term *Radical freedom*, zijn mensen op een radicale manier door zichzelf bepaald; niet als een biologisch zijnde, maar als pure, morele wil. Mensen zijn radicaal vrij en autonoom; ze zijn slechts dat wat ze op grond van hun eigen wil zijn.

Beide gedachtengangen hebben de neiging ‘naar elkaar toe te trekken’, in de idee dat de mens zijn uiteindelijke bestemming vindt in zijn autonomie, maar staan tevens op zeer gespannen voet met elkaar. Het radicaal vrije en autonome morele subject kan immers als zodanig niet dulden dat het zijn bestemming is zijn plaats te vinden in de natuur en de maatschappij. Dat zou namelijk impliceren dat deze grotere gehelen de plaats bepalen die dit autonome individu toekomt. Maar dan is hij helemaal niet autonoom; dan kan hij zijn plaats niet zelf bepalen, maar is afhankelijk van de genade van het andere, als ook van de erkenning van de anderen.

De Romantische generatie die het Duitse intellectuele leven in het begin van de negentiende eeuw domineert, ziet de geschiedenis van de mensheid als een groeiproces

¹⁰ Daarbij bewijst het vertrouwd zijn met de positie die men wil bestrijden overigens zeer goede diensten. Filosofie is wat dat betreft te vergelijken met voetbal. Je krijgt alleen een goede wedstrijd als de tegenstander van gewicht is (maar liefst uiteindelijk natuurlijk wel verliest). We zouden hier kunnen speculeren over het grote voordeel dat Taylor heeft gehad van het feit dat hij zijn opleiding juist genoten heeft binnen een traditie waarin behaviorisme en naturalisme zeer dominant waren.

¹¹ Het gaat mij hier niet om een acceptabele tekstverklaring van wat de historische figuur Hegel geschreven heeft. Het gaat mij hier slechts om het schetsen van een achtergrond waartegen de frase ‘natuurlijke geschiedenis’ betekenis krijgt. Dat deze achtergrond een door en door Hegeliaans karakter heeft meen ik echter wel te moeten stellen. Ik baseer mij hierbij op HMS. Zie ook de bijdrage van Koen Boey aan deze bundel.

waarin het aan de moderne mens is om, doorheen de tegenstelling tussen *Expressivism* en *Radical freedom*, te komen tot het inzicht dat, zoals Taylor het formuleert, "de kosmische geest die zich in de natuur ontvouwt, zich tracht te voltooien in bewuste zelf-kennis, en dit zelfbewustzijn is gelocaliseerd in de geest van de mens"¹² Ieder individueel mens, begrepen als *microcosmos*, heeft daarom een grote en belangrijke taak: zichzelf te zien als de plaats of het voertuig waarin de levende en spirituele natuur, de *macrocosmos*, tot zichzelf zou kunnen komen in de gedaante van een nieuwe organisatie, een groter geheel: de menselijke cultuur.

Taylor claimt dat Hegels werk begrepen moet worden binnen deze Romantische context. Wat Hegel echter duidelijk onderscheidt van zijn tijdgenoten is dat hij een allesoverheersende rol geeft aan *volstrekte rationaliteit* als de vorm waarin de verzoening tussen *Expressivism* en *Radical freedom* tot stand zal kunnen komen. Deze volstrekte rationaliteit wil niet meer zeggen dan dat er voor alles wat er is een noodzakelijke en voldoende grond is, en Hegels taak is nu hoe te begrijpen dat de noodzakelijke en voldoende grond die wij vinden in de orde van de natuur en de orde van de maatschappij geen belemmeringen voor ons zijn, maar niets anders zijn dan volstrekt uit onszelf voortkomende, slechts door onze wil bepaalde goede redenen. Hegel meent dit te kunnen begrijpen door de introductie van een cosmische grootheid *Geist*, die als absoluut subject zichzelf poneert als rationeel noodzakelijk.

Ik hoop dat het volgende citaat een voldoende indruk kan geven van waar het hier om gaat:

Van *Geist* kan gedacht worden dat het één enkel, basaal doel heeft, namelijk dat *Geist*, of redelijke subjectiviteit, is; en van de rest kan gedacht worden dat het noodzakelijk volgt. [...] Maar dan is de enige *input* in deze streng van redelijke noodzakelijkheid het doel: laat redelijke subjectiviteit zijn. Zodra deze 'beslissing' is genomen, volgt de rest vanzelf. Maar het kan niet gezien worden als een beperking van de vrijheid van *Geist* dat deze 'beslissing' voltrokken wordt. Dat subjectiviteit behoort te zijn is namelijk geen beperking van zijn vrijheid, maar juist de basis ervan. [...] Maar omdat alles dat is op redelijk noodzakelijke wijze voortvloeit uit die eerste 'beslissing', kunnen we niet echt zeggen dat *Geist* geconfronteerd wordt met wat dan ook dat gegeven zou zijn.¹³

¹² "the cosmic spirit which unfolds in nature is striving to complete itself in conscious self-knowledge, and the locus of this self-consciousness is the mind of man." HMS, p. 10.

¹³ "*Geist* can be thought to have as its basic aim simply that Spirit, or rational subjectivity, be; and the rest can be thought to follow of necessity. [...] But then the only input into this skein of rational necessity would be the goal, let rational subjectivity be. Once this 'decision' is taken, the rest flows of itself. But it cannot be thought of as a limitation on the freedom of *Geist* that this 'decision' is performed. That subjectivity should be is not a limit on its freedom, but the very basis of it. [...] But because everything that is flows by rational necessity out of the first 'decision', we cannot really say that *Geist* is faced with any givens." HMS, pp. 30-31.

Voor wie het voorstelbaar is dat de werkelijkheid gedacht kan worden als *Geist* die zichzelf realiseert als én absoluut autonoom én volstrekt rationeel, zal nog maar een klein zetje nodig zijn om te gaan begrijpen wat het zou kunnen betekenen dat filosofie het zoeken is naar de woorden waarmee wij onze natuurlijke geschiedenis kunnen articuleren. Dat kleine zetje bestaat uit in te zien dat wij de voertuigen zijn die *Geist* nodig heeft om als absoluut autonoom en volstrekt rationeel tot uitdrukking te kunnen komen. Het is, met andere woorden, *in* de geschiedenis van de mensheid dat *Geist* zich realiseert. Maar dan vraagt *Geist* ook onvoorwaardelijk om filosofie; niet alleen om het *zoeken* naar de juiste woorden, maar om het ook inderdaad *onder woorden brengen van onze natuurlijke geschiedenis*. Want in het onder woorden brengen van ons historische bestaan realiseert *Geist* zich als dat wat volstrekt inzichtelijk maakt dat onze natuurlijke geschiedenis absoluut niet anders kan zijn dan precies *deze* die zich dankzij ons, en in ons, voltrekt.

Ik heb veel begrip voor iedereen die terugschrikt voor deze megalomane opdracht. En ik denk dat Taylor dat ook heeft. Tegelijkertijd denk ik dat Taylor van mening zal zijn dat we in alles wat we doen eigenlijk altijd gewoon bezig zijn met deze opdracht. Dat heeft alles te maken met het open karakter van ons natuurlijke bestaan. Wij kunnen, zo zal Taylor claimen, niet ophouden *natuurlijk* te zijn wie we zijn, en dat wil zeggen dat we niet kunnen ophouden met die activiteiten die kenmerkend voor ons zijn: ‘strong evaluation’, ‘self-interpretation’, en ‘articulatie’. Of, om het in mijn woorden te zeggen, wij kunnen niet ophouden met het zoeken naar de juiste woorden. Ons menselijk bestaan, onze geschiedenis *is* die zoektocht — een zoektocht die *niet* gekenmerkt wordt door een volstrekt rationele noodzakelijkheid (contra Hegel), en ook *niet* door een volstrekt contingente, in natuurwetenschappelijke termen te beschrijven evolutie (contra de hedendaagse Angelsaksische naturalist).

Onze geschiedenis is *natuurlijk*, en daarmee de onze, in een zin die recht doet aan Taylors opvattingen over filosofie; opvattingen die, *en passant*, impliceren dat zowel Hegel als de hedendaagse naturalist zichzelf weerlegt.¹⁴ Onze natuurlijke geschiedenis heeft een *argumentatief* en *dialogisch* karakter. Dit betekent dat we haar verloop principieel niet kunnen bevatten in termen van hetzij een aantal rationele voorwaarden, hetzij een aantal natuurwetenschappelijke wetmatigheden. Onze natuurlijke geschiedenis is onvoorspelbaar, en principieel *onaf*, omdat de juiste woorden pas *onderweg*, in de discussie, in het debat met onze tegenstrevers, gevonden kunnen worden, maar altijd ook weer, mettertijd, zelf ter discussie gesteld zullen worden. Dat wil niet zeggen dat er *slechts de dialoog* is, of dat ieder praatje even goed is als ieder ander. Immers, een voorwaarde voor iedere dialoog is dat we

¹⁴ Voor Hegel zie HMS, pp. 66-68; voor de naturalist zie het argument dat ik in § 2 gaf.

op één of andere manier *vertrouwd* zijn met wat gezegd *moet* worden, ook al kunnen we het nu nog niet zeggen. Het is dankzij dit ontsluiten van het bij uitstek menselijke, normatieve domein dat we beseffen dat de dialoog, en daarmee het zoeken naar argumenten, *de moeite waard*, en in die, menselijke zin, *natuurlijk* is.

In die vertrouwdheid met wat de moeite waard is toont zich een interessante ambiguïteit die kenmerkend is voor het begrip ‘natuurlijk’. Wat ‘natuurlijk’ is, is ‘vanzelfsprekend’, een woord dat, net als ‘normaal’ (en ‘natuurlijk’) twee geheel verschillende connotaties heeft. Enerzijds is iets vanzelfsprekend als het geen onderbouwing behoeft, als het zonneklaar duidelijk zo is als het voorgesteld wordt. Dat wat vanzelfsprekend is, is ‘normaal’ in de betekenis van ‘dat wat we gewend zijn’. Anderzijds is iets vanzelfsprekend als het uit zichzelf duidelijk kan maken hoe het met haar gesteld is, als het *van-zelf-spreekt*. Dit is geen geforceerde etymologische speculatie — we vinden deze connotatie ook in ‘normaal’. Iets is normaal als het voortvloeit uit de geldende norm, en dat legt het primaat juist niet bij onze gewoonten, bij wat we gewend zijn, maar bij de zaak zelf, bij dat wat uit zichzelf de norm stelt. Deze ambiguïteit, die te maken heeft met wat Taylor ‘diepte’ noemt, met de gecompliceerde verhouding tussen het *manifeste* en het *wezenlijke*, speelt, zoals we boven eigenlijk al meermalen hebben gezien, een hoofdrol in Taylors opvattingen over articulatie. Om het alleen maar zo te zeggen: het ‘natuurlijke’ is dat waarmee we *vertrouwd* zijn, ook al weten we nog niet hoe we het *onder woorden* kunnen of moeten *brenge*n.

Rest mij nog een laatste woord. Het is voor Taylor, als voor iedere filosoof in dit tijdsgewricht, *natuurlijk* om noch een analytisch noch een Continentaal filosoof te zijn. Wie zoekt naar de juiste woorden betreffende onze natuurlijke geschiedenis kan de Hegeliaanse erfenis niet negeren, maar kan ook niet ophouden te zoeken naar genuanceerde argumenten en te streven naar het ontrafelen van conceptuele verbanden en het nauwgezet afgrenzen van verwante betekenissen in een poging zijn tegenstrevers te overtuigen door ze zichzelf te laten weerleggen. Het is daarom niet meer dan natuurlijk dat men Taylor volgt door hem, op gepaste wijze, te bestrijden.