

EEN PLEK VOOR SUBTIELE TAAL

EEN PLEIDOOI VOOR DE TOEPASSING VAN CHARLES TAYLORS
CONSTITUTIEVE TAALOPVATTING IN DE FILOSOFIE

Promotor: prof. dr. Katrien Schaubroeck
Co-promotor: prof. dr. Guido Vanheeswijck

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Master in de Wijsbegeerte
door:
Martha Claeys

Antwerpen, mei 2016

Academiejaar 2015 - 2016

Toen mijn buurmeisje zes was wierp haar hond een nest jongen. Ze mocht van haar ouders één puppy houden. De andere zouden ze wegschenken aan bevriende families. Er was een bruine puppy, eentje met vlekjes, een zwartje, maar ook één hondje met maar drie pootjes. Mijn buurmeisje koos om het hondje met drie pootjes te houden. Had ze hiervoor een goeie reden? Het hondje met de drie pootjes vereiste meer zorg en aandacht, had wellicht minder overlevingskans, en waarschijnlijk waren andere families even goed in staat - misschien zelfs beter - om ervoor te zorgen. Mijn buurmeisje koos voor het 'gebrekkige' hondje omdat ze voelde dat ze ervoor moest zorgen. Haar ouders waren niet verbaasd. Ze wisten wat het was om mens te zijn, om een ethisch appel te voelen, om een sense of purpose te ervaren. Ze waren ervan overtuigd dat de meeste kinderen dezelfde keuze zouden maken...

Dankwoord

Deze masterthesis kwam tot stand met de zorgzame ondersteuning van mijn promotor en co-promotor, Katrien Schaubroeck en Guido Vanheeswijck. Hun grondige lezingen leverden altijd relevante opmerkingen op, die me hielpen de thesis argumentatief en taalkundig te verbeteren. Ook reikten ze mij boeiende teksten en auteurs aan die telkens nieuwe aspecten van het onderwerp onder mijn aandacht brachten. Uit de fijne gesprekken die we voerden ontstonden nieuwe inzichten die mijn denken stimuleerden. Ik dank daarnaast mijn ouders om mee te zoeken naar de subtiele taal die ik nodig had om mijn gedachten helder te formuleren. Deze zoektocht naar subtiele verwoordingen illustreert bovendien de filosofische relevantie van mijn thesis, waarin ik op zoek ga naar talige manieren om filosofische uitspraken te doen over de meest persoonlijke ervaringen.

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	5
<i>Deel I: Twee perspectieven</i>	7
1. Thomas Nagels <i>double vision</i>	8
2. Onthechte en betrokken perspectieven	12
3. Hoe we perspectieven aan onderwerpen aanpassen	15
4. Een kwestie van taal	17
<i>Deel II: Subtiele taal</i>	20
5. Charles Taylors constitutieve-expressieve taaltheorie	21
6. Parallele discoursen	23
7. <i>Human meanings</i>	26
8. Taylors naturalismekritiek	30
9. De moderne crisis van de affirmatie	33
10. Taylors subtiele taal: <i>epiphanic art</i>	36
11. Filosofie en subtiele taal	37
11.1 Narrativiteit en verbeelding	38
11.2 Waarheid als dialoog: overgangsargumenten	41
11.3 Het persoonlijke als filosofische	45
11.4 Metaforen en analogieën	50
11.5 Subjectieve universalialia: <i>common sense</i> en herkenning als geldig argument	53
<i>Deel III: Grenzen en mogelijkheden van subtiele taal</i>	58
12. Grenzen en problemen	59
12.1 Het risico op relativisme	59
12.2 Een open einde: onvermijdelijke onvolledigheid	64
12.3 ‘Onfilosofisch’ persoonlijk gemijmer: de vrees voor onzin	66
13. Is subtiele taal in de filosofie nodig?	67
<i>Besluit</i>	73
<i>Bibliografie</i>	77

Inleiding

Pijn, liefde, vriendschap, vrijheid, verantwoordelijkheid, zin, rechtvaardigheid, genot. Het zijn stuk voor stuk begrippen die te maken hebben met de menselijke beleving ervan. Sterker nog, de betrokkenheid van de mens is bepalend voor de inhoudelijke betekenis van die begrippen. Vriendschap, bijvoorbeeld, verliest al haar betekenis als we de menselijke beleving ervan tussen haakjes zetten. Ook uitspraken over pijn, en alle morele conclusies die we op het idee van pijn baseren, zijn gebouwd op het feit dat pijn een intense persoonlijke beleving is. Het is onmogelijk om die ervaring achterwege te laten zonder aan de betekenis sfeer te raken. De biologische definitie van pijn, een reactie tussen neurotransmitters, heeft niet de morele overredingskracht die pijn wel heeft als het wordt begrepen als een doorvoelde ervaring.

Menselijke betrokkenheid is constitutief voor de manier waarop betekenissen en connotaties worden opgehangen aan dergelijke begrippen. Wat het bijvoorbeeld betekent om vrij te zijn begint in de morele theorie bij ervaringen van vrijheid en onvrijheid, en niet bij een wetenschappelijke theorie over determinisme.¹ De persoonlijke component is groot bij de conceptualisering van vrijheid, pijn, vriendschap, en zo verder. Toch worden in de filosofie verwoede pogingen gedaan om tot algemene theorieën te komen over al die begrippen die onlosmakelijk verweven zijn met persoonlijke ervaringen. Zo proberen we in de ethiek tot algemene principes en regels te komen die een leidraad vormen voor wat een rechtvaardige beslissing is. We vinden het soms zelfs gerechtvaardigd om die regels aan anderen op te leggen. De mensenrechten, bijvoorbeeld, vinden velen universeel afdwingbaar. Toch is er geen meetbaar ‘bewijs’ voor die universele geldigheid buiten een argumentatie op basis van morele ervaringen en betekenissen van waardigheid, de waarde van het leven, een invulling van een goed en menselijk leven, en zo verder. Een dergelijke argumentatie getuigt van een vermoeden dat er waardevolle dingen over persoonlijke ervaringen gezegd kunnen worden die het strikt persoonlijke overstijgen.

De kracht van zo’n argumentatie is mede afhankelijk van de taal die we daarvoor gebruiken. Taal maakt immers een onderscheid tussen onze perspectieven: zijn ze betrokken of onthecht? Een betrokken perspectief houdt rekening met de menselijke gerichtheid op het thema, en probeert de persoonlijke ervaring mee in de weegschaal te leggen. Een onthecht

¹ Zoals bijvoorbeeld Dick Swaab doet in *Wij zijn ons Brein. Van Baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Atlas Contact, 2013. Ook filosofen als Sam Harris en Galen Strawson menen dat in de neurowetenschap de vrije wil als illusie ontmaskerd wordt. Maar op hun conclusies baseren we ons in morele theorie niet.

perspectief tracht daarentegen de menselijke betrokkenheid zo veel mogelijk tussen haakjes te plaatsen. Dat laatste perspectief is het streefdoel van de wetenschap. Hoewel je je kan afvragen of volledige onthechting ooit mogelijk is – we vertrekken nu eenmaal altijd vanuit eigen vooroordelen en voorkeuren – is dit wel wat de wetenschapper zo goed mogelijk nastreeft. De onderwerpen die hij behandelt, zoals de beschrijving van de levenscyclus van een kikker, of de afstand van de zon tot de aarde, ondergaan, zo veronderstelt hij, geen fundamenteel inhoudelijke verandering als het persoonlijke perspectief niet in rekening wordt gebracht, zoals dat bijvoorbeeld voor vrijheid, pijn of liefde wel het geval is. Het onthechte perspectief van de wetenschapper toont zich in zijn methode, maar ook in de taal die hij gebruikt. Wetenschappelijke taal is afstandelijke, neutrale, onthechte taal. Voor vruchtbare discussies vanuit een betrokken perspectief hanteren we daarentegen een taal die, anders dan wetenschappelijke taal, juist vertrekt van menselijke betrokkenheid. In een betrokken perspectief worden andere argumenten als geldig aanvaard dan vanuit een onthecht perspectief, en wordt een andere taal gebruikt. Ik zal me concentreren op het filosofisch taalgebruik als een uiting van een verschillend perspectief. De centrale onderzoeksvraag van mijn masterthesis is: Wat is er eigen aan vruchtbaar filosofisch taalgebruik over thema's als pijn, liefde, vriendschap, vrijheid, verantwoordelijkheid, zin, rechtvaardigheid, genot?

Charles Taylor beschrijft op verschillende plaatsen in zijn oeuvre hoe auteurs en dichters *subtiële taal* gebruiken. Kan Taylors begrip van subtiële taal in de kunst helpen bij de beschrijving van de taal van het betrokken perspectief in de filosofie? Subtiële taal is bij Taylor de kunstige taal waarin persoonlijke menselijke betrokkenheid een belangrijke rol krijgt, maar waarin toch plaats is voor algemene conclusies en universaliteit. Is het nodig dat zo'n taal waarin de persoonlijke ervaring centraal staat, ook een plaats heeft in de filosofie, en wat is het nut daarvan? Thomas Nagels *The View from Nowhere*² helpt om de spanning tussen het betrokken perspectief en het onthechte perspectief scherp te krijgen. Die spanning thematiseer ik in het eerste deel. In Charles Taylors constitutieve taaltheorie uit *The Language Animal*³ en zijn beschrijving van subtiële talen in *Sources of the Self*⁴ vind ik vervolgens een aanzet tot een karakterisering van de taal van het betrokken perspectief.

² Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1986 (hierna: Nagel, *The View from Nowhere*)

³ Charles Taylor, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016 (hierna: Taylor, *The Language Animal*)

⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 (hierna: Taylor, *Sources of the Self*)

Deel I
Twee perspectieven

1. Thomas Nagels *double vision*

Over het algemeen zijn er twee manieren om aan onderzoek te doen. Enerzijds kan een onderzoeker, binnen een nauwkeurig afgebakend interessegebied, gerichte vragen beantwoorden. Hoe de precieze baan waarin de aarde rond de zon draait eruit ziet, is een voorbeeld van zo'n gerichte vraag. Om zijn vraag te beantwoorden moet de onderzoeker de regels van de fysica kennen, zoals de wet van de gravitatie, en hij moet overweg kunnen met de methodes om astronomische gegevens te interpreteren. Hij begeeft zich binnen een bepaald referentiekader, een paradigma waarvan hij de waarheid vooronderstelt, en past de regels ervan nauwgezet toe. Hij kent de spelregels, maar stelt die niet in vraag.

Anderzijds zijn er onderzoekers die zich net bezighouden met het in kaart brengen van die theoretische kaders. Zij onderzoeken wat het paradigma waarbinnen de eerste onderzoeker beweegt precies inhoudt. Ze vragen zich bijvoorbeeld af wat het legitiem maakt om van de gravitatiewet uit te gaan. Ze onderwerpen het paradigma waaruit de eerste onderzoeker vertrekt aan een kritische ontleding: wat voor conceptueel kader gebruikt de wetenschapper om zijn onderzoek uit te voeren? Zijn die concepten gepast? Met welke vooronderstellingen begint de onderzoeker aan zijn onderzoek? Zou hij een ander paradigma gebruiken als hij het bijvoorbeeld niet over de baan van de aarde had, maar over neuronen in ons brein? Een onderzoeker van de tweede soort gaat ervan uit dat onderzoek gebeurt binnen een kader van impliciete vooronderstellingen, drijfveren en methodes. Hij denkt dat het de moeite is om die bloot te leggen, omdat ze ons iets kunnen leren over de legitimiteit van het onderzoek.

Dergelijke meta-vragen worden vaak geassocieerd met het werk van de filosoof. De onderzoeker die wetenschappelijke paradigma's bevraagt, begeeft zich op het domein van de wetenschapsfilosofie. Een jurist die, in plaats van de gevestigde wetten op specifieke casussen toe te passen, nadenkt over wat rechtvaardigheid is en of we wel redelijke gronden hebben om daarnaar te willen streven, doet aan rechtsfilosofie. Wie zich afvraagt waarin een esthetisch oordeel gegrond is, en of dat oordeel tijds- en plaatsgebonden is, is kunstfilosoof.

Ook binnen de filosofie kan een onderzoeker nog beide wegen uitgaan: hij kan binnen een specifiek domein, zoals de wijsgerige psychologie, een specifieke vraag stellen, bijvoorbeeld of artificiële intelligentie filosofisch gezien evenwaardig is aan het denkvermogen van het menselijk brein. Maar hij kan ook meta-vragen stellen over de filosofie zelf, net zoals de wetenschapsfilosoof dat over de wetenschap doet, en de

kunstfilosoof over de kunst. Wie aan metafilosofie doet, stelt zich vragen over de methode waarop aan filosofie gedaan wordt, de taal die filosofen gebruiken, de perspectieven die ze innemen, de denkkaders die ze vooronderstellen. De filosofie zelf wordt het onderwerp van filosofische reflectie.

In *The View From Nowhere* neemt Thomas Nagel die laatste positie in. Nagel vraagt zich af op welke manier we de werkelijkheid rondom ons benaderen, en maakt daarbij een onderscheid tussen objectieve en subjectieve perspectieven. Uit de *philosophy of mind* zijn vele voorbeelden bekend van hoe die perspectieven op gespannen voet kunnen staan: objectief gezien argumenteren sommige filosofen en wetenschappers bijvoorbeeld dat we niet meer dan een hoopje botsende neuronen zijn die aan natuurwetten onderhevig zijn. Maar onze subjectieve ervaring overtuigt ons van onze vrijheid. Nagel breidt die spanning tussen objectieve en subjectieve perspectieven uit tot ook minder voor de hand liggende domeinen. Zo maakt hij duidelijk hoe die spanning bepalend is voor ons denken over ethiek, kenleer, vrijheid, het zelf, de dood en de zin van het leven. Nagel vat de opzet van zijn boek als volgt samen: “This book is about a single problem: how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included. It is a problem that faces every creature with the impulse and the capacity to transcend its particular point of view and to conceive the world as a whole.”⁵

Het typeert de mens dat hij de mogelijkheid heeft om zichzelf te overstijgen, zo schrijft Thomas Nagel in *The View From Nowhere*. Naast ons eigen standpunt kunnen we tot op zekere hoogte ook dat van anderen innemen. Uiteindelijk kunnen we zelfs proberen helemaal geen standpunt in te nemen. Dat is het ultieme streven van de objectiviteit: het is een benadering zonder centrum, een *view from nowhere*, niet gekleurd door het persoonlijke *now* en *here*. Een objectieve benadering tracht de wereld te begrijpen zoals ze is, nog voordat ze verschijnt aan de menselijke blik.

Objectiviteit wordt, meer dan subjectiviteit, geassocieerd met gedegen kennis. Dat heeft te maken met het verband dat we leggen tussen waarheid, zekerheid en verifieerbaarheid: hoe meer een bepaalde vaststelling geverifieerd kan worden, hoe zekerder die is. En hoe zekerder iets is, hoe liever we het als waarheid willen aanvaarden. Een objectieve vaststelling zou in principe door *iedereen* op dezelfde, objectieve manier geverifieerd moeten kunnen worden, aangezien de persoonlijke bijdrage tussen haakjes is

⁵ Nagel, *The View from Nowhere*, p.3

geplaatst. Een objectieve methode streeft naar de meest zekere kennis. “Objectivity allows us to transcend our particular viewpoint and develop an expanded consciousness that takes in the world more fully,”⁶ schrijft Nagel. De objectieve blik *verruimt* ons bewustzijn, laat ons de wereld *voller* ervaren: dit taalgebruik bevestigt de associatie tussen objectiviteit en accurate, volledige en ruime kennis.

Nagel wil in *The View From Nowhere* een kritiek van de objectiviteit uitwerken zoals Kant een kritiek schreef van de rede: in de vorm van een grondig kritisch onderzoek naar de mogelijkheden en de grenzen van objectiviteit. Maar ook een kritiek in de gewone zin van het woord klinkt sterk door: Nagel bestrijdt theorieën die de objectieve blik als enige toetssteen van de realiteit voorhouden. Hij beschrijft zijn opzet als volgt:

I shall offer a defense and also a critique of objectivity. Both are necessary in the present intellectual climate, for objectivity is both underrated and overrated, sometimes by the same persons. It is underrated by those who don't regard it as a method of understanding the world as it is in itself. It is overrated by those who believe it can provide a complete view of the world on its own, replacing the subjective views from which it has developed.⁷

Volgens Nagel is het een natuurlijke impuls dat we onszelf willen transcenderen in een objectief perspectief, en hij moedigt deze impuls ook in zekere mate aan. “But since we are who we are, we can't get outside of ourselves completely,”⁸ schrijft hij. Een reductie tot één van beide perspectieven verkleint de wereld en is onvermijdelijk onvolledig.

Het objectieve standpunt wordt volgens Nagel ondergewaardeerd door zij die ofwel de objectieve benadering niet als een legitieme methode beschouwen om tot kennis te komen, ofwel niet geloven dat objectiviteit over welk thema dan ook mogelijk is. Dat laatste vinden we in een doorgedreven vorm bij het scepticisme. Sceptici betwijfelen of we er ooit helemaal in kunnen slagen om onze persoonlijke bijdrage tussen haakjes te plaatsen wanneer we kennis nemen van de wereld. Zij argumenteren dat, hoe objectief we ook proberen te kijken, er altijd nog iets achter de lens schuilt wat de focus bepaalt. Op die manier, zo argumenteren de extreme sceptici, ondergraaft iedere poging tot objectiviteit zichzelf.

⁶ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 197

⁷ Ibid., p. 5

⁸ Ibid., p. 6

Nagel wil het streven naar objectiviteit niet volledig laten varen, zoals deze sceptici dat willen. Toch mag ook het objectieve perspectief niet overgewaardeerd worden. Dat doen zij die een objectieve benadering als enige maatstaf voor de realiteit nemen: enkel wat objectief is, is werkelijk, en al het werkelijke kan objectief begrepen worden. Volgens Nagel moet een objectief begrip van de wereld ook inhouden dat niet alles op die manier beschreven kan worden, dat er dingen zijn die buiten de reikwijdte van het objectieve perspectief vallen. Het zou fout zijn om, in een natuurlijk streven naar transcendentie van het eigen perspectief, het subjectieve af te doen als onecht. Volgens Nagel zijn er dingen in de werkelijkheid die niet volledig begrepen kunnen worden vanuit een objectief standpunt: “the attempt to give a complete account of the world in objective terms detached from these perspectives inevitably leads to false reductions or to outright denial that certain patently real phenomena exist at all.”⁹

Een grotere onthechting brengt ons niet altijd dichterbij de waarheid, zo argumenteert Nagel. “The transcendent impulse is both a creative and a destructive force,”¹⁰ schrijft hij. In sommige gevallen, zoals bijvoorbeeld in de positieve wetenschap, kan het objectieve perspectief ons inderdaad bevrijden van misleidende intuïties. Dan is het gepast om die oorspronkelijke, maar foutieve aannames te herzien op grond van de nieuwe, objectieve kennis. Zo is het in de geschiedenis van de wetenschap meermaals verlopen: het subjectieve perspectief leerde ons bijvoorbeeld dat de aarde het middelpunt van het universum was, waar alle andere hemellichamen omheen bewogen. Op grond van nieuwe kennis is vanaf de moderniteit echter vastgesteld dat onze subjectieve ervaring, hoe moeilijk die ook van ons af te schudden is, in dit geval misleidend was.

Maar zo'n beweging, waarbij het objectieve perspectief het haalt van het subjectieve, is niet altijd evident. Nagel haalt bijvoorbeeld de ethiek aan en schrijft: “it would be a mistake to try to eliminate perspective from our conception of ethics entirely— as much of a mistake as it would be to try to eliminate perspective from the universe.”¹¹ De erkenning van persoonlijke beleving, waarden en oordelen is, met betrekking tot sommige onderwerpen, essentieel. Om te begrijpen wat angst voor de dood betekent, waarom empathie belangrijk is, wat het betekent om bewust te zijn, of wat vriendschap is, hebben we subjectieve beleving

⁹ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 7

¹⁰ *Ibid.*, p. 4

¹¹ *Ibid.*, p. 187

nodig. Sommige aspecten van de werkelijkheid begrijpen we niet per se beter als we ze objectief benaderen.

Nagel concludeert: “I believe we have no satisfactory way of combining these outlooks. The objective standpoint here produces a split in the self which will not go away, and we either alternate between views or develop a form of double vision.”¹² Het objectieve en het subjectieve perspectief zijn twee fundamenteel andere manieren van kijken, twee andere visies op hetzelfde onderwerp. Uiteindelijk moeten we een soort *double vision* aannemen, argumenteert Nagel. Beide perspectieven zijn te fundamenteel om voor één van beide te kiezen. Nagel beschrijft de wrijving tussen objectiviteit en subjectiviteit als een soort gespleten identiteit, een schizofrene blik op de wereld die eigen is aan de mens. Een ééngemaakt wereldbeeld waarin subjectieve en objectieve perspectieven perfect verzoend worden, acht hij onmogelijk.

2. Onthechte en betrokken perspectieven

Wat bedoelt Nagel precies met een objectief en een subjectief perspectief? Hij stelt de twee voor alsof ze in verschillende domeinen – ethiek, wijsgerige psychologie, identiteitsvorming – op eenzelfde manier tegenover elkaar staan. Maar enkele voorbeelden doen vermoeden dat het complexer is dan dat. Neem een eerste voorbeeld, vanuit de wijsgerige psychologie: enerzijds leren hersenscans ons dingen over de werking van ons brein, waaruit sommige filosofen concluderen dat we niet vrij zijn. Dat beschrijft Nagel als de objectieve benadering. Subjectief ervaren we echter wél vrijheid en verantwoordelijkheid, en beroepen we ons ook op die concepten in het maken van morele keuzes.

In een tweede voorbeeld wordt duidelijk dat de spanning tussen objectieve en subjectieve perspectieven zich ook op een ander niveau kan situeren: in de ethiek zijn we in staat om onze eigen verlangens te overstijgen en handelingsprincipes te volgen die ruimer zijn dan wat we zelf verlangen, omdat ze op een objectief niveau beter zijn voor de mensheid. Zo kan ik, hoewel ik erg graag vlees eet, beslissen om vegetarisch te eten omdat dit het milieu ten goede komt. Soms zorgt die spanning voor een intern conflict: is het bijvoorbeeld gerechtvaardigd dat de media uitgebreid verslag uitbrengen over de terroristische aanslagen in Brussel, en amper aandacht schenken aan de grotere aanslagen op een speeltuin in Lahore,

¹² Nagel, *The View from Nowhere*, p. 88

Pakistan?¹³ Als we ervan uitgaan dat mensen evenveel intrinsieke waarde hebben, is de aanslag in Lahore gruwelijker dan die in Brussel. Maar vanuit persoonlijke motieven is het niet onlogisch om meer begaan te zijn met gruwel naarmate die dichterbij komt. Dat is het conflict tussen moreel egoïsme en moreel altruïsme.

Het is duidelijk dat de spanning die zich afspeelt in het voorbeeld over de vrije wil van een andere orde is dan de spanning in de moraal, hoewel Nagel dat onderscheid niet altijd helder maakt en deze complexe verhouding niet echt verder uitwerkt. Met betrekking tot de vrije wil gaat het om een conflict tussen wetenschappelijke bevindingen en ervaring. Het is een spanning tussen een *onthecht* perspectief enerzijds, waarbij de menselijke ervaring zo veel mogelijk tussen haakjes wordt geplaatst, en een *betrokken* perspectief anderzijds.¹⁴ In het voorbeeld uit de moraal zijn echter beide perspectieven betrokken: ook als een mediahuis vindt dat het minstens evenveel moet berichten over Lahore als over Brussel, zal de reden hiervoor nog steeds van betrokkenheid getuigen. Men zal misschien wijzen op de intrinsieke waarde van elk leven, de morele plicht van de journalist, de westerse hypocrisie, het eurocentrisme, en zo voort. In ieder geval zal een journalist geen onthecht exposé geven met een wetenschappelijke verklaring voor zijn beslissing. En hoewel mijn argument om vegetarisch te eten omwille van milieu-redenen mijn subjectieve voorkeur overstijgt, overstijgt ze geenszins mijn betrokken perspectief.

Onthechte en betrokken perspectieven vormen duidelijkere tegenpolen dan de door Nagel voorgestelde subjectieve en objectieve perspectieven. De wetenschap poogt een onthecht perspectief in te nemen. Of ze daarin slaagt is voer voor een andere verhandeling; in ieder geval geldt onthechte objectiviteit als ideaal voor wetenschappelijk onderzoek. Een onthecht en een subjectief perspectief gaan niet samen, maar betrokken perspectieven kunnen wel een zekere mate van objectiviteit beogen. Een onthecht perspectief is objectief, maar omgekeerd is een objectief perspectief niet per se onthecht. Nagel reikt zelf een voorbeeld aan: pijn kunnen we volgens hem objectief slecht noemen. ‘Pijn’ is geen grijpbare of meetbare entiteit, een mysterieuze neuron die alle pijnen gemeen hebben, maar toch kan er iets objectief over gezegd worden. Het objectieve nadeel van pijn houdt simpelweg in dat

¹³ Op 22 maart 2016 lieten 31 mensen het leven bij terroristische aanslagen op de Belgische nationale luchthaven in Zaventem en het Brusselse metrostation Maalbeek. Enkele dagen later maakte een gelijkaardige aanval in Lahore, Pakistan meer dan dubbel zoveel doden. Op sociale media en in opiniestukken kwam veel commentaar op het grote contrast in media-aandacht over beide aanlagen die daags na mekaar gebeurden. Brussel kreeg volgens sommigen onevenredig veel aandacht.

¹⁴ In het Engels heeft Nagel het over ‘*engaged*’ en ‘*detached*’ en Charles Taylor kiest voor de begrippen ‘*engaged*’ en ‘*disengaged*’.

iedereen die zijn eigen standpunt kan overstijgen, reden heeft om te willen dat de pijn stopt. Tegelijk is dit een betrokken perspectief, want pijn is net nadelig omdat *iemand* eronder lijdt. Het is juist de betrokkenheid die het objectieve oordeel mogelijk maakt. Omdat we ons er bewust van zijn hoe intens en verscheurend pijn vanuit het betrokken perspectief is, kunnen we objectief willen dat niemand pijn hoeft te lijden.

In deze redenering zou ‘objectief’ niet zomaar vervangen kunnen worden door ‘onthecht’ zonder van betekenis te veranderen. We kunnen vanuit het onthechte perspectief geen argumenten aanbrengen om pijn slecht of nadelig te vinden. Zonder de betrokkenheid van een levend wezen op pijn, bestaat er zelfs niet zoiets als pijn in de dagelijkse zin van het woord. Dan bestaan er enkel prikkels en biologische reacties. Het subjectieve aspect van pijn is, verbazend genoeg, de argumentatieve grond van het objectieve oordeel erover.

Zoals in zijn voorbeeld over pijn, stelt Nagel ook de moraal voor als een plek waar objectiviteit over betrokken perspectieven mogelijk is. De moraal “seeks a way to live as an individual that affirms the equal worth of other individuals and is therefore externally acceptable,”¹⁵ schrijft Nagel. En verder:

Values are judgments from a standpoint external to ourselves about how to be and how to live. (...) They are accepted from an impersonal standpoint, they apply not only to the point of view of the particular person I happen to be, but generally, they tell me how I should live because they tell me how anyone should live.¹⁶

Als Nagel stelt dat waarden oordelen zijn die we vanuit een onpersoonlijk standpunt aannemen, dan doelt hij daarmee niet op een onthecht standpunt. Hij bedoelt dat we vinden dat die waarden het persoonlijke standpunt overstijgen, en dat we ze aannemen precies omdat ze dat doen: “because they tell me how *anyone* should live.” En zo raakt de moraal aan objectiviteit. Het is een poging tot objectiviteit over een erg betrokken perspectief, namelijk de sterk doorvoelde morele keuzes die we maken. “Values express the objective will,”¹⁷ schrijft Nagel. Maar een wil is nooit onthecht of zonder menselijk perspectief te denken.

Nagel verdedigt de zoektocht naar objectiviteit in de moraal. Pas door een meer algemeen perspectief in te nemen dan enkel ons persoonlijk standpunt, kunnen we aan onszelf

¹⁵ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 220

¹⁶ *Ibid.*, p. 135

¹⁷ *Ibid.*, p. 136

normen en waarden opleggen. De ethiek belichaamt daarom voor Nagel de hoop dat we niet vasthangen aan onze morele overtuigingen, maar ook echt kunnen *willen* dat die overtuigingen zijn hoe ze zijn. “If we can make judgments for how we should live even after stepping outside of ourselves, they will provide the material for moral theory,”¹⁸ concludeert Nagel. Morele objectiviteit is niet iets wat we volgens Nagel snel bereiken, of überhaupt ooit zullen bereiken. Het is een streefdoel dat de motor van ons moreel denken is. “We begin with a partial and inaccurate view, but by stepping outside of ourselves and constructing and comparing alternatives we can reach a new motivational condition at a higher level of objectivity.”¹⁹ De basisvraag die we in de ethiek willen stellen is dus niet ‘wat moet *ik* doen?’ maar wel ‘wat moet om het even welke persoon in deze situatie doen?’ De ethiek poogt objectief iets te zeggen over betrokken perspectieven.

3. Hoe we perspectieven aan onderwerpen aanpassen

De keuze voor een bepaald perspectief, betrokken of onthecht, heeft alles te maken met het onderwerp waarover het gaat, en wel met hoe we het onderwerp definiëren. Als de betrokkenheid van de mens op het onderwerp niets verandert aan de definitie van het onderwerp, dan kunnen we een onthecht perspectief proberen in te nemen. Als de menselijke ervaring echter het hart uitmaakt van een bepaald onderwerp en de negatie hiervan aan het wezen van het onderwerp zou raken, zoals het geval is bij bijvoorbeeld vriendschap of zelfbegrip, dan is het gepast om betrokken over dat onderwerp te praten.

We mogen er redelijk zeker van zijn dat er een wereld bestaat los van onze zintuigen. Alleen extreme sceptici durven hieraan te twijfelen. De dingen hebben eigenschappen, zoals vorm, gewicht, snelheid, die niets met onze perceptie ervan te maken hebben. We nemen ze dan wel waar met onze zintuigen, maar ook los daarvan hebben de dingen al deze eigenschappen: Zoals Nagel schrijft: “Our senses provide the evidence from which we start but the detached character of this understanding is such that we could possess it even if we had none of our present senses, so long as we were rational and could understand the mathematical and formal properties of the objective conception of the physical world.”²⁰ Voor die dingen is het dus terecht om ze met een onthecht perspectief te benaderen. Een dergelijk

¹⁸ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 138

¹⁹ *Ibid.*, p. 140

²⁰ *Ibid.*, p. 14

perspectief verandert immers niets aan hoe ze zijn, want onze perceptie ervan heeft niets te maken met hoe het ding is. Bernard Williams noemt de verzameling van die dingen de ‘absolute realiteit.’²¹

Maar er zijn ook fenomenen in de wereld waarbij de menselijke betrokkenheid mee het wezen van dat fenomeen uitmaakt. Morele keuze, liefde, vriendschap, dood, schoonheid, vrijheid, identiteit, stuk voor stuk zijn het thema’s die pas relevant zijn door de *ervaring* ervan, door de menselijke betrokkenheid erop. Voor die dingen is het volgens Nagel fout om de wetenschappelijke, onthechte methode te gebruiken. Die is immers ontwikkeld om het over die zaken te hebben waarbij het menselijk perspectief van geen belang is. Als we identiteit definiëren, of vriendschap, of moraal, dan maakt de menselijke betrokkenheid deel uit van het wezen van die definitie. Nagel schrijft over de ethiek bijvoorbeeld: “While the transcendence of one’s own point of view in action is the most important creative force in ethics, I believe that its results cannot completely subordinate the personal standpoint and its prereflective motives. The good, like the true, includes irreducibly subjective elements.”²²

Het is niet zo dat er voor ieder onderwerp maar één perspectief gepast is. Het hangt ervan af in welke betekeniscontext er gesproken wordt en op welk niveau de gestelde vragen zich situeren. Neem bijvoorbeeld de dood. Natuurlijk kan er vanuit een wetenschappelijke interesse over de dood gedacht worden: wat gebeurt er met het lichaam als het sterft, waarom stopt het hart met kloppen, wat zijn de biologische voorwaarden om iemand dood te kunnen noemen? Het antwoord op deze vragen zou niet anders zijn als we wel of niet rekening houden met de menselijke betrokkenheid op het thema, met de gevoeligheden en connotaties bij de dood, met het verdriet en de vragen naar rechtvaardiging en verwerkingsprocessen. Maar over de dood kan ook gedacht worden op zo’n manier dat die laatste vragen wel relevant zijn: als bijvoorbeeld de vraag gesteld wordt naar wat het voor de mens betekent om een sterfelijk wezen te zijn. In dat geval nemen we een betrokken perspectief in. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld ook voor liefde, of voor vrijheid.

Volgens Nagel is het fout om voor zulke thema’s uitsluitend de taal en methode van de wetenschap te gebruiken:

I believe that physics is only one form of understanding, appropriate to a broader but still limited subject matter. To insist on trying to explain the mind in terms of concepts and theories that have

²¹ zoals vermeld door Nagel in *The View from Nowhere*, p. 15

²² *Ibid.*, p. 8

been devised exclusively to explain nonmental phenomena is, in view of the radically distinguishing characteristics of the mental, both intellectually backward and scientifically suicidal.²³

Hiermee is geen normatief standpunt ingenomen over wanneer een discussie betrokken gevoerd moet worden en wanneer niet. Er is enkel mee gezegd dat *als* de menselijke betrokkenheid bepalend wordt geacht voor het betreffende thema, het betrokken perspectief gepast is. Het is een heel andere discussie om na te gaan over welke thema's dan precies betrokken gesproken zou moeten worden. Eerst moeten we uitmaken of we de menselijke ervaring belangrijk vinden voor een begrip van het onderwerp. Als dat uitgeklaard is, kunnen we dat doortrekken in het perspectief dat we innemen. Wat deze redenering zegt over het vrije-wil-debat, is bijvoorbeeld niet dat filosofen zoals Sam Harris en Galen Strawson per se ongelijk hebben,²⁴ maar wel dat zij ervan uitgaan dat in de context waarin zij de vrije wil bespreken de menselijke ervaring van die vrijheid niet van belang is voor wat vrijheid is.

4. Een kwestie van taal

Waarin schuilt precies het verschil tussen een betrokken en een onthecht perspectief (of tenminste: een perspectief waarin naar onthechting wordt gestreefd)? Of we onthecht of betrokken denken over een onderwerp is niet alleen een methodologische en epistemologische kwestie, maar evenzeer een zaak van taalgebruik. De verschillende perspectieven zijn immers telkens verbonden aan een talig discours: een samenhang van betekenissen die een eigen geheel vormen, met connotaties en verwijzingen die binnen het discours steek houden, en argumenten die geldig zijn binnen dat talig geheel. Het woord 'liefde' heeft binnen het onthechte discours bijvoorbeeld bepaalde connotaties, die het niet heeft binnen het betrokken discours, en omgekeerd. In een betrokken verhaal over liefde plots de wetenschappelijke connotaties binnen brengen, leidt tot absurde conclusies, zoals het oordeel dat de eigenschappen van een geliefde geen geldige reden zijn voor de liefde die we voelen, maar wel (en enkel) de hormonen die vrijkomen bij het zien van die persoon. Hier worden twee

²³ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 52

²⁴ Zij menen dat de neurowetenschap de onvrijheid van de wil bewijst. Zie: Sam Harris, *Free Will*, New York: Free Press, 2012 en Galen Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2010

talige discours verward: de connotatie van een onthechte blik op de liefde wordt geïntroduceerd in een betrokken discours over liefde.

Ook met betrekking tot de specifieke vorm van argumentatie is het taalgebruik verschillend. Het onthechte discours laat bijvoorbeeld slechts een causale verklaring toe, terwijl vanuit het betrokken perspectief ook motivationele redenen gezag hebben. “There is no room in an objective picture of the world for a type of explanation that is not causal. The defense of freedom requires the acknowledgement of a different kind of explanation essentially connected to the agent’s point of view,”²⁵ schrijft Nagel. De eigenheid van de wetenschappelijke taal wordt al uitvoerig besproken in de wiskunde, de fysica, de wetenschap en de wetenschapsfilosofie. Wetenschappelijk taalgebruik is sec, en doet een beroep op strikt logische of empirisch vaststelbare argumenten. Persoonlijke motivatie, intuïtie of gevoelsmatige en verhalende beschrijvingen kunnen hoogstens als aanleiding tot een wetenschappelijk onderzoek aangebracht worden, maar in het argument zelf is zoiets uit den boze.

Wat is de eigenheid van het talig discours van het betrokken perspectief? De taal die we hanteren over betrokken perspectieven moet met veel rekening houden, er staat immers veel op het spel. We balanceren ermee op de erg dunne lijn tussen totaal subjectivisme en wetenschappelijke onthechting. De moeilijkste taak van de filosofie is volgens Thomas Nagel precies dit: “to express unformed but intuitively felt problems in language without losing them.”²⁶ Het komt erop aan subjectieve intuïties net zo algemeen te formuleren dat er een relevant inzicht uit voortkomt, en net niet zo algemeen dat het volledig aan onthechting wordt prijsgegeven.

Ik zal, aan de hand van een aantal terugkerende kenmerken, een voorstel doen van een soort taal die we gebruiken voor die betrokken perspectieven. Charles Taylor beschrijft *subtiele taal* als de taal van moderne auteurs en dichters. Ik zal argumenteren dat ook in de filosofie een soortgelijke subtiele taal gebruikt wordt om vanuit een betrokken perspectief te spreken. Ik zal tot een aantal kenmerken komen die typerend zijn voor de taal van het betrokken perspectief en zal duidelijk maken waarom dat zo is. Taylors subtiele taal kan vruchtbaar geëxtrapoleerd worden naar de filosofie. Het is een vergissing om te denken dat biografische en persoonlijke, gevoelsmatige elementen geen nuttige plaats hebben in de filosofie. Subtiele taal in de filosofie biedt een waardevolle en vruchtbare omgang met

²⁵ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 115

²⁶ *Ibid.*, p. 10

betrokken thema's die zo weinig mogelijk laat ontsnappen. Het is een taal waarin persoonlijke menselijke betrokkenheid een belangrijke rol krijgt, maar waar toch plaats is voor algemene conclusies en universaliteit.

Deel II
Subtiele taal

5. Taylors constitutieve-expressieve taaltheorie

Het verschil tussen het betrokken en het onthechte perspectief heb ik in deel I in het taalgebruik gesitueerd. Hoe kan het dat taal het onderscheid maakt tussen twee perspectieven? Als taal slechts een instrument is, een soort codering van betekenissen die in de realiteit al gegeven zijn, is het moeilijk om te geloven dat die taal echt bepalend kan zijn voor het perspectief dat we innemen, met alle betekenissen en connotaties die daarbij horen. Dat is echter maar één mogelijke opvatting over taal, die Charles Taylor bekritiseert in *The Language Animal*. Daarin legt hij uit hoe taal niet slechts een verwijzer is, maar ook zelf betekenissen kan voortbrengen.

Aan de hand van Locke, Hobbes en Condillac schetst Taylor eerst de *aanwijzende-instrumentele theorie*, waar hij zich vervolgens tegen afzet met behulp van de *constitutieve-expressieve theorieën*²⁷ van Herder, Hamann en Humboldt. De instrumentele theorie van taal stelt dat taal slechts een manier is om “dominion over our imagination”²⁸ te verkrijgen. In eerste instantie is er een raamwerk van ideeën en fysieke dingen, en taal is letterlijk de ‘vertaling’ daarvan die heldere communicatie erover mogelijk maakt. Woorden en zinnen hebben in deze opvatting een één-op-één relatie met de realiteit: hun betekenis wordt gegeven door iets in de werkelijkheid en is onafhankelijk van andere talige uitingen.

Volgens Taylor, die een constitutieve opvatting van taal aanhangt, is zo’n opvatting van taal als simpele verwijzer niet houdbaar. De betekenis van woorden en zinnen wordt in belangrijke mate ook gegeven door de manier waarop die zich binnen de taal zelf verhouden tot andere talige uitingen. “Individual words can only be words within the context of an articulated language. (...) Each word supposes a whole of a language to give it its full force as a word,”²⁹ schrijft Taylor. Hij verwijst onder meer naar Ferdinand de Saussure, die taal beschreef als een spel van verschillen (*différence*). Het woord ‘vierkant’ krijgt bijvoorbeeld pas een precieze betekenis door uit te sluiten wat het niet is: rond, driehoekig of ellipsvormig. Dit staat haaks op de taalopvatting van de instrumentele theorie, waar “a one-word lexicon was quite conceivable,”³⁰ zo schrijft Taylor over Condillac.

²⁷ Charles Taylor gebruikt hier in het Engels de termen ‘*designative-instrumental*’ en ‘*constitutive-expressive*’, *The Language Animal*, p. 4

²⁸ Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l’Origine des Connaissances Humaines*, Paris, 1746, p. 45 – p. 46. Zoals geciteerd in Taylor, *Ibid.*, p. 5

²⁹ *Ibid.*, p. 19

³⁰ *Loc. cit.*

Als taal op zich een web vormt waarin ieder woord binnen de taal ook verwijst naar andere woorden of talige constructies, en niet slechts naar een buitentalige realiteit, dan is taal meer dan alleen de verwerking van informatie. Taal kan zelf ook nieuwe betekenissen doen oplichten. Dat is het uitgangspunt van de constitutieve-expressieve theorie van taal. Kort gezegd is de manier waarop we spreken, de woorden die we kiezen, volgens Taylor bepalend voor de betekenis van datgene waarover we spreken. Als dat zo is, dan is taal niet zomaar een laag die we aan de realiteit hebben toegevoegd, maar wel fundamenteel deel van de manier waarop wij die realiteit begrijpen. “We have to stop seeing language as simply an inert instrument whereby we can deal more effectively with things. It involves becoming aware of what we do with words,”³¹ schrijft Taylor. Vooral met betrekking tot niet-materiële dingen komt die betekenisgevende kracht van taal tot uiting. Het is pas de veelheid aan woorden voor emotionele ervaringen die ons in staat stelt om echt de nuances tussen bijvoorbeeld ontzag, respect, angst, eerbied en liefde te ervaren. Door een ervaring in woorden op te delen, die zich binnen het talig geheel weer op specifieke wijze verhouden tot andere begrippen of woorden, creëert taal nieuwe betekenissen, zo stelt Taylor. Ons taalgebruik is existentieel voor de manier waarop we de wereld gewaarworden. Taylor schrijft over de constitutieve theorie:

This involves attributing a creative role to expression. Bringing things to speech can't mean just making externally available what is already there. There are many banal speech acts where this seems to be all that is involved. But language as a whole must involve more than this, because it is also opening possibilities for us which wouldn't be there in its absence.³²

De opkomst van constitutieve theorieën over taal gebeurt volgens Taylor parallel aan een veranderende opvatting van kunst in de moderniteit. Deze overgang kan ons bij wijze van metafoer inzicht geven in het verschil tussen een instrumentele en een constitutieve taaltheorie. Tot aan de moderniteit had kunst voornamelijk een mimetische functie: ze was een middel om een bestaande realiteit nauwgezet te representeren. Moderne kunstenaars daarentegen zien de kunst zelf als een creatief en performatief middel. Daarbij geldt de realiteit natuurlijk vaak nog als richtsnoer, maar de manier waarop de kunstenaar die weergeeft is bepalend voor de manier waarop we vervolgens terug naar de realiteit kijken. Er kan een betekenis uit de kunst spreken die niet op voorhand gegeven is en die enkel door de

³¹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 481

³² Taylor, *The Language Animal*, p. 37 - p. 38

vorm die de kunstenaar kiest zichtbaar wordt. De kunstenaar houdt de werkelijkheid niet meer zomaar een spiegel voor, maar wel een felle lamp die nieuwe schaduwen werpt en vlakken belicht.³³

6. Parallele discoursen

Als taal inderdaad begrepen moet worden als een soort web dat de creatieve kracht heeft om betekenissen te genereren die binnen dat web steek houden, dan is het aannemelijk dat er ook verschillende dergelijke webben naast elkaar kunnen bestaan. Zoiets is ondenkbaar in een instrumentele visie op taal. Taal kan binnen die theorie slechts één dimensie hebben, aangezien ieder woord en iedere zin een één-op-één vertaling is van een ding in de werkelijkheid. Maar binnen de constitutieve theorie van taal is het mogelijk om naast elkaar bestaande registers te denken. Taylor schrijft:

[The] notion of “heteroglossia” points to the coexistence within (what is normatively understood as) one language of several different registers and styles. Some of these distinguish people of different classes; the accents and vocabularies of “toffs” are different from those of workers, although they frequently have occasion to speak to, and can understand, each other. Some differences are related to different occasions; you don’t speak in a tavern with friends the way you do on a more formal occasion, and you will speak differently again in Parliament. We individually may not use all these registers, but we understand them, and we see them as different speaking situations, or different modes of interlocution, which belong to the same intercommunicating whole. This awareness of different kinds of speakers and modes of speech is built in to our grasp of “the” language we speak through the complementary understanding that “a” language is always being spoken by many differently situated interlocutors.³⁴

Op deze manier is te begrijpen hoe het verschil tussen het betrokken en het onthechte perspectief precies in het taalgebruik kan liggen. Net zoals we registers van beleefdheid kunnen onderscheiden, zijn mensen ook in staat om zich in parallelle talige discoursen uit te drukken die bij een fundamentele perspectief horen, die nog boven de onderscheiden registers van bijvoorbeeld beleefdheid staan – betrokken of onthecht. Zo goed als onbewust

³³ Abrams, Meyer H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, London – New York: Oxford University Press, 1953, 416 p., zoals beschreven door Taylor in *Sources of the Self*, p. 323

³⁴ Taylor, *The Language Animal*, p. 60

begrijpen we de ongeschreven regels van het discours dat we gebruiken: de betekenissen, de verwijzingen, de connotaties, wat logisch gezegd kan worden en wat niet. Al die elementen zijn eigen aan het discours. Denk aan het voorbeeld dat ik eerder al gebruikte: hoe we over de dood spreken heeft alles te maken met het discours dat we op dat moment en in die context hanteren. Vanuit een onthecht perspectief past het niet om na een overlijden te zeggen: “hij leeft voort in jullie herinneringen,” maar binnen het betrokken taalgebruik is dit geen absurde uitspraak. De betekenis die zo’n uitspraak binnen dat discours heeft, maakt de taal zelf mogelijk.

De instrumentele opvatting van taal, die zegt dat “words are introduced to designate features which have already come to our attention,”³⁵ hoeft ook niet volledig overboord gegooid te worden. In de theorie dat er verschillende parallelle talige discoursen bestaan, zou de instrumentele opvatting wel de regels van één van de discoursen kunnen beschrijven. Taylor schrijft: “That [such] a language can be highly useful, even indispensable in certain contexts, such as natural science, has already been amply demonstrated.”³⁶ Maar het kan onmogelijk een beschrijving zijn van de volledige talige dimensie:

That everything else worth saying could be reduced to this language, including what we want to say about ethics, aesthetics, human character, history, politics, and so on, seems wildly implausible. The attempt to liberate a unified territory, (...) and grouping natural science, common sense and logical inference, must founder; ordinary common-sense speech is irremediably addicted to tropes, metaphors, symbols, and templates.³⁷

Als het onthechte perspectief het enige mogelijke perspectief was, dan hadden we genoeg aan de instrumentele taalopvatting. Maar er is duidelijk minstens nog een ander talig discours, dat Taylor zal onderscheiden door het over de sfeer van ‘*human meaning*’ of ‘*meta-biological meaning*’ te hebben. In plaats van in termen van betrokkenheid en onthechting spreekt Taylor hier in termen van onafhankelijkheid en afhankelijkheid. Hij onderscheidt drie categorieën: ten eerste zijn er objecten die volledig op zichzelf staan, die ook zouden bestaan als de mens niet bestond. Dat zijn de onderwerpen van het onthechte perspectief. Ten tweede zijn er dingen, gevoelens meestal, die niet onafhankelijk van het menselijke perspectief bestaan,

³⁵ Taylor, *The Language Animal*, p. 171

³⁶ *Ibid.*, p. 172

³⁷ *Loc. cit.*

maar wel voorafgaan aan taal. Misselijkheid, kietelingen en andere basisgevoelens vallen hieronder. Voor die eerste twee categorieën gaat de instrumentele opvatting van taal nog op. In die gevallen functioneert de taal inderdaad als een codering van de werkelijkheid die eraan voorafgaat.

In een derde categorie zijn er nog dingen die net zoals misselijkheid en kietelingen niet onafhankelijk van de ervaring ervan bestaan: “I couldn’t understand what pride is, or what it is to see certain deeds as admirable, or what it is to see the world as meaningless, or what people mean by “integrity”, or a full life, without a sense of the feeling, uplifting or devastating, which these features inspire.”³⁸ Toch zijn trots en integriteit anders dan kietelingen en misselijkheid: ze zijn voor hun specifieke betekenis afhankelijk van de taal waarin ze uitgedrukt worden: “The words we use to talk about them don’t come after the experience (...) as they can with pains, tickles, and other sensations. (...) Rather the words help shape the feelings, and hence our access to the domain.”³⁹ Naar dit soort betekenissen verwijst Taylor als ‘*human meanings*’ of ‘*meta-biological meanings*’.

Een instrumentele theorie van taal die alomvattend meent te zijn, maakt zich volgens Taylor schuldig aan onterecht reductionisme. Het is binnen de instrumentele theorie niet denkbaar dat er twee perspectieven zouden bestaan met elk een eigen taal en eigen betekenissen. Maar volgens Taylor wordt continu duidelijk dat zo’n onderscheid wel *moet* bestaan. Een gebeurtenis kan op verschillende niveaus betekenis hebben, en dat heeft te maken met de menselijke betrokkenheid:

The tiger roaming the woods, or the virus working in some organism, can be described by the zoologist for themselves, as it were; but the tiger in the woods behind my house, who has tasted human flesh and is now hungry; the virus which has just entered my organism — these have crucial relevance for me. Under this aspect they are meanings for me.⁴⁰

³⁸ Taylor, *The Language Animal*, p. 183

³⁹ Ibid., p. 197

⁴⁰ Ibid., p. 180

7. *Human meanings*

‘*Human meanings*’ of ‘*meta-biological meanings*’ zijn betekenissen die niet kunnen bestaan onafhankelijk van onze ervaring ervan.⁴¹ Hier richt het betrokken perspectief zich op. “These meanings arise for us when we seek to find meaning in our lives, when we strive for a certain communion with loved ones, when we seek moral rightness or ethical virtue, or some condition of serene equilibrium in our lives,”⁴² schrijft Taylor. In *Sources of the Self* gebruikt hij de term ‘antropocentrische eigenschappen’ voor dit soort betekenissen.⁴³ Uit de drie termen spreekt eenzelfde belangrijk idee: er zijn betekenissen die enkel de mens kan kennen. Tegenover deze categorie plaatst Taylor ‘*life meanings*’, die voor alle levende wezens kenbaar zijn. Onderdak hebben, eten verzamelen, een geschikte en veilige groep vinden om overleving te garanderen, zulke dingen zijn van groot belang voor ons, net zoals voor alle andere dieren. “But issues like defining the meaning of life, or living up to the demands of love, touch us alone.”⁴⁴

Taylor legt de oorzaak hiervan in ons linguïstisch vermogen: die betekenissen bestaan precies omdat wij er met woorden leven aan geven. Prelinguïstische wezens zijn volgens velen ook in staat om een aantal gevoelens te ervaren (naast, uiteraard, de basale ervaringen van bijvoorbeeld genot of pijn): van olifanten wordt bijvoorbeeld gezegd dat ze treuren bij het lichaam van een overleden kuddelid, en bij honden komt hetzelfde liefdeshormoon vrij als bij de mens bij het zien van hun baasje. De mens kan echter, precies omdat hij de taal meester is, een veel rijkere betekenis geven aan deze ervaringen: liefde kan zo verliefdheid, tederheid, passie of genegenheid zijn. Verdriet wordt hartzeer, smart, melancholie of zelfs Weltschmerz. Wat eerst slechts *life meanings* waren, worden door de taal unieke en rijkelijk geschakeerde *human meanings*.

Taylor argumenteert dat ook de morele gevoeligheid van de mens rechtstreeks verband houdt met ons talig vermogen. Morele betekenissen zijn *human meanings*. Taylor wil daarmee niet zeggen dat de ethiek totaal op emotie gebaseerd is, maar wel dat het spreken over moraal, net zoals het spreken over de zin van het leven, identiteit of emoties, een

⁴¹ Taylor gebruikt de engelse term ‘*affect*’: “meanings that couldn’t exist for us without the affect, that is, without (...) our experiencing the affect, or (where we’re dealing with others) our coming to grasp what is it to experience it” Taylor, *The Language Animal*, p. 181

⁴² Loc. cit.

⁴³ Taylor, *Sources of the Self*, p. 69, p.72, p. 80 en p. 34

⁴⁴ Taylor, *The Language Animal*, p. 91

gevoeligheid veronderstelt voor de menselijke morele betrokkenheid. Een volledige scheiding tussen empirische ervaring en emotionele ervaring is in deze domeinen niet denkbaar, en ook niet wenselijk, zo stelt Taylor. “Knowing when you have gone too far in your critical remarks, when you are close to someone, where you are going to hurt their feelings, all require a kind of sensitivity which draws on our feelings in the situation.”⁴⁵ Ook voor ethische kennis gaat dit op:

We may need to separate our perceptions of others from some of our emotions in order to act ethically, for instance from our envy, jealousy, or our intense need for attention; but acting rightly requires that we see them in another emotion-constituted frame, for instance as needy beings striving to maintain integrity, or as beings with inherent dignity.⁴⁶

Eigen aan deugdbegrippen, zoals we die gebruiken in het betrokken discours, is dat ze niet enkel een situatie in de werkelijkheid beschrijven, maar er ook een evaluatie of een waarde aan toevoegen. Dat is de betekenis die de taal genereert. De voorwaarde voor het betekenisvol bestaan van die morele begrippen is precies dat ze die evaluatieve eigenschap hebben. En de onderliggende voorwaarde daarvoor is dat ze ingebed zijn in een discours dat ontspringt aan de specifieke menselijke vorm van leven en ervaren, een specifiek soort bewustzijn en waarden.

Human meanings kunnen enkel van binnen uit begrepen worden, door andere mensen die deze achtergrond kennen en op zinvolle wijze de ruimte van dat betrokken discours kunnen betreden. Het gaat hier niet om objectiveerbare doelen of gedragingen die ook zonder menselijk perspectief inzichtelijk te maken zijn. We kunnen dan wel zeggen dat liefde bijvoorbeeld algemeen nastrevenswaardig is, maar zelfs dat is niet echt objectief voor pakweg een buitenaards wezen dat niets van de menselijke connotaties bij liefde begrijpt. Het buitenaards wezen zou hoogstens kunnen begrijpen dat liefde nastreven een evolutionair voordeel heeft, of dat er hormonen bij vrijkomen die goed zijn voor onze gezondheid. Maar om écht te weten wat het betekent om lief te hebben, en waarom we liefde nastrevenswaardig vinden op een meta-biologisch niveau, moet het wezen eerst alle krochten van onze ervaring ervan begrijpen zoals we die talig vormgeven. “In order to see what’s at stake here, one has to get inside the language of self-description, catch on to what a meaningful life is for me (or my

⁴⁵ Taylor, *The Language Animal*, p. 54 - p. 55

⁴⁶ Loc. cit.

culture in general), what I mean by a sense of peace, what profound communion requires,”⁴⁷ schrijft Taylor.

Stel je een kind voor dat van haar ouders een hondje mag kiezen uit een nest hondenjongen. Ze mag er eentje houden en de rest wordt geadopteerd door andere families, die minstens even liefdevol en zorgzaam met de hondjes zouden omspringen als het kind dat zou doen. In het nest valt een jong op dat geboren is met drie pootjes in plaats van vier. Vanuit het onthechte perspectief heeft het kind geen reden om voor deze hond te kiezen. Integendeel: het hondje met drie poten vereist meer zorg en aandacht, is biologisch gezien niet de *fittest*, en er zijn waarschijnlijk andere families beter geplaatst om ervoor te zorgen. Toch kiest het kind voor het driepotige hondje, omdat het kind voelt dat het ervoor *moet* zorgen. Voor een buitenaards wezen is zoiets onbegrijpelijk, en met alle onthechte taal van de wereld niet inzichtelijk te maken. Maar de ouders van het kind, die weten wat het is om mens te zijn, om een ethisch appel te voelen, om een *sense of purpose* te ervaren, zullen begrip hebben voor de keuze voor het driepotige hondje. Meer nog, het is niet onwaarschijnlijk dat vele andere kinderen dezelfde keuze zouden maken.

Het onbegrip van het buitenaards wezen voor de keuze voor het driepotige hondje is te wijten aan de incommensurabiliteit tussen onthechte en betrokken taal: “human meanings open perspectives on ourselves and our world which can’t be simply aligned with life meanings.”⁴⁸ De taal van *human meanings* is niet vertaalbaar naar een onthechte taal, precies omdat haar betekenis in het taalgebruik ligt. “We either explore this area with such language or not at all,”⁴⁹ vat Taylor samen. Wat *human meaningfulness* is, wordt enkel duidelijk in de taal die we gebruiken om het daarover te hebben.

Een zoektocht naar morele principes is dus onlosmakelijk verbonden met taal, aangezien het hier om *human meanings* gaat. Die taal reikt nieuwe woorden aan die de thema’s waarmee we te maken krijgen mee vormgeven. Door taal zijn we in staat om oordelen te vormen en domeinen te verkennen waartoe we eerder geen toegang hadden. Ook als we bijvoorbeeld een machine willen begrijpen, doen we dat door de verschillende onderdelen te onderscheiden en die te benoemen, en vervolgens hun functies te beschrijven. Het verschil is dat, om de machine te kunnen begrijpen, we niet *afhankelijk* zijn van de benoeming van die onderdelen. We kunnen de machine ook zelf aan en uit proberen te zetten,

⁴⁷ Taylor, *The Language Animal*, p. 91 - p. 92

⁴⁸ Ibid., p. 92

⁴⁹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 512

observeren hoe de machine werkt, en zo voort. Het is niet noodzakelijk dat iemand ons vertelt hoe de machine precies werkt. Daarin verschilt inzicht in de werking van een machine van *human meanings*: de uitdrukking van ervaringen in woorden stelt ons net in staat om überhaupt inzicht te krijgen in wat het betekent om woedend te zijn, om verbondenheid te voelen, om rechtvaardigheid na te streven, en zo voort.⁵⁰

De exploratie van *human meanings* is niet los te denken van de zoektocht naar juiste woorden en de gepaste taal. “The invocation of meaning also comes from our awareness of how much the search involves articulation. We find the sense of life through articulating it,”⁵¹ schrijft Taylor. Taal kan de bron zijn van inzicht in een voorheen troebele situatie. De juiste woorden vinden kan rust brengen in onbenoemde gevoelens en intuïties, daarvan getuigen de vele pogingen van dichters, auteurs en filosofen om helderheid te scheppen met woorden. Taylor gaat zelfs zo ver om te stellen dat het creëren van nieuwe betekenissen door taal te cultiveren en nieuwe woorden te introduceren ons leven zin geeft:

There is thus something particularly appropriate to our condition in the polysemy of the word ‘meaning’: lives can have or lack it when they have or lack a point; while it also applies to language and other forms of expression. More and more, we moderns attain meaning in the first sense, when we do, through creating it in the second sense.⁵²

Anders dan bij onthechte betekenis, zoals wat de functie is van de verschillende onderdelen in een machine, is *human meaning* verbonden met de ervaring van moraal, zin, emotie, en zo verder, en de creatieve kracht van taal om die ervaringen in een heleboel schakeringen mogelijk te maken. Dat hoeft echter niet te betekenen dat *human meanings* minder werkelijk zijn of minder aannemelijk dan onthechte betekenissen. Taylor stelt dat datgene voor werkelijk gehouden moet worden wat de beste verklaring geeft. In het domein van de wetenschap, of in het algemeen over die thema’s waarbij de menselijke ervaring geen rol speelt, is een instrumentele opvatting van taal inderdaad een dankbare en betrouwbare bron van verklaring gebleken. Maar in het domein van het menselijk doen en laten is er een andere taal nodig geweest om inzicht te krijgen in wat mensen gewoonlijk verlangen, wat belangrijk is, welke waarden mensen hoog houden en waarom, wat iemand in de toekomst zal beslissen,

⁵⁰ Taylor werkt het contrast met de machine verder uit in *The Language Animal*, p. 193

⁵¹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 13

⁵² *Ibid.*, p. 18

wat iemand doet twijfelen, of hoe het is om een persoon te zijn. Als deze taal woorden voortbrengt als ‘smart’, ‘melancholie’, of ‘Weltschmerz’, dan worden die dingen echte menselijke toestanden, en dan kunnen die in verdere discussie ook als werkelijk worden aangehaald.

Binnen het betrokken discours zijn die toestanden even echt als bijvoorbeeld de aandrijving van de motor van een machine dat is in het onthechte discours. We kunnen effectieve uitspraken doen over *human meanings* met behulp van begrippen als ‘smart’, ‘melancholie’, of ‘Weltschmerz’. En binnen het onthechte discours doen we goede verklarende en voorspellende uitspraken door te verwijzen naar de motor, de aandrijving en de brandstof. Maar als we verwachten dat ‘smart’, ‘melancholie’, of ‘Weltschmerz’ met dezelfde betekenis en verklaringskracht in het onthechte discours gebruikt kunnen worden, dan hebben we het mis. Omgekeerd kan ook niet op de motor, de aandrijving en de brandstof gerekend worden om menselijke gedragingen en emoties op een bevredigende manier te verklaren of om over morele problemen te beraadslagen. “Specialized pared-down languages, stripped of human meaning, may be ideal for certain important purposes, but these austere modes cannot provide the model for human speech in general,”⁵³ schrijft Taylor.

8. Taylors naturalismekritiek

Net zoals Thomas Nagel vindt ook Taylor het resoluut fout om al het zinnige taalgebruik terug te brengen tot slechts één van die twee discoursen: betrokken of onthecht. Hij verwijt het naturalisme en het sciëntisme dat ze precies doen wat ik hierboven beschreef: ze vonden begrippen als ‘smart’, ‘melancholie’ en ‘Weltschmerz’ niet gepast in het onthechte taalgebruik. Dat was terecht, maar het is fout om daaruit te concluderen dat ze in een ander discours geen werkelijkheidswaarde kunnen hebben. Die conclusie wijst erop dat naturalisten het onthechte discours, of het wetenschappelijke paradigma, als enige valabele opvatting van de werkelijkheid voorhouden: wat echt is, kan vanuit een onthecht perspectief benaderd worden, en de taal die we daarvoor gebruiken is pas zinvol als ieder begrip een vertaling achteraf is van iets wat we in de realiteit aantreffen. Nagel schrijft: “it puts one type of human understanding in charge of the universe.”⁵⁴

⁵³ Taylor, *The Language Animal*, p. 288

⁵⁴ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 9

Taylor's opdeling in *human meanings* en andere *meanings* en zijn constitutieve taalopvatting toonden echter aan dat er minstens twee talige discoursen zijn, die elk op hun eigen manier iets werkelijks over de wereld zeggen. De noodzaak om die opdeling helder te stellen komt vanuit een onvrede met de huidige omgang met die perspectieven. Zelfs in de ethiek sluipt een instrumentele taalopvatting op verschillende manieren in de theorievorming. Twee voorbeelden maken dat duidelijk.

Doorgedreven consequentialistische ethische theorieën doen bijvoorbeeld een instrumentele taalopvatting vermoeden. De gevolgen van de ethische keuze worden hierbij het criterium voor juist handelen. Begrippen als deugd of rechtvaardigheid krijgen in deze theorie hun betekenis door een veelheid aan goede gevolgen, maar hebben geen intrinsieke betekenis. De ethische keuze wordt, geheel in de lijn van het instrumentele taalgebruik, een berekenbare keuze, waarbij de gevolgen maar in de *utilitarian calculus* tegen elkaar afgewogen hoeven te worden. Het consequentialisme botst echter op de grenzen van het instrumentele taalgebruik, en toont zo de nood aan een andere manier van spreken. De vraag hoe men kan 'berekenen' wat de beste uitkomst is, is een belangrijke kritiek op het consequentialisme. Hoe kan je verwachten van een begrip als 'geluk' dat het meetbaar is? Zulke vragen getuigen van een gevoeligheid voor dergelijke begrippen en de ervaring ervan, die anders is dan de consequentialist veronderstelt.

Een ethische theorie die enkel op consequentialistische argumenten gestoeld is, leidt bovendien tot enkele vreemde conclusies: zo zou het lijden van een kleine groep mensen gerechtvaardigd zijn als dat het geluk van een grote groep mensen ten goede komt. Een consequentialistische theorie zou zo ingezet kunnen worden om bijvoorbeeld het houden van slaven te rechtvaardigen. Als we het consequentialisme echt ver doordenken, zou het ook niet gerechtvaardigd zijn om bijvoorbeeld te investeren in de opvoeding van je kinderen, als je met dat geld ook de meer primaire behoefte van een arm kind dat lijdt onder hongersnood had kunnen vervullen. Zulke conclusies klinken redelijk absurd, en resoneren niet met hoe we dagelijks keuzes maken en wat we belangrijk vinden. Het is niet echt aannemelijk om te stellen dat iemand die zijn kinderen van goed onderwijs wil voorzien, moreel *fout* is. Om dat te begrijpen moet men echter begrijpen wat liefde is, wat mentale ontwikkeling betekent, hoe identiteit gevormd wordt, en zulke dingen veronderstellen een ander talig discours.

Een ander voorbeeld van onrechtmatige introductie van het onthechte discours in de ethiek ziet Taylor in de sociobiologie. De sociobiologie behandelt morele principes alsof ze

stuk voor stuk terug te voeren zijn op biologische instincten. Ethiek kan begrepen worden in het licht van de evolutietheorie: empathie is bijvoorbeeld nuttig omdat het uiteindelijk de overlevingskansen van de soort verhoogt. Taylor begrijpt waar deze theorie vandaan komt: een moreel appel kan zo universeel en dwingend aanvoelen dat het bijna instinctief lijkt:

Perhaps the most urgent and powerful cluster of demands that we recognize as moral concern the respect for the life, integrity and well-being, even flourishing, of others. (...) Virtually everyone feels these demands, and they have been acknowledged in all human societies. (...) We are dealing here with moral intuitions which are uncommonly deep, powerful and universal.⁵⁵

Het zou best kunnen dat zulke morele reacties echt instinctief zijn, daar bestaan genoeg plausibele theorieën en voorbeelden over. Maar net zoals het niet vruchtbaar is om een biologische beschrijving van de dood te geven wanneer iemand zijn verdriet om een dierbare probeert te verwerken, is het volgens Taylor ook niet vruchtbaar om over morele keuzes na te denken in termen van instincten en evolutionaire mechanismen. Zo'n perspectief kan wel verklaren dat we het leven van een ander niet zomaar afnemen, maar het kan die ander niet begrijpen als *persoon* die het leven *verdient*, die waardigheid bezit en respect afdwingt. Zo'n evaluatie ontsnapt aan het instrumentele taalgebruik. Taylor vat het als volgt samen:

The whole way in which we think, reason, argue, and question ourselves about morality supposes that our moral reactions have these two sides: that they are not only 'gut' feelings but also implicit acknowledgments of claims concerning their objects. (...) The temptations to deny this, which arise from modern epistemology, are strengthened by the widespread acceptance of a deeply wrong model of practical reasoning, one based on an illegitimate extrapolation from reasoning in natural science.⁵⁶

Om te weten waarom een mens respect verdient, is het niet voldoende om op zijn biologische achtergrond te wijzen. Wel moet je weten hoe het is om pijn te lijden, schaamte te voelen, trots te zijn, autonomie en waardigheid te ervaren, en zo verder. En zulke betekenissen zijn enkel te begrijpen binnen een betrokken discours. Deze discussie speelt zich af in een wereld van betekenissen die we er door taal aan gegeven hebben. "Moral argument and exploration

⁵⁵ Taylor, *Sources of the Self*, p. 4

⁵⁶ *Ibid.*, p. 7

go only within a world shaped by our deepest moral responses (...); just as natural science supposes that we focus on a world where all our responses have been neutralized,”⁵⁷ schrijft Taylor.

Hoewel theorieën over morele instincten en biologische verklaringen ongetwijfeld correct zijn, is het betrokken discours – de betekenis van waardigheid, respect, en zo verder – toch niet zomaar een confabulatie, een illusoire rechtvaardiging achteraf. In het betrokken taalgebruik schuilt interne consistentie, en die verzameling van betekenissen helpt ons om ons gedrag en onze gevoelens beter te begrijpen. Daarover kunnen we op redelijke wijze discussiëren en argumenteren. Er zijn binnen dat discours ook gepaste en minder gepaste uitspraken mogelijk, en er zijn meer en minder objectieve uitspraken mogelijk.

Volledig voor het onthechte taalgebruik kiezen, “empties life of meaning,”⁵⁸ schrijft Taylor. *Human meaning* kan daarbinnen namelijk niet gevat worden, zoals we eerder al zagen. Anderzijds benadrukt Taylor ook dat het onthechte discours duidelijk zijn vruchten heeft afgeworpen in bijvoorbeeld het technologische en het wetenschappelijke domein. Zij die wantrouwig staan tegenover deze vooruitgang omdat ze een ver doorgedreven vorm van naturalisme bekritisieren “make the world simpler than it is.”⁵⁹ Taylor pleit dus niet voor het ene of het andere discours, maar wel voor een gepast gebruik ervan, en een bewustzijn van de mogelijke verwarring als we ze door elkaar zouden gebruiken. Zijn taaltheorie legt uit hoe het kan dat die discourses naast elkaar bestaan, met elk hun eigen betekenissen.

Taylor stelt in zijn moderniteitskritiek in *Sources of the Self* echter dat “the disengaged and instrumental modes of thought and action (...) have steadily increased their hold of modern life.”⁶⁰ Een aantal historische gebeurtenissen en tendensen zorgt ervoor dat het onthechte standpunt in het algemeen juist bevonden wordt dan het betrokken standpunt.

9. De moderne crisis van de affirmatie

De moderniteit wordt volgens Taylor ingeluid met een crisis. Nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen, zoals de Copernicaanse vaststelling dat de aarde om de zon draait en niet omgekeerd, maakten de mens wantrouwig tegenover zijn zintuigen. Hoe kunnen we onze

⁵⁷ Taylor, *Sources of the Self*, p. 8

⁵⁸ Ibid., p. 500

⁵⁹ Ibid., p. 504

⁶⁰ Ibid., p. 495

ervaring van de wereld nog vertrouwen, als we in dit geval de bal zo hard mis geslagen hebben? In reactie op die vaststelling vond er een soort hypercorrectie plaats: juiste kennis werd gelijkgesteld aan meetbare en verifieerbare kennis. De modernen vertrouwden op logica en empirische vaststellingen met behulp van hulpwerktuigen zoals de telescoop. De socioloog Max Weber beschrijft deze periode als de *Entzauberung der Welt*, de onttovering van de wereld.⁶¹

Dat betekent evenwel dat voor de dingen die per definitie niet berekenbaar of strikt objectiveerbaar zijn, de moraal bijvoorbeeld, de toetssteen opnieuw gedacht moest worden. Zulke betrokken thema's werden voorheen namelijk begrepen aan de hand van bijvoorbeeld religieuze denkkaders. Dat noemt Taylor de crisis van de affirmatie. Nu de metafysica aan geloofwaardigheid moest inboeten in een onttoverde wereld, moest de moraal op een profane manier haar legitimiteit herwinnen. Denkers als John Stuart Mill probeerden de moraal te laten werken in het onthechte discours: met rationaliteit probeerden zij de onwrikbare principes van de moraal te formuleren. Tevergeefs, zo argumenteert Taylor, want ze vergeten daarbij de geleefde ervaring van de mens. De beleving van de mens uit alle theorievorming filteren omdat die innerlijke ervaring ons op één bepaald domein misleidt (zoals in het voorbeeld van de ontdekking van het heliocentrisme, dat tegen de zintuiglijke ervaring ingaat), is het kind met het badwater weggooien.

De geleefde ervaring werd echter niet overal verbannen of gewantrouwd. Als een reactie op de verbanning van de innerlijke roerselen van de mens uit de wetenschap, de techniek en zelfs de filosofie en de ethiek, werd die geleefde ervaring des te meer gecultiveerd in de kunst. Vooral dichters en schrijvers slagen erin om die menselijke betrokkenheid levend te houden, zo schrijft Taylor, omdat zij de taal kunnen inzetten om *human meanings* te blijven cultiveren. In de poëzie en de literatuur werd een vergeten levendig contact met de alledaagse beleving gerecupereerd. "Romantic expressivism arises in the protest against the enlightenment ideal of disengaged, instrumental reason and the forms of moral and social life that flow from this: a one-dimensional hedonism and atomism,"⁶² schrijft Taylor.

Ook stromingen als de fenomenologie, met belangrijke denkers als Heidegger, Husserl en Merleau-Ponty, speelden volgens Taylor in op deze vervreemding van de ervaring, het betrokken taalgebruik en *human meanings*. "This move (...) brings philosophers together with artists and critics in an attempt to recover what has been suppressed and forgotten in the

⁶¹ In: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München, 1919

⁶² Taylor, *Sources of the Self*, p. 413

conditions of experience,”⁶³ stelt Taylor. Als een antithese op de wetenschappelijke bevindingen en vooruitgang keerden veel denkers juist radicaal terug naar innerlijkheid en gevoel. De romantische schilderkunst in de persoon van Caspar David Friedrich belichaamt bij uitstek deze reactie. Maar ook bijvoorbeeld Bergson introduceerde met zijn concept *la durée* een duidelijk onderscheid tussen een onthechte, wetenschappelijke notie van tijd als een ruimtelijk ding en de menselijke beleving ervan. Bij al deze denkers bood de hernieuwde bevestiging van de geleefde ervaring volgens Taylor een “sense of relief.”⁶⁴ Vanuit het idee dat niet meer al het wezenlijke gezegd kan worden in het nieuwe mechanische wereldbeeld, vonden die denkers de verloren betrokkenheid in een ander domein: dat van de literatuur of de poëzie.

Het wegvallen van de gezamenlijke metafysische denkkaders en de recuperatie van de geleefde ervaring door de kunst zorgen ook voor een transformatie van de kunst als mimesis of representatie van de werkelijkheid naar kunst als creatieve en betekenis-scheppende kracht. “As our public traditions of family, ecology, even polis are undermined or swept away, we need new languages of personal resonance to make crucial human goods alive for us again,”⁶⁵ schrijft Taylor. De literatuur en poëzie geven zo leven aan een betrokken taal waarin betekenis niet enkel voortkomt uit een één-op-één relatie met de realiteit. Eerder gebruikte ik Abrams’ beeld van de spiegel en de lamp om deze transformatie te beschrijven: de kunstenaar biedt niet zomaar een afbeelding van de werkelijkheid aan, maar beschijnt die met een lamp, licht bepaalde dingen op en werpt schaduwen. Op die manier voegt de kunstenaar betekenis toe aan de werkelijkheid.

De taal die literatuur en poëzie hiervoor vanaf de moderniteit steeds meer gebruikten, noemt Taylor *subtiele taal*. Hij ontleent dit begrip aan een passage uit een gedicht van Percy Bysshe Shelley,⁶⁶ maar werkt er vervolgens een eigen theorie rond uit. In mijn verdere betoog zal ik argumenteren dat de kenmerken van Taylors subtiele taal in de literatuur en de poëzie ook die van het betrokken discours in de filosofie zijn, en dat we daarom mogen zeggen dat in de ethiek, bij discussies over emoties, over vrijheid, identiteit, en zo verder, subtiele taal ook filosofisch vruchtbaar ingezet kan worden. De extrapolering van subtiele taal uit de kunst naar de filosofie werkt Taylor zelf niet uit. Ik vind in Taylors kunsttheorie

⁶³ Taylor, *Sources of the Self*, p. 460

⁶⁴ Ibid., p.460

⁶⁵ Ibid., p. 513

⁶⁶ “A subtler language within language wrought: The key of truths” uit: Percy Bysshe Shelley, *The Revolt of Islam*, London, 1818, VII, xxxii.

argumenten voor het belang van betrokkenheid en persoonlijke ervaring in filosofisch taalgebruik over *human meanings*, en kenmerken van een taal die precies daar de ruimte voor biedt.

10. Taylors subtiele taal: *epiphanic art*

Hoe beschrijft Taylor de subtiele taal in de kunst? Moderne en postmoderne schrijvers cultiveren enerzijds het subjectieve, verhalende aspect. Anderzijds wakkeren ze bij de lezer precies door dat betrokken vertelperspectief een inzicht aan in de menselijke conditie die het subjectieve verhaal overstijgt. De subtiele taal maakt betekenissen mogelijk, die lezers vervolgens herkennen en, doordat ze benoemd worden, een plaats kunnen geven. Een schrijver kan ervaringen ontleden of benoemen aan de hand van treffende metaforen, die de lezer daarvoor nog niet geëxploreerd had of waarvan hij het bestaan slechts intuïtief voelde omdat hij er de woorden nog niet voor had. Die ervaring was nog geen deel van het talige web tot ze er actief bijgevoegd werd, en dat gebeurt volgens Taylor vooral in de literatuur en de poëzie.

Taylor stelt daarom dat kunst een openbarende kracht heeft. Hij gebruikt de Engelse term ‘*epiphanic*’ als kenmerk van subtiele taal. Daarmee doelt Taylor niet op een metafysische of spirituele kracht, wat het woord ‘openbaring’ wel kan doen vermoeden. Hij bedoelt precies dat subtiele taal een ervaring mogelijk kan maken door tot een soort *Aha-erlebnis* te voeren. Als een schrijver het verraad door een vriend beschrijft met het beeld van een mes in de rug, dan wordt er betekenis aan die ervaring toegevoegd, die de ervaring ook verheldert. Morris Beja beschrijft treffend hoe *epiphany* bij James Joyce deze profane betekenis gekregen heeft: Zij beschrijft het als een plotse verschijning “whether from some object, scene, event, or memorable phase of the mind - the manifestation being out of proportion to the significance or strictly logical relevance of whatever produces it.”⁶⁷ Taal kan tot een nieuw inzicht leiden, en daarom is de term ‘openbaring’ in deze zin wel gepast.

Maar ook als we die onderwerpen die in de literatuur aan bod komen, diegene waarbij menselijke betrokkenheid deel is van het onderwerp zelf, de *human meanings*, filosofisch willen bespreken, gebruiken we een gelijkaardige subtiele taal: “we delude ourselves if we think that philosophical or critical language for these matters is somehow more hard-edged

⁶⁷ Morris Beja, *Epiphany in the Modern Novel*. Seattle: University of Washington Press, 1971, p. 18.

and more free from personal index than that of poets or novelists.”⁶⁸ Want, zo stelt Taylor: “the subject doesn’t permit language which escapes from personal resonance.”⁶⁹ Een poging om die *human meanings* helder te stellen, moet rekening houden met die *personal resonance*. Taylor gaat verder: “This is true not only of epiphanic art but of other efforts, in philosophy, in criticism, which attempt the same search.”⁷⁰

11. Filosofie en subtiele taal

Charles Taylors subtiele taal beperkt zich tot de taal van de kunst, maar zou ook een gepaste algemene noemer kunnen zijn voor het betrokken discours in de filosofie. De beschrijving die Taylor geeft van subtiele taal in de kunst legt immers precies de nadruk op datgene wat het betrokken taalgebruik ook kenmerkt: de taal heeft een betekenisgevende kracht, in de vorm van een soort openbaring of inzicht, en is nauw verbonden met de persoonlijke ervaring. Dat wil enerzijds zeggen dat literatuur en poëzie een filosofische relevantie hebben, in die zin dat ze kunnen helpen met “the exploration of order through personal resonance.”⁷¹ Anderzijds kan het ook betekenen dat de filosofie zelf de taal van de literatuur filosofisch inzet om het te hebben over ethiek, identiteit, emoties, en zo verder. Dat is de uitwerking van subtiele taal die ik hieronder beoog: aan de hand van Taylors beschrijving van subtiele taal in de literatuur, in combinatie met zijn taaltheorie in *The Language Animal*, werk ik een aantal kenmerken van de taal van het betrokken perspectief uit. Subtiele taal strekt zich verder uit dan wat Taylor beschrijft over de literatuur en de poëzie. Ze raakt ook aan het hart van iedere discussie over *human meanings*.

Ik zal pogen om de ongeschreven regels van het betrokken discours in kaart te brengen, die Taylor niet als zodanig onderscheidt: wat voor argumenten zijn er geldig? Waarom zijn ze geldig? Wat voor stilistische middelen worden er ingezet? Wat is eigen aan subtiele taal als filosofisch middel? De kenmerken die ik zal uitwerken zijn niet exhaustief, noch voldoende om een uitspraak of discussie als een voorbeeld van ‘subtiele taal’ te omschrijven. Net zoals bij een spel is de beste manier om de taal van het betrokken discours te leren van binnen uit, door het gewoon te spelen. Subtiele taal beheersen we allemaal al

⁶⁸ Taylor, *Sources of the Self*, p. 512

⁶⁹ Loc. cit.

⁷⁰ Loc. cit.

⁷¹ Ibid., p. 511

onbewust in meer of mindere mate, we nemen dat taalgebruik vanzelf over om het over *human meanings* te hebben. We kennen de regels al zonder dat we er erg in hebben. Toch is het interessant om inzicht te verwerven in die regels, om te weten waarom precies dit of dat geoorloofd is, en te weten waarin dit taalgebruik verschilt van andere manieren van spreken.

11.1 Narrativiteit en verbeelding

Literaire taal is vanzelfsprekend doorspekt met narratieve elementen: een auteur vertelt een verhaal, verzonnen of echt gebeurd. Maar de verhalende vertelvorm is ook een belangrijk kenmerk van subtiele taal in de filosofie. De manier waarop een verhaal is opgebouwd kan tot inzichten leiden die niet vertaalbaar zijn naar een niet-verhalende vorm. De samenhang van complexe menselijke gevoelens, relaties en ondernemingen in het verhaal kan ons, precies door de talige vorm van het verhaal, naar een beter begrip leiden van wat het betekent om mens te zijn, morele keuzes te maken, en zo verder. In discussies over zulke zaken worden verhalen vaak vruchtbaar ingezet en aangehaald: een anekdote over een moeder die haar carrière opzij schuift voor de zorg voor haar kinderen kan verhelderen wat opoffering en moederliefde betekenen, maar zegt ook iets over genderpatronen in de westerse wereld. Als iemand zou vertellen wat haar joodse grootvader in de concentratiekampen heeft meegemaakt, kan dat de interesse – of mogelijk ook de desinteresse – van die persoon in WOII-memorabilia of holocaustmusea verklaren. Dat verhaal op zich vertelt dan weer iets over menselijke drijfveren, de nood aan verklaring en antwoorden, het verlangen naar begrip en kennis, wat een verwerkingsproces is, hoe de doden ons leven mee vormgeven en wat familiebanden betekenen. Taylor beschrijft het zo:

A story, whether fictional or historical, will also involve human motivations, actions, interactions, differences of character, longer-term conditions, things good and bad that happen to people — in short, the vicissitudes of fortune, mutual sympathy, antipathy, and a whole gamut of attitudes to others. And more.⁷²

Het verhaal geeft ons daarom inzichten die niet zomaar vertaalbaar zijn naar een onthecht discours. De moraal van het verhaal wordt pas écht duidelijk als je het verhaal gehoord hebt.

⁷² Taylor, *The Language Animal*, p. 295

Het is niet hetzelfde om die moraal enkel in zijn algemeenheid weer te geven. Echt begrip treedt vaak pas op door illustratie aan de hand van een verhaal, of als je zelf het verhaal beleefd hebt. Het is bijvoorbeeld moeilijk om echt een begrip van rechtvaardigheid te hebben aan de hand van de beschrijving “handelend naar recht en billijkheid.”⁷³ Voorbeelden in de vorm van verhalen maken zo’n begrip tastbaar in al zijn facetten. Zo kan het ene verhaal me leren dat de betekenis van rechtvaardigheid soms ‘gelijkheid’ is, als iemand me vertelt over hardwerkende vrouwen en mannen die niet hetzelfde loon krijgen voor hetzelfde werk. Een ander verhaal toont echter dat rechtvaardigheid meer is dan dat. Een film over een kansarme familie in een achtergestelde wijk toont dat rechtvaardigheid soms juist ongelijke verdeling kan betekenen, als dat inhoudt dat de kinderen van zo’n familie bijvoorbeeld beursgeld kunnen krijgen om een opleiding te beginnen.

Belangrijk is hierbij dat verhalen een beroep doen op het inlevingsvermogen en de verbeelding. We beleven continu zelf verhalen, maar als we enkel van onze eigen verhalen kunnen leren, zouden we een eenzijdig beeld hebben van de wereld. Rechtvaardigheid zou voor wie welgesteld is bijvoorbeeld nooit de betekenis van ongelijke verdeling kunnen hebben, zoals in het voorbeeld over de kansarme familie, zonder het inlevingsvermogen. Om werkelijk te begrijpen dat rechtvaardigheid soms ongelijke verdeling betekent, is het noodzakelijk voor de welgestelde om zich te kunnen verbeelden dat *hij* het was die kansarm was, en daar zorgt het verhaal voor.

Een echt meeslepend en sterk verhaal beperkt zich doorgaans niet tot een droge vertelling van een gebeurtenis. De personages worden zorgvuldig uitgewerkt, ze krijgen diepgang, intelligentie en emoties. Van goede verhalen zeggen we dat de personages echt tot leven komen, zelfs al weten we dat het om fictieve personages gaat. Het is deze karakteruitwerking die bij de toehoorder de verbeelding aanspreekt, en inlevingsvermogen opwekt. De verteller slaagt erin om een mens neer te zetten, met herkenbare gevoelens en karaktertrekken, *tics nerveux* of onhebbelijke gewoonten, vreemde gedachten of spitsvondige humor. Hierin kan de toehoorder zich herkennen, en vervolgens kan hij zich inbeelden dat *hij* in de situatie van het personage zit, ook al kan hij zich in die situatie zelf in eerste instantie moeilijk verplaatsen.

⁷³ zo begint de definitie van ‘rechtvaardig’ in de Van Dale (11^{de} herziene druk uit 1984)

De film *Room* opent met een scene waarin een jonge vrouw en een vijfjarig jongetje in een kleine, donkere kamer met oude meubels op een bed liggen.⁷⁴ De vrouw, Joy, werd zeven jaar eerder ontvoerd en opgesloten in een schuur, en Jack is haar zoon, het kind van haar ontvoerder. De regisseur had gruwelijke scènes kunnen filmen, hij had de ontvoering kunnen verfilmen, of de nachtelijke bezoeken van de oudere man die Joy opsloot, maar dat doet hij niet. In plaats daarvan brengt de regisseur het alledaagse in beeld: de verjaardag van Jack, de liefde tussen Joy en Jack, Joy die haar geduld verliest omdat Jack te veel lawaai maakt met zijn speelgoedauto, of Jack die fantaseert over de wereld buiten hun kamer. Alles speelt zich af met de muren van de enge kamer op de achtergrond, en de voetstappen van de verkrachter aan de andere kant van de deur. Precies de uitwerking van een alledaagse menselijkheid waar iedereen zich in kan herkennen wakkert het inlevingsvermogen aan dat nodig is om zoiets onvoorstelbaars als opsluiting en verkrachting bij de kijker op te roepen. Die menselijke trekjes en emoties zorgen ervoor dat de kijker zich verbonden voelt met de personages, en dan kan hij zich ook inleven in de situatie, waar hij zich in eerste instantie niet verbonden mee voelde.

Dat verklaart ook waarom de Belgische mediahuizen meer reportages brachten over de aanslagen in Brussel dan over die in Lahore. Ons inlevingsvermogen moet minder hard werken om zich te verplaatsen in andere Belgen. Het vereist meer verbeelding om ons in te beelden dat we een Pakistaans kind zijn dat in een speeltuin speelt. Verhalen zijn onontbeerlijk om een omvattend beeld te krijgen van *human meanings* dat verder gaat dan enkel onze eigen ervaring, omdat elk verhaal nieuwe mogelijke *human meanings* bij ons binnen brengt. Door in te spelen op wat we kunnen voelen en herkennen, kan het verhaal onze opvatting van wat het betekent om mens te zijn uitbreiden. Het stelt ons in staat om, bijvoorbeeld over rechtvaardigheid, verschillende perspectieven op het begrip in te nemen, en daarmee de betekenis ervan uit te breiden. Taylor schrijft:

Reading about certain historical figures may change our sense of human possibility, and of understandable motivations. And this is, if anything, even truer of our reading of literature, or seeing plays or films. They may give us new categories to understand life, a new sense of human

⁷⁴ Lenny Abrahamson (regie) & E. Guiney – D. Gross (productie) & Emma Donoghue (scenario), *Room* [film], 2015, New York – Los Angeles: A24 films, 1u58m.

possibility, and of the important choices which we have to make. And of course, our actual experience of life may do the same thing.⁷⁵

De inzichten die uit het verhaal voortkomen zijn volgens Taylor niet omzetbaar naar tijdloze waarheden die los van het verhaal staan zonder dat er iets cruciaals verloren gaat. De talige keuze, de verhalende vorm met name, heeft invloed op de precieze betekenis. De herkenning in goed uitgewerkte personages is cruciaal voor de inleving in hun standpunt. Maar er is nog een andere reden waarom het verhaal niet zonder meer gereduceerd kan worden tot een wijze les of een universele, onthechte waarheid. Het verhaal bouwt namelijk een geheel eigen interne argumentatie op die kenmerkend is voor subtiele taal, en die verschilt van de strikt logische syllogismen waar de wetenschap op steunt. De argumenten die eigen zijn aan het verhaal en aan subtiele taal, noemt Taylor overgangsargumenten.

11.2 Waarheid als dialoog: overgangsargumenten

De verhalende vorm is nodig om *human meanings* te begrijpen omdat het begrip van die *meanings* niet los staat van de weg er naartoe, net zoals het verloop van een verhaal vaak noodzakelijk is om de betekenis van het einde goed te snappen. Op het niveau van een persoon werkt het volgens Taylor ook zo: de identiteit van een persoon op een gegeven moment is te begrijpen als een ‘moment’ in een verhaal. Wat er tot dan toe gebeurd is in dat verhaal, is cruciaal voor hoe dat ‘moment’ eruitziet. Taylor vat zijn narratieve identiteitstheorie als volgt samen: “The meaning I’m attributing to my present course and that I attribute to my earlier goals or commitments are not independent of each other, but each only makes sense in the light of the other.”⁷⁶

Maar het belang van het verhaal beperkt zich niet tot ons begrip van onze eigen identiteit. In het algemeen is zo’n verhalende opbouw cruciaal voor ons begrip van alle *human meanings*. Eigen aan die betekenissen is dat ze, in tegenstelling tot concepten in de wetenschap bijvoorbeeld, geen grijpbare tegenhanger hebben in de werkelijkheid die hun bestaan beaamt of tegensprekt, of die opvattingen erover kan weerleggen of bewijzen. Betekenissen als rechtvaardigheid, liefde of goedheid worden in de eerste plaats persoonlijk ervaren. Deze grote persoonlijke component “is the conundrum that has led many to see our

⁷⁵ Taylor, *The Language Animal*, p. 298

⁷⁶ Ibid., p. 307

“values” as ultimately “subjective”, as just “projected” on to a reality that in itself is neutral, devoid of meaning,”⁷⁷ schrijft Taylor.

Maar als die waarden hopeloos subjectief zijn, waarom hebben we er dan nog discussies over? Hebben we dan niet de indruk dat we vooruitgang kunnen maken in theorieën over schoonheid, morele goedheid of emoties en dat sommige conclusies dichter bij de waarheid komen dan andere theorieën, die we niet plausibel vinden? De conclusie dat human *meanings* volledig subjectief zijn, lijkt dus niet te kloppen. Maar onthechte objectiviteit, zoals die in de wetenschap wordt beoogd, kunnen we ook niet verwachten. Taylor vraagt zich af: “If (...) we are not engaged in mapping an independent, free-standing reality here, how can we ever judge that we are getting it righter, that we are improving our grip on moral, or aesthetic reality?”⁷⁸ Hoewel we nooit onthechte objectiviteit kunnen bereiken op het domein van *human meanings*, maken we wel overgangen van minder naar meer betrouwbare interpretaties, en kunnen we ons begrip ervan bijstellen of corrigeren. We kunnen zelfs anderen overtuigen van onze visie op die *human meanings*. Op wat voor argumenten baseren we ons dan? Welke argumenten zijn geldig in de subtiele taal?

De argumenten in subtiele taal kunnen niet de logisch-wetenschappelijke argumenten zijn waar ‘geen speld tussen te krijgen valt’. In plaats daarvan nemen ze de vorm aan van plausibele overgangen van één interpretatie van een begrip naar een meer aannemelijke interpretatie, net zoals een verhaal overgangen verbeeldt. De nieuwe interpretatie, die de oude vervangt, kan enkel tot stand komen precies omdat ze plausibeler is dan de oude en bestaat dus met dank aan haar voorganger.

Neem opnieuw het voorbeeld over ons begrip van rechtvaardigheid. Pas als de welvarende persoon het standpunt van de kansarme heeft leren kennen, kan hij begrijpen dat hij zijn enge begrip van rechtvaardigheid als gelijkheid beter kan inwisselen voor een ruimer begrip, dat ook ongelijke verdeling in sommige gevallen tot rechtvaardigheid rekent. Het nieuwe begrip is vollediger dan het oude, omdat een domein dat eerder niet gedekt was (het perspectief van iemand aan de andere kant van de financiële ladder), nu is opgenomen in het blikveld. Het feit dat het nieuwe begrip vollediger is, minder fouten bevat, of minder verwarring zaait dan een oud begrip, is het argument dat de aanname van het nieuwe begrip in plaats van het oude rechtvaardigt. Pas door de overgang van het oude naar het nieuwe begrip

⁷⁷ Taylor, *The Language Animal*, p197

⁷⁸ Ibid., p. 197

is te begrijpen dat de nieuwe interpretatie juist is, of dichter bij objectiviteit komt. De overgang zelf geldt als argument. Taylor schrijft:

To see how we can move forward to another, more adequate positive view, we have to explore the “internal” or “direct” road. We tread this road when we, for instance, arrive at what we feel is a better position through, say, (1) resolving some confusion, or (2) giving weight to certain considerations which we had managed to hold at bay, but now can no longer refuse, or (3) experiencing another facet of the activity we valued which forces us to alter our take on it. Our movements forward in this perception of metabiological meanings, a domain as we saw of felt intuitions, often have this form, of reasoning through the transitions we have brought about.⁷⁹

De opvattingen die we meedragen zijn het resultaat van een lange ketting van ervaringen - van jezelf of van een ander. We hebben vertrouwen in dat resultaat precies omdat we ertoe gekomen zijn door vooroordelen overboord te gooien, andere perspectieven in te nemen, illusies te doorprikken, oppervlakkigheid te overwinnen, of iets mee te maken wat tegen onze vorige opvatting inging. Het zijn deze overgangen die ons van het laatste nieuwe begrip overtuigen, meer dan het feit dat het begrip hier en nu in de werkelijkheid bevestigd wordt. “My confidence in my present insight is fed not just by the immediate force of this insight, but from my classing my previous condition, in which this insight was unavailable, as an obstacle to comprehension.”⁸⁰ schrijft Taylor. Een ruime blik op de ontwikkeling van het begrip is fundamenteel voor de legitimiteit ervan.

De ontwikkeling van *human meanings* is een oefening in het reduceren van fouten. Ieder nieuw begrip nemen we aan omdat het, tegenover het oude, minder fouten of nalatigheden vertoont. In het domein waar onthecht over de dingen gesproken kan worden, kan men exacter redeneren. *Human meanings* zullen nooit een absolute betekenis hebben. Er zijn alleen opvattingen die dichter bij ‘het juiste’ komen, omdat er meer fouten vermeden zijn. De dingen waar onthecht over gesproken kan worden, in de wetenschap of de technologie, kunnen over het algemeen wel geverifieerd of gefalsifieerd worden. Eens bewezen is dat de aarde rond de zon draait, bijvoorbeeld, hoeft niemand nog te weten dat we eerder dachten dat de zon rond de aarde draaide. Het bewijs op zich is voldoende om dat voor waar aan te nemen. Taylor vat samen: “In general, to learn about contemporary natural science, you don’t need to know how we got there; to learn Newton, you don’t need to read about Aristotle and

⁷⁹ Taylor, *The Language Animal*, p. 198

⁸⁰ *Ibid.*, p. 301

the preinertial theory of natural places. But things are very different when it comes to human affairs.”⁸¹

Ook al zijn we uiteindelijk tot het heliocentrisme gekomen door een heleboel wetenschappelijke omwentelingen door te maken en foute overtuigingen overboord te gooien, de aannemelijkheid ervan kan uiteindelijk uitgedrukt worden in een “timeless truth.”⁸² Dat is anders bij *human meanings*: er zou iets cruciaals verloren gaan in de transpositie van een gestaag gegroeide overtuiging naar een abstracte en algemene, tijdloze conclusie. Ook de overtuigingskracht van het uiteindelijke begrip is niet dezelfde zonder de kennis van die overgangen. Een degelijk zelfbegrip, en een begrip van mens-zijn in het algemeen, kan om deze reden niet zonder de verhalende vorm, die een stem geeft aan de overgangen die we nodig hadden om uiteindelijk tot dat begrip te komen.

Zulke overgangsargumenten getuigen van een dialogale waarheidsopvatting die eigen is aan subtiele taal, ook in de filosofie. Subtiele taal houdt zich bezig met vergelijkende uitspraken, en houdt terdege rekening met contrasten. Het resultaat is een continue dialoog tussen alternatieven. In de constitutieve taalopvatting, die de subtiele taal bij uitstek belichaamt, ontstaat betekenis juist door die dialoog: in de communicatie tussen mensen nemen de kneedbare betekenissen een alsmaar duidelijkere vorm aan. De instrumentele taalopvatting vergelijkt Taylor met een monoloog: daarin is geen antagonist nodig om de protagonist te begrijpen.

Dat zo’n dialogale waarheidsopvatting zich zo goed leent voor subtiele taal, heeft er alles mee te maken dat subtiele taal over *human meanings* gaat. De mens denkt, in tegenstelling tot een hypothetisch strikt logisch wezen, vaak in tegenstellingen. Hannah Arendt beschreef het denken treffend als een innerlijke dialoog.⁸³ Maar het gaat verder dan dat: de dialoog is niet zomaar een afweging van voor- en tegenargumenten, om uiteindelijk één ding voor absoluut waar te houden. De innerlijke dialoog komt nooit helemaal ten einde. We kunnen botsende opvattingen koesteren, zonder dat er één uiteindelijk de andere helemaal overwint: zo kan ik na de zoveelste aanslag door IS angstig zijn voor wat de toekomst brengt, en tegelijk hoopvol. Ik kan ervan overtuigd zijn dat het beter is in tijden van overbevolking en klimaatopwarming niet meer dan één kind te hebben, en het tegelijk

⁸¹ Taylor, *The Language Animal*, p. 314

⁸² Ibid., p. 310

⁸³ In onder meer: Hannah Arendt: “Gedanken zu Lessing” in: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989, p. 11 – p. 45 en Hannah Arendt, *Denken. Het leven van de geest*, Zoetermeer – Mechelen: Klement – Pelckmans, 2012

belangrijk vinden dat mijn kind in een kroostrijk gezin opgroeit. In het onthechte discours zou men spreken over paradoxen: schijnbare puzzels die uiteindelijk wel logisch oplosbaar zijn. In subtiële taal is er daarentegen openheid voor dat soort onopgeloste keuzes en tegenstrijdigheden.

11.3 Het persoonlijke als filosofische

Niet alleen de overgangen die we zelf meemaken leren ons iets bij, ook door die van anderen te vernemen krijgen we nieuwe inzichten, precies omdat we ons kunnen inbeelden dat we die overgangen met hen beleven. Persoonlijke verhalen van anderen kunnen om die reden ook vruchtbaar ingezet worden in de filosofie. Dat persoonlijke is een veel voorkomend kenmerk van subtiële taal bij Taylor in de kunst, maar heeft ook in het filosofisch discours over *human meanings* een relevante plaats. Door het persoonlijke van een ander te exploreren kunnen we waarden aanhangen of inzichten krijgen waar we zelf niet direct een verband mee hebben, omdat we de verteller een zeker gezag toeschrijven over het onderwerp. Wie Primo Levi's *Is dit een mens* leest, een filosofische roman over zijn gevangenschap in Auschwitz, gelooft Levi en vertrouwt zijn vertelling over wat het is om gevangen te zijn, gediscrimineerd te worden, honger te lijden, en zo verder. En ook al kunnen we misschien nooit volledig begrijpen waar het over gaat zonder zoiets zelf mee te maken, toch geeft Levi's vertelling de lezer waardevolle inzichten over wat gevangenschap voor een mens betekent. "We choose certain figures as authoritative for us, sensing in them that they are moved by something authentic and great, even though we don't fully understand it or feel it ourselves,"⁸⁴ schrijft Taylor.

De inzichten die we uit subtiële taal halen mogen dan wel iets algemeen hebben, of toch minstens iets intersubjectiefs, dat algemene inzicht komt er pas met dank aan de persoonlijke ervaring, van onszelf of van een ander. "To be moved by the poem is also to be drawn into the personal sensibility which holds all these together. The deeper, more general truth emerges only through this"⁸⁵, schrijft Taylor, en verder: "Our access to it can only be within the personal. (...) They may take us beyond the subjective, but the road to them passes inescapably through a heightened awareness of personal experience."⁸⁶ Het inzicht is niet los

⁸⁴ Taylor, *Sources of the Self*, p. 74

⁸⁵ Ibid., p. 481

⁸⁶ Loc. cit.

te denken van het persoonlijke verhaal. De *epiphany* zit verstrengeld in de vorm: “Some ‘energy’ is being captured in these words, but the only way to define it is precisely to attend to the words.”⁸⁷

Het persoonlijke speelt in subtiele taal ook in filosofie op een eerste niveau de rol zoals ik die net geschetst heb: persoonlijke getuigenissen en verhalen helpen om overgangen te begrijpen en het begrip dat we van *human meanings* hebben bij te stellen. Maar ook op een ander niveau wordt de persoonlijke bijdrage in de filosofie vaak onderschat. Zelfs als de filosoof niet expliciet een persoonlijke ervaring deelt, zoals Levi dat wel doet, of bijvoorbeeld Martha Nussbaum die een emotietheorie opbouwt naar aanleiding van haar verdriet bij het overlijden van haar moeder, is zijn betoog over *human meanings* nog steeds persoonlijk. Zijn woordkeuze is persoonlijk, zijn keuze van onderwerp, de overwegingen die hij maakt en andere die hij weglaat, zijn motieven om te schrijven, en zo verder. In subtiele taal is er plaats voor die persoonlijke inkleuring, en kan die ook als een voordeel gezien worden, in plaats van die zoveel mogelijk weg te moffelen en te verkleinen.

Nietzsche schreef ooit: “Gradually it has become clear to me what every great philosophy so far has been: namely the personal confession of its author and a kind of involuntary and unconscious memoir.”⁸⁸ Met dat citaat opent Susan Brison een hoofdstuk over de relevantie van het persoonlijke in de filosofie in haar boek *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. De filosofe werd op klaarlichte dag op vakantie in Frankrijk met bruusk geweld aangevallen, in de bossen gesleurd, seksueel misbruikt en voor dood achtergelaten. Brison vertelt in *Aftermath* hoe ze in de filosofie op zoek ging naar een manier om hiermee om te gaan. Ze zocht filosofische reflecties over gelijkaardige ervaringen, en wilde haar eigen ervaring op die manier beter begrijpen. Tot haar teleurstelling vond ze nergens een degelijke filosofische verwerking van verkrachting of trauma. Omdat ze toch naar woorden zocht om haar ervaring te verwerken, schreef ze vervolgens zelf het boek waarvan ze na haar aanval wenste dat het bestond.

Aftermath werd niet zomaar het chronologische verhaal van haar aanranding. Brison wisselt persoonlijke ervaring en vertellingen af met reflectie en algemene conclusies. Zo schrijft Brison dat dit trauma haar bewust maakte van een hiaat in de filosofie. De reden

⁸⁷ Taylor, *Sources of the Self*, p. 493

⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, New York: Vintage, 1966, p. 13, zoals geciteerd in Susan J. Brison, *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2002, p. 22 (hierna: Brison, *Aftermath*)

waarom er geen degelijk filosofisch werk over trauma te vinden was, heeft volgens Brison te maken met de filosofische tendens dat het onpersoonlijke vaak voor beter en echter gehouden wordt dan het persoonlijke. Studenten in filosofie-opleidingen wordt geleerd dat ‘ik denk’, ‘ik vind’ of ‘ik voel’ niet gepast is in een filosofisch discours, omdat filosofen uit zijn op redenen die voor *iedereen* die logisch nadenkt aannemelijk zijn. Als de grote filosofen in het verleden al in de eerste persoon enkelvoud schreven, was dat deel van een argumentatieve strategie, schrijft Brison. Descartes’ ‘ik denk dus ik ben’ ging niet *echt* om Descartes’ persoonlijke beleving van het zijn. Zijn bedoeling was in ieder geval niet om zijn persoonlijke gesitueerdheid, zijn geslacht, leeftijd, huidskleur en zo verder een rol te laten spelen in zijn theorie.⁸⁹

Tegenover het citaat van Nietzsche, die stelt dat de persoonlijke gekleurdheid van de auteur uit een filosofische tekst niet weg te denken is, plaatst Brison de visie van Bertrand Russell. Ze citeert hem:

The free intellect will see as god might see, without a here and now, without hopes and fears, without the trammels of customary beliefs and traditional prejudices, calmly, dispassionately, in the sole and exclusive desire of knowledge - knowledge as impersonal, as purely contemplative, as it is possible for man to attain. Hence also the free intellect will value more the abstract and universal knowledge into which the accidents of private history do not enter, than the knowledge brought by the senses, and dependent, as such knowledge must be, upon an exclusive and personal point of view and a body whose sense-organs distort as much as they reveal.⁹⁰

Volgens Brison is de filosofie al te vaak Russells opvatting gevolgd, en voor velen is de zoektocht naar universele en tijdloze waarheden de “sine qua non of the philosophical

⁸⁹ In *Sources of the Self* p. 117 – p. 184 contrasteert Taylor Descartes’ gerichtheid op het innerlijke met die van Montaigne. Beiden spreken vanuit de eerste persoon enkelvoud, maar Descartes veronderstelt dat ieder mens op precies dezelfde redelijke manier zijn gedachten volgens universele criteria ordent. Montaigne daarentegen laat volgens Taylor expliciet plaats voor de specifieke oorspronkelijkheid van iedere mens. Taylor schrijft: “The Montaignean aspiration is always to losen the hold of such general categories of “normal” operation and gradually prise our self-understanding free of the monumental weight of the universal interpretations, so that the shape of our originality can come to view. Its aim is not to find an intellectual order by which things in general can be surveyed, but rather to find the modes of expression which will allow the particular not to be overlooked. (...) At bottom, the stance towards the self is flatly opposed in these two enterprises. The Cartesian calls for a radical disengagement from ordinary experience; Montaigne requires a deeper engagement in our particularity.” p. 182

⁹⁰ Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1969, p.160, zoals geciteerd in Brison, *Aftermath*, p. 22

enterprise.”⁹¹ De ervaring van verkrachting is echter sowieso niet zonder context. Het is tijdloos noch universeel. Brisons vrouwelijkheid was een ultiem deel van die ervaring. Elke stap in de afwikkeling van het verhaal over de aanval heeft de ervaring ervan fundamenteel mee vormgegeven. Dat betekent echter niet dat er filosofisch niets waardevols over gezegd kan worden. Het betekent wel dat, als we erover willen filosoferen, het persoonlijke ook deel van het onderzoek moet zijn.

Vanuit een dergelijk besef wijzen vele filosofen Russells opvatting vandaag af. Sommige feministische filosofen verwijten de zogezegde acontextuele benaderingen dat die ook impliciet gekleurd zijn. Ze vertegenwoordigen het standpunt van de blanke, westerse man van middelbare leeftijd. Die feministische filosofen benadrukken dat de bewuste doorschemering van het persoonlijke standpunt in sommige gevallen geen slordige zelfverheerlijking is, maar wel een intellectuele noodzaak. De erkenning van het persoonlijke in een filosofische tekst is een poging om zo veel mogelijk relevante perspectieven op een onderwerp in kaart te brengen, in plaats van een poging tot een perspectiefloze beschrijving. En aangezien *human meanings* net hun betekenis krijgen door onze ervaring ervan, komt het de rijkdom van hun betekenis ten goede om vele verschillende ervaringen samen te brengen. Subtiele taal kent daarom een belangrijke plek toe aan het persoonlijke, “accepting subjective accounts as legitimate means of advancing knowledge,”⁹² schrijft Brison.

Brison geeft drie redenen voor de noodzaak van persoonlijke perspectieven in de filosofie. Zeker de perspectieven die onder de vlag van zogenaamde objectiviteit weggemoffeld werden zijn hier van belang. Ten eerste legt het bewustzijn van het persoonlijk perspectief verborgen vooroordelen en *biases* bloot. Als ik bijvoorbeeld *bewust* als westerse jonge vrouw filosofer, weet ik ook dat ik niet pretendeer voor iedereen te spreken, dat ik waarschijnlijk eurocentrisch denk, dat mijn meningen niet louter door kritische reflectie gevormd zijn, maar dat ze ook de vrucht zijn van een specifieke opvoeding, van het onderwijs dat ik gevolgd heb, de televisieprogramma’s die ik bekijk, de kranten die ik lees, en andere omgevingsfactoren. Ten tweede kan het lezen van iemand anders’ persoonlijke filosofische werk ook vooroordelen over de groep waar die persoon toe behoort ontkrachten. Een derde reden om persoonlijk taalgebruik een plaats te geven in de filosofie hangt hier nauw mee samen: het persoonlijke vertelstandpunt spoort de lezer aan om zich in te leven in het

⁹¹ Brison, *Aftermath*, p. 23

⁹² *Ibid.*, p. 24

perspectief van een ander, en maakt begrip mogelijk voor zij die van ons verschillen. Het doet een beroep op het empathisch vermogen en vergroot het ook.

Aan de hand van de drie redenen die Brison geeft wordt duidelijk dat ze het eens zou zijn met Taylor en Nagel: over sommige dingen kunnen we niet anders dan betrokken spreken, als we willen voorkomen dat een relevant deel van de betekenis verloren gaat. Net zoals Taylor linkt Brison de eigenheid van de ervaring aan de taal die we gebruiken om die te beschrijven. Brison haalt de feministe Joan W. Scott aan: “experience is a linguistic event.”⁹³ Brison beschrijft hoe ze, na de bruuske aanval op die zonnige dag in Frankrijk, geen andere manier zag om de gebeurtenis te begrijpen dan met woorden. Het was alsof haar ervaring vroeg om op een bepaalde manier beschreven te worden, en iedere beschrijving die ze eraan gaf, veranderde haar ervaring van wat er met haar gebeurde. Ze zegt: “Events happen. But they can be described in countless ways and they are experienced under some descriptions and not others.”⁹⁴

Brison gebruikt de persoonlijke filosofische stem om een trauma te verwerken. Primo Levi deed hetzelfde. Op een bepaalde manier vertellen hun persoonlijke kritische analyses ons veel meer over verkrachting of over de gruwel van de holocaust dan een onthecht historisch boek dat de feiten zo goed en volledig mogelijk weergeeft. Dat heeft opnieuw te maken met het feit dat ons inlevingsvermogen veel gemakkelijker wordt aangesproken als we mee in het leven van de verteller of het hoofdpersonage worden getrokken, net zoals dat gebeurde met Jack en Joy in *Room*.

Niettemin zijn er enkele valkuilen verbonden aan de filosofische analyse van een gebeurtenis vanuit de persoonlijke beleving. Brison waarschuwt voor het risico op overgeneralisatie: alsof mijn beleving voor iedereen die ik vertegenwoordig zou opgaan. Brison schrijft:

Through my participation in a survivor’s support group as well as in the anti-rape movement I discovered the many ways in which my race (white) and class (middle), in addition to my academic preoccupations, had distanced me from the concerns of many other victims of sexual violence. (...) We all struggled from one day to the next, but our struggles were not the same.⁹⁵

⁹³ Joan W. Scott, “Experience” in: *Feminists Theorize the Political*, Butler, Judith – Scott, Joan W. (eds.), New York: Routledge, 1992, p. 24 zoals geciteerd in Brison, *Aftermath*, p. 33

⁹⁴ Loc cit.

⁹⁵ Ibid., p. 30

Ook neemt Brison naar eigen zeggen een professioneel risico door haar persoonlijke stem te laten weerklinken in haar werk: “In addition to the above hazards, there is the professional risk, for those doing philosophy in the personal voice, of not being taken seriously (...) or (...) not being taken philosophically.”⁹⁶ Persoonlijke verhalen dienen in de filosofie vaak hoogstens als raamvertellingen, de échte conclusie hoort onpersoonlijk en universeel te zijn. “The impersonal style had become nearly a sacred tradition in moral philosophy,”⁹⁷ schrijft Annette Baier.

Toch houdt Brison vast aan het belang van dat expliciete persoonlijke standpunt in filosofie. Het vergeten van de persoonlijke ervaring is een vorm van dehumanisering die het gemakkelijk maakt om situaties van lijden te trivialisieren.⁹⁸ Het persoonlijke vertelstandpunt wakkert daarentegen het inlevingsvermogen aan, legt de gesitueerdheid van belevingen bloot, maakt vooroordelen expliciet, en maakt tegelijk kenbaar hoe fundamenteel de beleving is als het gaat over *human meanings*. Brison sluit haar hoofdstuk over het persoonlijke als filosofisch relevant treffend af:

Shortly after my first article on sexual assault was published in 1993, I was told by a colleague: “Now you can put this behind you.” But I know that I will never forget the assault and that it is a sign of recovered strength, not moral frailty or intellectual feebleness, that I am able to incorporate this awful knowledge into my work. It is no longer an option for me to follow Russell’s advice and attempt to think “without a *here* and *now*, without hopes and fears.” Instead when I philosophize, I try to follow the example of Audre Lorde who (...) wrote with an “insistence on speaking as her entire self, whatever the consequences.”⁹⁹

11.4 Metaforen en analogieën

Subtiele taal wakkert door haar persoonlijke en verhalende vorm de verbeelding aan. Maar het beeldende taalgebruik kan nog verder gaan: doordat subtiele taal betekenis kan doen ontstaan, zoals in de constitutieve taaltheorie duidelijk werd, kan die betekenis naast letterlijk ook figuurlijk begrepen worden. Op die manier kunnen metaforen, analogieën en gedachte-

⁹⁶ Brison, *Aftermath*, p. 35

⁹⁷ *Ibid.*, p. 28

⁹⁸ Zie daarvoor: Martha Claeys, *Naar een volwaardige erkenning van de rijkdom van emotionaliteit. Een aanvulling op Martha Nussbaums emotietheorie* (bachelorproef), Antwerpen, 2015

⁹⁹ Brison, *Aftermath*, p. 35

experimenten vruchtbaar ingezet worden om een deel van de werkelijkheid te begrijpen. De situatie die men beschrijft is niet écht de situatie die voorhanden is, maar zegt er toch iets nieuws en treffends over, dat in de letterlijke beschrijving van de situatie niet precies zo gevat kan worden.

Taylor beschrijft vooral de metafoor, maar voor analogieën, allegorieën, gedachte-experimenten en ander figuurlijk taalgebruik dat iets over de werkelijkheid probeert duidelijk te maken, gaat hetzelfde op. Dergelijke beschrijvingen breiden de betekenissfeer van taal uit door een nieuwe blik op een situatie te introduceren. Net zoals het begrip ‘Weltschmerz’ een nieuwe schakering aan het gevoel van verdriet kan toevoegen, kan de metafoor ‘iemand een mes in de rug steken’ een specifieke interpretatie van verraad zichtbaar maken. Een goede metafoor maakt de situatie niet enkel levendiger of poëtischer, maar interpreteert of evalueert de situatie ook op een manier die we letterlijk niet gezegd krijgen.¹⁰⁰ Taylor schrijft: “Metaphorical expressions serve not only to designate their referents, but they also characterize them in a certain way. “The night folded around us like a mantle” tries to say something about what this going out into darkness was like. It portrays the experience.”¹⁰¹

Taylor looft vooral de kunst om haar metaforische kracht. De beeldende kunst bijvoorbeeld kan als metafoor begrepen worden: een schilderij beeldt de werkelijkheid af, maar niet precies zoals ze is. Vooral de literatuur en poëzie maken gretig en expliciet gebruik van metaforen. Voor literaire beschrijvingen zoekt de schrijver vaak zijn toevlucht tot vergelijkend taalgebruik - denk aan Shakespeare die zijn geliefde vergeleek met “a summer’s day”¹⁰², of het leven met “a walking shadow (...) a tale told by an idiot”¹⁰³ - maar breder genomen kan zelfs het hele verhaal als metafoor gelezen worden. Over het populaire boek *The Hunger Games*¹⁰⁴ wordt bijvoorbeeld gezegd dat het een metafoor kan zijn voor de occupy-beweging, of de recessie, of onze individualistische en op sensatie beluste maatschappij. Nog vaker dan romans voor volwassenen zijn prentenboeken metaforisch te begrijpen. Metaforen maken voor het kind een complexe zaak helder door beelden te gebruiken die het kind wél goed kent. In het kinderboek *Springdag* wordt bijvoorbeeld over

¹⁰⁰ Pound zegt dat de echte metafoor “interpretative” is, niets louter “ornamental.” “It has the precision that comes from the attempt “to reproduce exactly the thing which has been clearly seen.” zoals beschreven door Taylor in *Sources of the Self*, p. 474

¹⁰¹ Taylor, *The Language Animal*, p. 130

¹⁰² William Shakespeare, Sonnet 18, 1609

¹⁰³ William Shakespeare, Macbeth, 1603 – 1607, act 5, scene 5

¹⁰⁴ Susan Collins, *The Hunger Games, book I*, London: Scholastic, 2009, 436 p.

de dood en de geboorte gefilosofeerd aan de hand van een verhaal over op reis vertrekken en koffers achterlaten.¹⁰⁵

Voor een volwassene heeft de metafoor dezelfde functie: het oude, bekende, wordt geprojecteerd op ervaringen die moeilijk vatbaar zijn, en maken die zo beter begripbaar. De metafoor is een beeld dat iets kan onthullen over een werkelijke situatie, en wat het onthult is niet slechts één betekenis, maar een veelheid aan mogelijke interpretaties. Deze vorm van onthulling heeft een soort juistheid die verschilt van de juistheid van letterlijke uitspraken, en die Taylor aan de kunst, de literatuur in het bijzonder, toeschrijft: “They can be seen as “right”, even as truth-bearers; but (...) they can’t be thought of as assertions.”¹⁰⁶

De metafoor drukt dus iets uit wat niet letterlijk in de werkelijkheid te vinden is, maar geeft wel een inzicht in iets wat werkelijk is. Een uitspraak als ‘hij draagt zijn hart op zijn tong’ is van een andere orde als ‘de kat zit op de mat.’ Dat de eerste uitspraak niet zo gemakkelijk geaffirmeerd of ontkend kan worden als de tweede betekent echter niet dat de eerste uitspraak ook minder *juist* is of minder over de werkelijkheid zegt. Metaforen hebben een specifiek soort juistheid: het zijn treffende, woordelijke en beeldende beschrijvingen die een nuance van betekenis toevoegen aan het begrip van een bepaalde situatie. Over die metaforische juistheid schrijft Taylor nog: “We may not say (...) that it is either simply true or false, but we praise such attributions in other terms, as offering insight into an important aspect of the domain in question.”¹⁰⁷

Net zoals de moraal van het verhaal niet dezelfde is zonder het verhaal te kennen, is ook de betekenis van de metafoor niet los te denken van haar vorm (die overigens vaak verhalend is). Wat de metafoor precies aan inzicht geeft, kan niet zomaar naar een letterlijke beschrijving overgezet worden zonder dat er iets van de bedoelde betekenis verloren gaat, stelt Taylor. Een metafoor maakt iets dat we eerder niet konden articuleren op geheel unieke wijze inzichtelijk. “Unable to “name” things, we can nevertheless frame them in ‘constellations’, clusters of terms and images whose mutual affinity creates a space within which the particular can emerge,”¹⁰⁸ schrijft Taylor.

Metaforen worden gebruikt om iets over de meest complexe *human meanings* - de dood, de liefde, menselijke relaties, de zin van het leven,... - te verhelderen en zijn daarom

¹⁰⁵ An Candaale – Anne Provoost, *Springdag*, Wielsbeke: Uitgeverij De Eenhoorn, 2013, 36 p.

¹⁰⁶ Taylor, *The Language Animal*, p. 78

¹⁰⁷ Ibid., p. 141

¹⁰⁸ Taylor, *Sources of the Self*, p. 478

deel van de werkinstrumenten van subtiele taal in de filosofie. *Human meanings* zijn geen duidelijke entiteiten in de werkelijkheid, en we krijgen er vaak moeilijk vat op. Door talige beschrijvingen brengen we de nuances van die *human meanings* in kaart, en de metafoor leent zich daar perfect toe. Veel beschrijvingen van *human meanings* waren zelfs oorspronkelijk metaforisch, maar zijn zo wijd verspreid dat ze al lang niet meer als metafoor gezien worden: denk aan ‘blind geweld’, een ‘kruidje-roer-me-niet’, het Vlaamse ‘verschieten (van kleur)’ in plaats van schrikken, ‘tussen twee vuren staan’ om een dilemma te beschrijven, of het woord ‘gevoel’ dat de emotie vergelijkt met een zintuiglijke waarneming.

11.5 Subjectieve universalia: *common sense* en herkenning als geldig argument

Al de kenmerken die ik tot nu toe in kaart bracht, gaan uit van eenzelfde basisveronderstelling, die ik nog niet geëxpliciteerd heb. De kracht van verhalen, persoonlijke vertellingen en metaforen steunt op het achterliggende idee dat er *human meanings* zijn die alle mensen binden, die we min of meer allemaal gelijkaardig kunnen ervaren. Subtiele taal gaat ervan uit dat onder meer morele intuïties, emoties en zinvragen niet volledig subjectief zijn, hoewel de betekenis ervan wel vervlochten is met de menselijke betrokkenheid erop. We mogen uitgaan van een soort *common humanity*, zoals Raimond Gaita het noemt.¹⁰⁹ De mens heeft meer gemeenschappelijk dan de evidente biologische gelijkens, en de mogelijkheid om logisch na te denken. Er is ook een gedeelde mentale wereld die, hoewel ze in de specifieke invulling soms sterk kan verschillen, qua structuur waarschijnlijk vaak gelijkend is. Ieder mens heeft ooit wel getwijfeld over de betekenis van zijn bestaan, kent liefde of heeft ooit lief gehad, weet wat het is om te koken van woede of onrecht te ervaren, en voelt dat er iets mis is met het doden van een ander. Mensen met een gelijke culturele achtergrond hebben waarschijnlijk meer specifieke invullingen van *human meanings* met elkaar gemeen, en zoals Susan Brison al zei is het dus belangrijk die achtergrond te expliciteren. Maar zelfs in verschillende culturen lijken mensen vaak toch min of meer dezelfde menselijke belevenissen gelijkaardig te ervaren.

Deze gedeelde basis voor waar aannemen, en aanvaarden dat het legitiem is om daarnaar te refereren en ze te gebruiken in een argumentatie, is misschien wel de belangrijkste

¹⁰⁹ Gaita, Raimond, *A common humanity, thinking about love and truth and justice*, London – New York, Routledge, 1998

semantische regel van subtiele taal. Een discussie over wat liefde is, kan bijvoorbeeld legitiem vertrekken van de common sense opvatting over wat liefhebben en geliefd worden voor de mens betekent, en we kunnen ervan uitgaan dat deze opvatting niet radicaal zal verschillen van die van de gesprekspartner, of dat die gesprekspartner toch min of meer zal begrijpen wat ik bedoel. Ik mag me in zo'n discussie beroepen op voorbeelden die precies deze common sense aanspreken om iets duidelijk te maken, en die hoeven in subtiele taal niet logisch uitgewerkt te worden. Ik mag bijvoorbeeld zeggen dat ik niet naar de les kom omdat een goede vriend erg ziek is en ik hem ga opzoeken in het ziekenhuis, en mensen zullen daar geen verdere uitleg over nodig vinden.

Volgens Thomas Nagel gaat het nog verder dan dat er bij min of meer iedereen *begrip* is voor de situatie van een ander. Hij stelt dat er in sommige gevallen zelfs sprake is van een zekere objectiviteit. Dat wil zeggen dat een les missen omdat een vriend in het ziekenhuis ligt niet zonder meer begrijpelijk is, maar ook universeel en objectief een juiste daad, die iedere persoon in deze situatie in principe ook zou moeten willen stellen. Er is volgens Nagel dus sprake van een soort normatieve objectiviteit, hoewel die expliciet verschilt van de objectiviteit van het onthechte perspectief. Die objectieve normatieve standaard is er volgens Nagel niet zozeer omdat het ondenkbaar of onlogisch zou zijn dat alles met betrekking tot *human meanings* volledig subjectief zou zijn, maar wel omdat zo'n situatie volstrekt ongeloofwaardig is. Nagel schrijft:

Although no simple objective principle of practical reason like egoism or utilitarianism covers everything, the acceptance of some objective values is unavoidable – not because the alternative is inconsistent but because it is not *credible*. Someone who (...) prefers the destruction of the whole world to the scratching of his finger may not be involved in a contradiction or in any false expectations, but there is something the matter with him nonetheless, and anyone else not in the grip of an overnarrow conception of what reasoning is would regard his preference as objectively wrong.¹¹⁰

Het voorbeeld dat Nagel hier geeft is duidelijker dan het eerdere voorbeeld van de vriend in het ziekenhuis. Er is een zekere mate van redelijkheid in de waarden die we aanhangen, en het is voor iedereen evident dat het fout is om de verwoesting van de wereld te verkiezen boven een klein krasje op je vinger, als dat hypothetische dilemma zich zou voordoen. Zo'n intuïtie

¹¹⁰ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 155

wijst erop dat er toch een soort van objectieve standaard moet zijn tussen mensen, waarbij sommige dingen objectief beter zijn dan andere. Dat wil lang niet zeggen dat er in ieder moreel dilemma zo'n duidelijke betere keuze is, integendeel, de meeste dagelijkse dilemma's zijn veel genuanceerder en complexer, maar de extreme voorbeelden sluiten wel volledige morele willekeur en subjectiviteit uit.

Nagel noemt deze dingen die we onder elkaar als vanzelfsprekend herkennen vanuit de *common sense* over ervaringen of morele intuïties 'subjectieve universalia'.¹¹¹ Het zijn algemene invullingen van human meanings waar je vertrouwd mee bent vanuit je eigen ervaring. De precieze ervaring is per definitie persoonlijk, maar de betekenis en de waarde die we eraan geven, overstijgt het subjectieve. Hoe ik de relatie met mijn vriend in het ziekenhuis ervaar, is per definitie persoonlijk, en heeft te maken met de specifieke kenmerken van onze relatie, maar *dat* ik hem wil bezoeken, begrijpt iedereen, ook zonder zelf in die specifieke vriendschapsrelatie betrokken te zijn. "General features of subjective experiences,"¹¹² vat Nagel samen. Zulke subjectieve universalia gebruiken we continu, en we zijn ervan overtuigd dat anderen ons dan begrijpen: "we simply do apply them, unhesitatingly, in certain ways, and correct others who do not."¹¹³ Zo zijn er bepaalde eigenschappen aan vriendschap verbonden, zoals de bereidheid om iets voor de ander te doen waarbij je eigen belangen niet direct gebaat zijn, en het valt op als iemand die opvatting niet deelt. Dergelijke gedeelde connotaties dragen bij aan de algemeen aanvaarde betekenis van vriendschap. Ze worden persoonlijk ervaren maar zijn toch min of meer universeel, het zijn subjectieve universalia.

Zoals ik eerder al beschreef, weidt Nagel in *The View from Nowhere* uit over de objectiviteit van waarden. Dat betekent dat we objectieve *redenen* hebben om bepaalde waarden aan te hangen die groter zijn dan enkel het volgen van onze eigen neigingen. In de ethiek hebben we volgens Nagel onvermijdelijk een soort objectiviteit voor ogen, waar we met onze ethische keuzes en handelingen naar streven. We pogen, zo zegt hij, keuzes te maken en handelingen te stellen die niet enkel voor onszelf goed zijn, maar waarvan we wensen dat iedereen hetzelfde zou doen. We leggen aan onszelf op die manier externe waarden op, die zelfs de bovenhand krijgen op sommige persoonlijke neigingen of voorkeuren. Zo vinden we dat het belangrijk is om niemand op basis van huidskleur te discrimineren, en dan laten we die waarde bewust overheersen op mogelijke persoonlijke

¹¹¹ Oorspronkelijk gebruikt Nagel de engelse term 'subjective universals,' in: *The View from Nowhere*, p. 21

¹¹² Loc. cit.

¹¹³ Ibid., p. 107

vooroordelen (een soort natuurlijke xenofobie, bijvoorbeeld, of een impliciete bias voor mensen met je eigen huidskleur). “Ethical thought is the process of bringing objectivity to bear on the will,”¹¹⁴ schrijft Nagel.

Ook Taylor merkt op dat er dwingende, algemene dingen gezegd kunnen worden over *human meanings*. Eerder verwees ik al naar Taylors idee dat een moreel appel zo dwingend kan aanvoelen, dat het bijna een instinct lijkt. Duidelijke voorbeelden daarvan zijn het willen beschermen van kinderen of de natuurlijke afkeer van het doden van een ander mens. Dat gevoel van instinctiviteit (en het feit dat sommige ethische keuzes waarschijnlijk inderdaad ook biologisch te motiveren zijn) geeft mee gestalte aan wat Nagel subjectieve universalia noemt. Het is logisch dat mensen, omdat ze hun biologische bedrading delen, ook een aantal belangrijke mentale kenmerken delen, zoals de ervaring van verschillende basisemoties op een gelijkaardige manier. Onze biologische gelijkenis is allicht de verklaring voor het feit dat we aan een heleboel subjectieve ervaringen een gelijkaardige betekenis en waarde toekennen, maar verwijzen naar dat biologische fundament is niet voldoende om die betekennissen ook echt inzichtelijk te maken en te begrijpen. Daar reikt subtiele taal mogelijke instrumenten voor aan.

De subtiele taal zoals Taylor die in de kunst beschrijft, speelt in op die subjectieve universalia. Die taal probeert een referentiekader van *human meanings* in kaart te brengen dat we allemaal gebruiken, waarvan de betekenis onherleidbaar persoonlijk is maar dat in grote lijnen toch gelijkaardig is voor ieder individu. *Epiphanic art*, zoals Taylor de moderne kunst kenmerkt, streeft niet naar het in kaart brengen van het louter subjectieve. Die kunst poogt subjectieve universalia aan te raken en te beschrijven op een manier dat ze ook door anderen beter begrepen worden. Het kan een *Aha-erlebnis* uitlokken bij de toeschouwer. Taylor schrijft: “There is a point in striving to avoid the merely subjective. Indeed, this is in some ways the central issue of epiphanic art.”¹¹⁵ *Epiphanic art* onthult een zekere universaliteit door subjectiviteit.

Niet enkel de kunst kan zoiets teweegbrengen. Ook ander subtiel taalgebruik, in de filosofie bijvoorbeeld, steunt op subjectieve universalia. *Human meanings* lenen zich tot argumenten waarin herkenning, het samen aanvoelen, het gevoel dat de ander een betekenis geëxpliciteerd krijgt die jij ook beleeft, of je meetrekt in een overgang die jij begrijpelijk vindt, een fundamentele rol spelen. Peter Bieri verwoordt het treffend in de inleiding van *Een*

¹¹⁴ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 139

¹¹⁵ Taylor, *Sources of the Self*, p. 426

manier van leven, waarin hij de menselijke waardigheid exploreert aan de hand van diverse ervaringen waarin die beleefd kan worden:

‘Niets wat ik gelezen heb, was echt nieuw voor mij. Veel heb ik herkend. Maar ik ben blij dat iemand het onder woorden heeft gebracht en het in zijn samenhang heeft opgeschreven. En ik ben ook blij dat hij niet verzwijgt hoeveel dingen aan de randen van de gedachten vaag en onzeker blijven.’ Als er lezers zijn die zoiets tegen mij zeggen, zou ik denken: ik heb het goed gedaan.¹¹⁶

Op meer dan deze herkenning kunnen we in onze argumentatie over *human meanings* misschien niet hopen. Want ook al zou er uiteindelijk zoiets zijn als objectieve waarden, we kunnen ze toch niet onthecht in de werkelijkheid ‘ontdekken’, of los van onszelf, omdat de betrokkenheid nu eenmaal bepalend is voor de *human meanings*. Het is bijvoorbeeld niet denkbaar dat er ooit een handboek zal bestaan dat al onze vragen over liefde oplost, en uitlegt wat liefhebben nu echt betekent voor de mens, terwijl dat wel kan over de werking van het oog of de longen. Om vragen over *human meanings* onder handen te nemen kunnen we niet anders dan te werken met wat voorhanden is: de menselijke ervaringen, die in het algemeen meer gemeenschappelijk hebben dan dat ze van elkaar verschillen.

¹¹⁶ Bieri, Peter, *Een manier van leven. Over de vele vormen van menselijke waardigheid*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015, p. 17

Deel III
Grenzen en mogelijkheden
van subtiele taal

12. Grenzen en problemen

Subtiële taal laat ons toe om *human meanings* te exploreren op een manier die de betrokken betekenis ervan ten goede komt: die taal laat ruimte voor persoonlijke inbreng en doorleefde vertellingen. Toch is het niet zo dat alles over ethiek, emoties, identiteit of andere *human meanings* perfect begrepen kan worden door die onderwerpen rijkelijk te beschrijven met subtiële taal. Integendeel, subtiële taal laat expliciet plaats voor vertwijfeling en onvolledigheid. Het is een ontevredenheid met dat onvolledige die filosofen er soms toe drijft *human meanings* in onthechte termen te willen vatten: vanuit het onthechte perspectief is er immers écht objectieve zekerheid, zonder omweg via de persoonlijke beleving. Toch is ook subtiële taal niet volkomen speculatief en tentatief, en zijn uitspraken over *human meanings* niet strikt persoonsgebonden.

12.1 Het risico op relativisme

Spreekt over pijn, liefde, vriendschap, vrijheid, verantwoordelijkheid, zin, rechtvaardigheid, genot, schrijft Taylor, “is not the exploration of an ‘objective’ order in the classical sense of a publicly accessible reality. The order is only accessible through personal, hence ‘subjective’ resonance. This is why, as I argued earlier, the danger of a regression to subjectivism always exists in this enterprise.”¹¹⁷ Uitspraken in subtiële taal hebben onvermijdelijk een belangrijke persoonlijke kleur. Kunnen we er dan wel kennis uit halen die voor iedereen relevant is? Waarom zouden we erop vertrouwen dat die taal ons iets bijbrengt over objectieve waarden of denkpatronen? Het inzicht dat subtiële taal kan geven is niet meer dan relatief, zou men kunnen denken. Het is slechts de neerslag van een persoonlijke ervaring van één individu. Als subtiële taal ons iets bijbrengt over waarden, is het niet dat die objectief zijn, maar wel dat ze het product zijn van een heleboel persoonlijke indrukken, gekleurd door een culturele en historische context. Het idee van subtiële taal veronderstelt volgens die logica een relativisme over *human meanings*.

Toch delen Nagel en Taylor deze relativistische opvatting niet. Nagel hangt een realisme over waarden aan: hij stelt dat er een waarheid is over wat we best moeten doen. Er bestaat volgens Nagel een objectief standpunt over waarden. Taylor werkt een morele

¹¹⁷ Taylor, *Sources of the Self*, p. 510

ontologie uit: waarden zijn daarin niet zomaar hersenspinsels van iedere individuele mens. De zoektocht naar het goede en morele redeneringen waarin zoveel mogelijk fouten vermeden worden, getuigen van een gerichtheid op een objectief standpunt over waarden. Waarden zijn geen subjectivistische projecties van de mens op de werkelijkheid, de werkelijkheid dwingt die volgens Taylor ook af. De persoon tegenover ons dwingt bijvoorbeeld respect en waardering af, stelt Taylor. Daarin bestaat zijn morele ontologie. De mens brengt nieuwe schakeringen in de werkelijkheid aan door middel van zijn taalgebruik, maar dat gebeurt niet volledig willekeurig. De werkelijkheid geeft wel, onder de vorm van een *life meaning* bijvoorbeeld, de aanzet tot het verdiepen van de ervaring door middel van taal. ‘Weltschmerz’ als nieuw woord voegt een schakering toe aan de basiservaring van droefheid, bijvoorbeeld. Het respect dat de persoon tegenover ons afdwingt, wordt talig geëxploreerd in morele theorie, nadat de basiservaring van een algemene *awe* ons als *life meaning* overkomt.¹¹⁸

We kunnen inderdaad niet onthecht tot inzicht in *human meanings* komen of een morele argumentatie uitwerken, maar dat betekent niet dat er geen objectiviteit over kan bestaan. Taylor schrijft:

If you want to discriminate more finely what it is about human beings that makes them worthy of respect, you have to call to mind what it is to feel the claim of human suffering. Or what is repugnant about injustice, or the awe you feel at the fact of human life. No argument can take someone from a neutral stance towards the world, either adopted from the demands of ‘science’ or fallen into as a consequence of pathology, to insight into moral ontology. But it doesn’t follow from this that moral ontology is a pure fiction, as naturalists often assume. Rather we should treat our deepest instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and stifted.¹¹⁹

¹¹⁸ In *Sources of the Self* p. 4 e.v. wijdt Taylor uit over de manier waarop morele intuïties enerzijds inderdaad instinctmatig voelen, zoals sociobiologen zeggen, maar dat die intuïties ook iets zeggen over de waarde van een ander. De andere persoon *verdient* respect, en dwingt dat af. Morele intuïties verschillen in dat opzicht van anderen instinctieve neigingen (als we die intuïties dan toch instinctief willen noemen). Taylor vergelijkt het met de instinctieve zin in zoet eten. Zoet eten kwam historisch gezien onszelf en onze overleving ten goede, maar zegt niets over de intrinsieke waarde van dat zoete. Het zou absurd zijn om te zeggen dat het zoete eten het ‘afdwingt’ om gegeten te worden. Bij morele waarden zoals respect gaat het anders: we willen instinctief de ander helpen zijn leven te behouden, en dat zegt niet zomaar iets over onze overlevingsdrang als soort, maar ook over de waarde van die persoon. De persoon *verdient* het om gerespecteerd te worden, *dwingt* dat af. Dat normatieve aspect speelt geen rol bij het instinct om zoet te willen eten. Daardoor overstijgen morele waarden het puur biologische.

¹¹⁹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 8

Taylor werkt een morele ontologie uit, maar waarschuwt ook voor de moeilijkheden die daarbij komen kijken. Volgens hem staan veel filosofen weigerachtig tegenover zo'n morele ontologie, vanwege de "tentative, searching, uncertain nature of many of our moral beliefs."¹²⁰ Ze wensen over *human meanings* dezelfde duidelijkheid en vaste grond als in onthechte taal, en concluderen dat, als die duidelijkheid er niet is, *human meanings* niet objectief kunnen zijn. Maar 'ontologie', 'objectiviteit' of 'realisme' hebben een andere betekenis in subtiële taal, en kunnen niet gemeten worden aan de hand van de invulling van die begrippen in onthechte taal. Aan die verwarring maken naturalisten zich schuldig: ze hebben de maatstaven en de eisen van onthechte kennis voor betrokken kennis ingezet.

Een anti-realistische houding over waarden komt volgens Nagel dan ook voort uit een te eng begrip van de betekenis van realisme, en van welke soorten objectiviteit er bestaan. Realisme over waarden is iets anders dan realisme over empirische feiten: er hoeft voor een *human meaning* geen zichtbare tegenhanger in de werkelijkheid te bestaan om werkelijk te zijn. Dat waarden werkelijk zijn, betekent voor Nagel niet dat ze volkomen onafhankelijk van de mens bestaan, maar wel dat er een objectief standpunt tegenover bestaat. Pijn, bijvoorbeeld, bestaat niet los van de ervaring van pijn (door een mens of een dier). Toch noemt Nagel pijn objectief slecht. Er zijn objectieve uitspraken mogelijk over betekenissen die niet onafhankelijk van de ervaring bestaan.

Human meanings zijn reëel, maar bestaan enkel omdat ze subjectief ervaren worden. Objectiviteit in subtiële taal mag dus als redelijke intersubjectiviteit begrepen worden. De grond van haar waarheid ligt niet, zoals in de wetenschap, volledig in het object maar wel in de overeenkomst tussen de ervarende subjecten. Toch is die objectiviteit niet zonder meer herleidbaar tot intersubjectiviteit, en dat menen Taylor en Nagel ook als ze het over realisme of morele ontologie hebben. Ze bedoelen wellicht dat de ervaring zelf subjectief is, maar de betekenis en de waarde die aan de ervaring verleend worden, iets objectiefs hebben. Een voorbeeld van die spanning zou het verdriet kunnen zijn dat na het verlies van een geliefde intens persoonlijk ervaren wordt. Iedereen gaat op een eigen manier met verdriet om en soms wilt de treurende zelfs expliciet alleen rouwen. Toch is het willen vermijden van dit verdriet, en de hoop dat zo weinig mogelijk mensen dierbaren moeten verliezen, niet zomaar het resultaat van een consensus tussen vele persoonlijke ervaringen. Het willen verminderen van zo'n pijn is een objectief nastrevenswaardig doel. Als de werkelijkheid van waarden enkel

¹²⁰ Taylor, *Sources of the Self*, p. 10

afhankelijk zou zijn van een overeenkomst tussen de ervaring van verschillende personen, dan zou de meerderheid eenvoudigweg kunnen beslissen wat goed en slecht is. Er zijn echter waarden die daar nog boven staan.

Het feit dat morele vooruitgang mogelijk is, wijst erop dat er objectieve waarden zijn die groter zijn dan wat een groot aantal mensen gelijkaardig ervaren. In de koloniale tijd werd bijvoorbeeld gedacht dat zwarten écht minderwaardig waren, en zelfs minder in staat waren om pijn te voelen. Toch had de ervaring van de meerderheid hier niet het laatste woord: er was een standpunt over goed en slecht mogelijk dat dichter bij objectiviteit kwam door meer verschillende ervaringen als belangrijk te erkennen, door nalatigheid en vooroordelen te vermijden. Slavernij werd veroordeeld als een slechte handeling van zodra de ervaring van de zwarte slaaf door de kolonialisten serieus werd genomen. Tegenwoordig voltrekt zich een gelijkaardig fenomeen met dieren: ook hun ervaring wordt door steeds meer mensen onderdeel van hun morele overwegingen. We kunnen elkaar met redelijke argumenten proberen te overtuigen in de moraal, we kunnen wijzen op wat de ander vergeet of waar hij een fout maakt. Dat betekent dat er met betrekking tot *human meanings* naar objectiviteit wordt gestreefd, niet door een zo onthecht mogelijk standpunt in te nemen, maar wel door zo veel mogelijk betrokken standpunten te onderzoeken. Daarbij is het niet zo dat het standpunt van de meerderheid sowieso het zwaarst doorweegt.

Subtiele taal kan zelf betekenis geven, dat legde Taylor uit in zijn constitutieve taaltheorie. Wat in subtiele taal gezegd kan worden, is bepalend voor wat echt is. Het woord ‘Weltschmerz’ maakt de specifieke ervaring ervan mogelijk. Als iedereen het woord gebruikt, en het met al haar connotaties begrijpt, dan verwijst het naar een echte ervaring. Die taalopvatting kan echter ook tot de foute conclusie leiden dat alles waar we woorden voor hebben werkelijk zou zijn. Zou Taylors taaltheorie niet de deur open zetten naar de conclusie dat ook eenhoorns moeten bestaan, of God, want iedereen begrijpt toch wat we bedoelen als we het over God of eenhoorns hebben?

In het geval van eenhoorns is deze denkfout eenvoudig te verklaren: de betekenisgevende subtiele taal leent zich tot uitspraken over *human meanings*, en niet tot uitspraken over fysieke toestanden. Met het bestaan van God is het iets ingewikkelder: is God deel van datgene waar we onthecht over spreken (een fysieke toestand in de werkelijkheid), of is God een *human meaning*? Als we verwachten dat God in de werkelijkheid empirisch waarneembaar is, dan kunnen we er onthecht over concluderen: we hebben Hem nog nooit

gezien, dus we kunnen niet zeggen of Hij bestaat, en rekening houdend met de wetenschappelijke kennis van vandaag is het onwaarschijnlijk dat we Hem ooit zullen tegenkomen. Maar God kan ook als *human meaning* geïnterpreteerd worden: Hij geeft zin en betekenis, en mensen die in Hem geloven ervaren hem op een erg intense manier. Subtiele taal zegt niets over een fysieke stand van zaken, maar wel over de echtheid van de ervaring. Alle woorden die we voor God hebben, en al de connotaties daarbij, zijn echt, maar dat betekent niet dat God ook fysiek in de werkelijkheid bestaat op de manier dat we hem als *human meaning* ervaren. Op eenzelfde manier is Weltschmerz een echte ervaring, maar de benoeming van die specifieke ervaring zegt niets over de fysieke toestand in onze hersenen, daar gebruiken we onthechte begrippen voor, zoals ‘neuron’ of ‘hormoon’. Subtiele taal leidt er dus niet toe dat alles zomaar fysiek kan bestaan zolang we er woorden voor hebben, maar wel dat de ervaring van de betekenis ervan voor de mens echt bestaat.

Wat met invullingen van *human meanings* die per cultuur erg verschillen? Tonen die niet aan dat *human meanings* niet universeel of objectief zijn? De invulling van wat eer is bij een atheïst kan bijvoorbeeld erg verschillen van die van de eer van een conservatieve moslim. Of in sommige Afrikaanse landen wordt polygamie erg normaal gevonden, terwijl veel westerlingen moeite hebben met het idee dat iemand tegelijk met meerdere personen een evenwaardige romantische relatie kan aangaan. Aan zulke verschillende interpretaties van bijvoorbeeld eer en liefde ontspringen interessante discussies. Toch zijn dergelijke onenigheden geen argument voor een relativisme over *human meanings*. Wat eer teweegbrengt en wat eer schaadt mag dan verschillen voor de atheïst en de conservatieve moslim, het concept van eer hebben ze wel gemeen, en ze zullen mekaar begrijpen als het gaat over de basiservaring van gekrenkte eer, trots, of respect.

Als polygamie in het ene land legaal is en in het andere niet, dan wil dat niet zeggen dat die landen geen gelijke waarden delen als het over liefde gaat. Beide landen kunnen een ‘hogere’ waarde delen, bijvoorbeeld dat de liefde gevierd mag worden, die ze vervolgens anders invullen. Zo deelt Europa met de Verenigde Staten het idee dat een crimineel gestraft moet worden voor zijn daden, maar hun opvatting over welke straf rechtvaardig is, verschilt nogal. Toch komt de drijfveer om te straffen in beide gevallen voort uit een algemeen menselijk verlangen naar genoegdoening. Er heerst het gedeelde gevoel dat wie iets ernstig misdaan heeft, daarvoor moet boeten. Dat oordeel heeft iets objectiefs. Over de invulling van zulke overtuigingen kan redelijk gediscussieerd worden in subtiele taal, door de ander te

wijzen op nalatigheden en vooroordelen. Zo streven we ook over die invulling naar een zo redelijk en objectief mogelijk besluit.

12.2 Een open einde: onvermijdelijke onvolledigheid

Dat objectieve uitspraken over *human meanings* in principe mogelijk zijn, wil nog niet zeggen dat we die objectiviteit in de praktijk ook bereiken. Eigen aan het spreken over *human meanings* is dat we, hoe zeer we ook proberen een ander perspectief in te nemen, altijd nog óók ons eigen perspectief innemen. Onze eigen blik kunnen we niet van ons afschudden, en om die reden lukt het nooit om evenveel rekening te houden met alle betrokken perspectieven, alle fouten te vermijden, geen enkel vooroordeel te koesteren. “While the transcendence of one’s own point of view in action is the most important creative force in ethics, I believe that its results cannot completely subordinate the personal standpoint and its prereflective motives,”¹²¹ schrijft Nagel.

Subtiele taal brengt onvermijdelijk onvolledigheid mee: waar onthechte taal duidelijk en helder verslag uitbrengt over de werkelijkheid, roept subtiele taal soms meer vragen op dan dat ze oplossingen aanbiedt. Het lezen van een verhaal kan bijvoorbeeld een ethisch probleem zo genuanceerd weergeven dat alsmaar minder duidelijk wordt wat de ‘juiste’ keuze is. Subtiele taal zet aan tot denken en kan helpen om dichter bij objectiviteit te komen, maar laat de toehoorder even vaak perplex achter. Uitspraken in subtiele taal zijn nooit ‘af’, er kan altijd op nóg een manier over gepraat worden, vanuit nog een andere optiek. Een nieuwe beschrijving kan altijd een nieuwe betekenis in het leven roepen. Over *human meanings* zijn we nooit uitgepraat, zoals dat in onthechte taal wel kan: eens de baan van de aarde rond de zon beschreven is, hoeven we daar verder geen woorden meer aan vuil te maken.

Een andere reden waarom subtiele taal nooit volledig kan zijn heeft te maken met de eigenheid van het onderwerp: de menselijke ervaringswereld. Taylor benadrukt dat er altijd een aspect van de ervaring overblijft dat niet talig uitlegbaar is. Iedere poging om *human meanings* in woorden te vatten brengt ons wel dichter bij een volledige uitleg doordat er een nieuw element van belicht wordt, maar er is altijd de beleving zelf die ontsnapt aan de taal. Die kan in taal enkel zo goed mogelijk benaderd, gespecificeerd, vergeleken, nagebootst of opgeroepen worden. Taylor beschrijft “explicit thought as rooted in an implicit sense of the

¹²¹ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 8

situation which can never be fully explored.”¹²² En verder schrijft hij: “the unreflective experience of our situation can never be fully explicated.”¹²³ Eigen aan de ervaring is dát ze beleefd wordt, en woorden kunnen die beleving nooit volledig omvatten. Via metaforen, beeldspraak, verhalen, persoonlijke getuigenissen kunnen we wel zo dicht mogelijk bij de eigenheid van de beleving komen. In de kunst wordt hier de veelzijdigheid van subtiele taal duidelijk, zoals Taylor het begrip oorspronkelijk bedoelde: beeldende kunst, theater, muziek en dans proberen op hun manier de ervaringswereld weer te geven, en belichten zo de diverse aspecten van subtiele taal, waar mijn toepassing in de filosofie maar een deel van is.

De open eindes, de onvolledigheid van de subtiele taal, kunnen frustrerend zijn. De volledigheid en duidelijkheid van onthechte taal geven meer voldoening. Het is niet onlogisch dat filosofen *human meanings* in onthechte taal proberen te vatten, dan zou er immers een afgerond discours over kunnen bestaan. Het Engelse begrip *closure* drukt goed uit wat we wensen: heldere richtlijnen over hoe we ons leven moeten leiden en wat het allemaal betekent, om dan, eens we de antwoorden kennen, de vragen voor goed achter ons te laten. De naturalistische poging om *human meanings* tot wetenschappelijke feiten te reduceren, is onder andere door dit verlangen ingegeven. Waarom zouden we echter volledigheid moeten willen als het op *human meanings* aankomt? De speculatieve, aftastende, zoekende houding is onvermijdelijk deel van het discours over *human meanings*, en dat hoeft geen probleem te zijn. Subtiele taal kan de gepaste ruimte bieden voor die zoekende houding als we het over *human meanings* hebben. Die taal biedt ons de rijke woordenschat en stijlmiddelen om zo genuanceerd mogelijk met *human meanings* om te springen. Dat we het soms gemakkelijker zouden vinden om niet telkens opnieuw genuanceerd onze woorden te moeten afwegen als we het bijvoorbeeld over een morele keuze hebben, is geen excuus om oplossingen te gaan zoeken in een domein waar meer duidelijkheid en helderheid is, maar waar de eigenheid van *human meanings* misschien minder goed tot zijn recht komt. Er zit in dit geval wellicht grotere rijkdom in een open einde.

Als we waarschijnlijk nooit tot volledige objectiviteit zullen komen over *human meanings*, waarom zouden we dan nog moeite doen? Nagel benadrukt dat de onhaalbaarheid van het doel ons niet hoeft te ontmoedigen om naar dat doel te streven: “skepticism is really a way of recognizing our situation, though it will not prevent us from continuing to pursue

¹²² Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 569

¹²³ Loc. cit. Dit contrasteert Taylor met Hegels *Geist*-idee. Hegel geeft daarmee de indruk dat alles ooit wel rationeel vatbaar en uitlegbaar is en dat er uiteindelijk niets ontsnapt aan de *Geist*.

something like knowledge, for our natural realism makes it impossible for us to be content with a purely subjective view.”¹²⁴ Objectiviteit kan als een ideaal gezien worden, en ieder vooroordeel dat ontkracht wordt, iedere fout die verbeterd wordt, brengt ons dichterbij dat doel. Aan het begin van *The View from Nowhere* zegt Nagel: “I do not feel equal to the problems treated in this book.”¹²⁵ Hij benadrukt dat hij vraagstukken aansnijdt waar zelfs na meer dan honderd pagina’s het laatste woord nog niet over gezegd zal zijn. Dat is voor Nagel echter geen reden om het niet te proberen, om misschien één of twee nieuwe perspectieven op het probleem mee te geven, en enkele fouten te weerleggen, en net ietsje dichterbij objectiviteit.

12.3 ‘Onfilosofisch’ persoonlijk gemijmer: de vrees voor onzin

Wie zegt er dat we de menselijke ervaring volledig *moeten* begrijpen? Het is niet erg om soms met onvolledigheid vrede te nemen. Zo’n houding wordt echter vaak onfilosofisch bevonden.¹²⁶ De obsessie met volledigheid en de vrees voor ongefundeerde uitspraken werken subtiel taalgebruik in de filosofie tegen. “De vrees voor onzin [heeft] zeer intimiderend gewerkt,”¹²⁷ schrijft Nagel in *Mortal Questions*. Filosofische durf en stellingname worden beknot door de angst om persoonlijke intuïtie en ervaring in het filosofische discours te brengen. Iedere zin wordt gewikt en gewogen, omringd door clausules en voetnoten. Veel filosofen achten het belangrijker om alles onweerlegbaar ‘juist’ te hebben, dan om discussie te stimuleren. Daar lijden de kenmerken van subtiele taal onder die ons inzicht geven in *human meanings*: het persoonlijke, het speculatieve, het verhalende, de waarheid als dialoog, het intuïtieve, de subjectieve universalia.

Dit scepticisme tegenover het persoonlijke is de reden waarom Susan Brison haar persoonlijke filosofische vertelling over verkrachting een professioneel risico noemt. In het

¹²⁴ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 74

¹²⁵ Ibid., p.12

¹²⁶ Denk hier aan de quote van Russell, aanhanger van het logisch atomisme, die Susan Brison aanhaalde, waarin hij zegt dat “the free intellect will see as God will see.” Nagel schrijft: “Lang na de dood van het logisch positivisme waren de analytische filosofen nog geneigd zeer omzichtig voort te schrijven [met ‘de grote vragen’] en zich te wapenen met de laatste technische uitrustingen.” *Mortal Questions*, p. ix. Taylor verwijst in het voorwoord van *Sources of the Self* naar een traditie van Descartes tot Quine die zich voornamelijk voortzet in de hedendaagse *philosophy of mind*. Tegenwoordig gaan echter samen met Nagel en Taylor ook steeds meer stemmen op die zich afzetten tegen deze traditie (denk aan Rorty, Nussbaum, Berlin, e.a.).

¹²⁷ Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. ix, zoals geciteerd in: Joachim Leilich, “Nagels kritiek van de objectiviteit,” in: *Denken in alle staten: negen profielen van hedendaagse Amerikaanse filosofen*, Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, 1992

academische circuit wordt vaak neerbuigend gedaan over ‘populariserende’ filosofen zoals Alain de Botton die pogen een menselijke ervaring aan te spreken en intuïties aan te wakkeren bij hen die weinig technisch-filosofische voorkennis hebben. De hedendaagse filosofe Annette Baier schrijft dat ze, na een bijdrage aan de *Tanner Lectures on Human Values* aan de Princeton Universiteit in 1991¹²⁸ waarin ze persoonlijke anekdotes gebruikte om het over vertrouwen te hebben, gevraagd werd: “This may all be great fun, but is it real professional work?”¹²⁹ Persoonlijke elementen in een filosofisch discours worden afgedaan als “just autobiography.”¹³⁰ De manier waarop ik subtiele taal hier uitwerk als instrument in een filosofisch discours toont ons dat het een vergissing is om alle sporen van biografie, persoonlijke elementen of taal die over een manier van ervaren gaat, uit de filosofie te willen bannen. Subtiele taal leert ons, via het persoonlijke en via de ervaring, iets over wat het in het algemeen betekent om mens te zijn.

Wie subtiele taal gebruikt in de filosofie stelt zich altijd wat kwetsbaar op: hij geeft zichzelf bloot door zijn persoonlijke blik op de wereld te laten doorklinken. Filosofische teksten in subtiele taal zijn niet los te denken van de persoonlijkheid van de filosoof, de twee gaan hand in hand. De filosoof riskeert zich op die manier, want een kritiek op zijn werk wordt een commentaar op zijn persoonlijkheid. Maar de filosoof die subtiele taal gebruikt onthult in al zijn kwetsbaarheid ook nieuwe dingen over wat het betekent om mens te zijn. Hij wakkert discussie aan en stimuleert anderen om ook hun interpretatie te delen, om zo uiteindelijk tot een vollediger beeld van het onderwerp te komen, niet door onthecht het onderwerp aan te snijden, maar wel door in veel verschillende persoonlijke bijdragen naar een algemene deler te zoeken.

13. Is subtiele taal in de filosofie nodig?

Kan er over *human meanings* gefilosofeerd worden zonder subtiele taal? Is subtiele taal in de filosofie *nodig*? Dat is waarschijnlijk de belangrijkste vraag van deze thesis. Subtiele taal, of belangrijke elementen ervan, wordt vanzelf gebruikt in het alledaagse discours over *human meanings*: vrienden bespreken hun liefdesperikelen aan de hand van persoonlijke verhalen,

¹²⁸ Annette C. Baier, “Trust,” bijdrage aan *The Tanner Lectures on Human Values*, Princeton University, 1991. Schriftelijke neerslag te raadplegen op http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/baier92.pdf

¹²⁹ Annette C. Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics, Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 1994 p. 342, zoals geciteerd in: Brison, *Aftermath*, p. 28

¹³⁰ Brison, *Aftermath*, p. 35

een goede film trekt een debat over rechtvaardigheid op gang. Ook voor filosofen is subtiele taal het uitgelezen instrument als het over *human meanings* gaat. Maar dat men subtiele taal gebruikt, betekent niet dat men het ook terecht gebruikt, of dat men het zou *moeten* gebruiken.

Dat is de vraag die hier op het spel staat: is het gebruik van subtiele taal in de filosofie legitiem, en waarom doen we er goed aan om die taal daar te gebruiken? Heeft de filosofie *nood* aan subtiele taal? Laten we de vraag omkeren: wat zou er gebeuren als we subtiele taal uit de filosofie bannen? Als we persoonlijke verhalen, narratieve structuren, een dialogale opvatting van waarheid, de centrale plaats van de ervaring in de filosofie achterwege zouden laten, wat zou er dan verloren gaan, en is dat verlies een probleem?

Human meanings zijn die ervaringen die een menselijke betrokkenheid veronderstellen, en waarbij de ervaring ervan bepalend is voor de betekenis. In subtiele taal worden zo veel mogelijk vertelstandpunten en redemiddelen aangewend om precies die ervaring te beschrijven. Onthechte taal, die ik hier als tegenhanger van subtiele taal heb voorgesteld, heeft geen boodschap aan de beschrijving van de ervaring, aangezien het onderwerp van onthechte taal die ervaring niet veronderstelt voor de betekenis. In dit domein vormt het geen probleem als de redemiddelen van subtiele taal niet gebruikt worden.

Als geen enkel element van subtiele taal meer gebruikt zou worden in de filosofie, nooit meer een aanspreking van de ervaring van de lezer, nooit een appel op intuïtie, nooit een illustratie met verhalende voorbeelden, komt het erop neer dat de menselijke betrokkenheid in een filosofisch discours over *human meanings* van de scène verdwijnt. Dan worden alle thema's behandeld als objecten die zich in de zichtbare en meetbare werkelijkheid bevinden, onafhankelijk van de menselijke ervaring. En dat is precies het soort objecten waar onthechte taal zich voor leent. Maar wat blijft er nog over van *human meanings* als het *human* aspect geschrapt wordt? Zonder de menselijke betrokkenheid verandert de betekenis: pijn worden neuronen in ons brein, liefde wordt een spel van hormonen of herleid tot bepaalde menselijke uitwendige gedragingen, de dood niet meer dan ons biologisch einde. Zonder subtiele taal over *human meanings* spreken is een *contradictio in terminis*.

Thomas Nagels *double vision* theorie leert ons dat het geen probleem hoeft te zijn als we verschillende perspectieven innemen, en schipperen tussen beide naar gelang het onderwerp. Subtiele taal in de filosofie niet gebruiken en het belang van de betrokkenheid niet erkennen zou Nagel waarschijnlijk een poging noemen om maar één taal nodig te hebben die uiteindelijk alle mogelijke registers omvat, één perspectief dat uiteindelijk groter of beter is.

Hij schrijft: “one of my claims will be that often the pursuit of a highly unified conception of life and the world leads to philosophical mistakes – to false reductions or to the refusal to recognize part of what is real.”¹³¹ Subtiele taal erkent de echtheid van de persoonlijke ervaring, en stelt ons toch in staat om er iets algemeen over te zeggen.

Dat betekent niet dat onthechte taal nergens gepast is. Taylor schrijft: “a dilemma doesn’t invalidate the rival goods. On the contrary, it presupposes them.”¹³² *Human meanings* vragen erom om met subtiele taal geëxploreerd te worden, net zoals uitspraken over snelheid, zwaartekracht en zo verder erom vragen in onthechte taal besproken te worden. Wie in filosofische uiteenzettingen geen elementen uit subtiele taal toestaat om het over *human meanings* te hebben, is ervan overtuigd dat de ervaring een onnodige of misleidende omweg is. Hij denkt dat over *human meanings* alles gezegd kan worden zonder persoonlijke betrokkenheid. Hij houdt de onthechte invulling van het begrip ‘objectief’ voor de enige waarheid, en gelooft daarom niet dat er ook betrokken objectiviteit mogelijk is.

Stel dat we onthechte objectiviteit als de enige filosofische waarheid zouden zien. Wat zou er verloren gaan? Zou het erg zijn om in het filosofische discours de menselijke betrokkenheid te laten vallen? Waarom niet simpelweg de onthechte taal laten overwinnen, zoals de naturalisten het graag zouden zien? De gevolgen hiervan zijn onder één algemene noemer te vatten: de miskennis van de menselijke ervaring leidt tot wereldvervreemding¹³³ in de filosofische theorie, het veroorzaakt een schisma tussen de *common sense* en de theorie. Dat is problematisch voor alles wat ons denkend leven structureert en zin geeft, van de moraal tot de politiek.

De miskennis van de ervaring is een rechtstreekse aanslag op de ontwikkeling van empathische reflecties: hoe minder we ons bewust zijn van het belang van onze eigen ervaring

¹³¹ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 4

¹³² Taylor, *Sources of the Self*, p. 511

¹³³ Ik gebruik deze term hier zoals Hannah Arendt het bedoelde. Zij spreekt letterlijk over *Weltverlust*, wereldverlies. Het contact met de wereld zoals die rechtstreeks via de ervaring binnenkomt, wordt volgens haar filosofisch ondergewaardeerd. Het zijn de wetenschappelijke principes *achter* die ervaring die, in versterkte mate sinds de wetenschappelijke revoluties, steeds het laatste woord krijgen. Zonder een filosofische onderbouwing en waardering van de *common sense* wordt de menselijke ervaring slechts een volkomen subjectieve, a-rationele beleving die weinig filosofische waarde heeft. Volgens Arendt is het verlies van het filosofisch vertrouwen in de *sensus communis* letterlijk te verstaan: als het verlies van gemeenschapszin. De hele moraal en de mogelijkheid tot politiek staan volgens Arendt op het spel bij de filosofische miskennis van de ervaring. Arendt schrijft: “De mens wordt op zichzelf teruggeworpen. Elke poging om de ander te ontmoeten door naar een gedeelde ervaring te zoeken, wordt gefnuikt: de uitspraak ‘dit is een subliem muziekstuk’ wordt afgedaan als louter subjectief. De wetenschappelijke taal wordt als de enige geldende aangezien en daarmee wordt aan de ethische en esthetische waardeoordelen elke geldigheidsaanspraak ontnomen.” *Willen. Het leven van de geest*, Zoetermeer: Klement – Pelckmans, 2014, p. 176

en die van een ander, des te minder we ons in die ander inleven bij het zoeken naar wat het is om mens te zijn. De gevaren van zo'n tendens beschreef ik in een eerder vertoog over de redelijkheid van emoties.¹³⁴ Empathie is de motor van onze filosofische moraal, en stelt ons in staat om onze kring van bekommernis uit te breiden van onze naaste vrienden en familie tot en met algemene principes van menselijke interactie. Het is de mogelijkheid om ook het goede te willen voor iemand die je niet kent die aan de grondslag ligt van de democratie, rechtvaardigheid, vrede, en andere menselijke vraagstukken. Het vermogen tot solidariteit begint bij de vertrouwdheid met de meest persoonlijke ervaringen van jezelf en van de ander.¹³⁵

Als de studie van die ervaringen niet, naast door de kunstenaar, zoals Taylor beschreef, ook door de filosoof ter harte wordt genomen, ontstaat er een kloof tussen hoe we de dingen meemaken en wat de filosofische theorie ons erover vertelt. Een filosofische fundering van de moraal, bijvoorbeeld, zonder te verwijzen naar de morele ervaring, creëert een afstand tussen onze gevoelde drijfveren en de theoretische verklaring daarvoor. Dat schisma vervreemdt ons van de wereld zoals we ze elke dag ervaren. De kennis die we rechtstreeks uit de persoonlijke ervaring puur volledig achter ons laten is volgens Taylor ongeloofwaardig:

these are goods (...) by which we moderns live, even those who believe they deny them: as disengaged rationalists still puzzle through their personal dilemmas with the aid of notions like fulfillment; and anti-moderns will themselves invoke rights, equality, and self-responsible freedom as well as fulfillment in their political and moral life.¹³⁶

Het idee dat het onthechte perspectief uiteindelijk alles kan beschrijven, zou in de filosofie leiden tot absurde conclusies. Noties zoals autonomie, *agency*, vrijheid en verantwoordelijkheid komen in het gedrang als we de mens enkel als wetenschappelijk fenomeen in de natuurlijke orde beschouwen. "Against this judgment the inner view of the agent rebels,"¹³⁷ schrijft Nagel. Het is niet mogelijk om ons intuïtief gevoel van autonomie en

¹³⁴ Martha Claeys, *Naar een volwaardige erkenning van de rijkdom van emotionaliteit. Een aanvulling op Martha Nussbaums emotietheorie* (bachelorproef), Antwerpen, 2015

¹³⁵ Voor een goed en uitgebreid vertoog hierover, zie: Martha Nussbaum, *Politieke emoties: Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*, Amsterdam: Ambo|Anthos, 2014, en Martha Nussbaum, *Niet voor de winst: Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*, Amsterdam: Ambo|Anthos, 2011

¹³⁶ Taylor, *Sources of the Self*, p. 511

¹³⁷ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 110

verantwoordelijkheid op te geven. Zelfs als we dat willen, zouden we er slechts in theorie in slagen. In de praktijk zal de filosoof die zojuist de onvrijheid van de wil heeft aangetoond zijn nieuwe conceptie over vrijheid niet kunnen doortrekken naar zijn eigen leven. Nog steeds zal hij hoogstwaarschijnlijk anderen verantwoordelijk houden voor hun daden en zichzelf ook tot een vrije keuze in staat achten.

Niet alleen is het in de praktijk onmogelijk om de ervaring achterwege te laten, het is ook niet wenselijk omdat het ons van de wereld vervreemdt. De instrumentele blik voert tot absurdisme: ze beschrijft een wereld waar we ons niet thuis voelen, zonder vertrouwen in de common sense, zonder enige zin en betekenis, zonder vrijheid. “The disengaged, instrumental mode empties life of meaning,”¹³⁸ schrijft Taylor. “An instrumental stance to our own feelings divides us within, splits reason from sense. And the atomistic focus on our individual goals dissolves community and divides us from each other.”¹³⁹ Net zo voert een louter naturalistische blik op *human meanings* de naturalist in zijn filosofische theorie weg van de wereld: welke filosoof wil er nog een lans breken voor het begaan zijn met de ander, met de politiek, wie strijdt er nog voor samenhang en rechtvaardigheid, als de natuurlijke orde altijd het laatste woord heeft? Welke filosoof is er nog begaan met een wereld waar hij geen voeling mee heeft?

Subtiele taal uit ons retorisch discours halen zou meer verregaande gevolgen hebben dan dat we een beetje met onszelf in de knoop komen te liggen omdat we een aantal ‘illusies’¹⁴⁰ over het leven armer zijn. De wereldvervreemding die optreedt ondermijnt de moraal, die volgens Nagel altijd concreet is: “Reasons for action have to be reasons for individuals, and individual perspectives can be expected to retain their moral importance so long as diverse human individuals continue to exist.”¹⁴¹ Hannah Arendt beschreef al hoe wereldvervreemding de hele basis ondermijnt die een coherente politieke gemeenschap nodig heeft,¹⁴² en ook volgens Martha Nussbaum is emotionele betrokkenheid essentieel voor het

¹³⁸ Taylor, *Sources of the Self*, p. 500

¹³⁹ Loc. Cit.

¹⁴⁰ Volgens Taylor is dit wat de voorvechters van de onthechte rede aan hun tegenstanders verwijten: “those who complain lack the courage to face the world as it is, and hanker after the comforting illusions of yesteryear. The supposed loss of meaning reflects merely the projection of some confused emotions onto reality.” in: Taylor, *Sources of the Self* p. 504 Taylor noemt rondom deze uitspraak geen namen, maar denk hierbij bijvoorbeeld aan de hedendaagse filosofen Sam Harris en Galen Strawson, die de vrije wil een illusie noemen.

¹⁴¹ Nagel, *The View from Nowhere*, p. 188

¹⁴² Een goede beschrijving hiervan is terug te vinden in: Dirk De Schutter – Remi Peeters, *Hannah Arendt. Politiek denker*, Zoetermeer: Klement – Pelckmans, 2015, o.a. p. 65 - p. 75, p. 145 - 187

functioneren van een politiek systeem. Taylor verwijst naar Alexis de Tocqueville, die liefde voor vrijheid onontbeerlijk noemde voor goed burgerschap.¹⁴³

In een onttoverde wereld is subtiele taal meer dan ooit fundamenteel als middel tegen wereldvervreemding. Zelfs de religieuze theorie was vaak nog een poging om *human meanings* in de onthechte, grijpbare werkelijkheid te funderen. *Human meanings* worden in de theoretische religie, zoals ze bijvoorbeeld door Thomas van Aquino in de scholastiek als redelijke discipline werd uitgewerkt, geëxploreerd door te verwijzen naar een God die deel is van de natuurlijke orde, en daarin kan ingrijpen. Zo staan zelfs veel theologen en godsdienstfilosofen ironisch genoeg in de traditie van het onthechte perspectief, aan de zijde van de naturalistische filosoof.¹⁴⁴ Beiden verlangen naar dezelfde *closure*: een duidelijk antwoord dat ruimte voor speculatie en persoonlijke interpretatie uitsluit. Nu die religieuze theorie haar geloofwaardigheid heeft verloren, is alle hoop om tot een beter begrip van *human meanings* te komen gevestigd op de subtiele taal. De taal scheidt een wereld waarbinnen redelijke discussies over pijn, liefde, vriendschap, vrijheid, verantwoordelijkheid, zin, rechtvaardigheid, genot, en zo verder mogelijk zijn.

Het begrip van subtiele taal houdt in dat die *closure* nooit helemaal bereikt wordt. Subtiele taal maakt het begrip van *human meanings* niet simpeler, maar vraagt veel nuance, en voorzichtiger gebruik van begrippen. De exploratie van *human meanings* vergt lange polemieken en steeds nieuwe perspectieven op hetzelfde onderwerp, daarvan getuigt de hele geschiedenis van de filosofie. Over *human meanings* is in subtiele taal nooit alles gezegd, maar elk redelijk woord erover brengt ons wel dichterbij een objectief begrip ervan. Over *human meanings* kunnen we enkel zo veel mogelijk vertellingen en perspectieven in kaart brengen, en zelfs dan kunnen we er nooit één hapklaar handboek over schrijven dat alle vragen beantwoordt. De volledige filosofische waarheid over *human meanings* ligt altijd in de toekomst, als een horizon waar we steeds dichterbij komen maar die we per definitie nooit bereiken.

¹⁴³ Taylor, *Sources of the Self* p. 414

¹⁴⁴ Ook pogingen om het bestaan van God te weerleggen, zoals bijvoorbeeld Richard Dawkins dat doet, getuigen van een benadering van religie uit het onthechte perspectief. De betekenis van God is hier enkel het fysieke bestaan van God, niet de beleefde God, de God als *human meaning*.

Besluit

Wat zou pijn zijn zonder doorvoeld menselijk lijden? Wat is vriendschap als het geen persoonlijk beleefde relatie tussen mensen is? Sommige thema's veronderstellen de persoonlijke ervaring ervan, en die betrokkenheid niet erkennen zou de inhoud van het thema veranderen. Dan is pijn de informatieoverdracht tussen neuronen en liefde een spel van hormonen. We zouden kunnen zeggen dat het ene een subjectieve en het andere een objectieve benadering is. Maar dat is niet helemaal correct, want dat pijn bijvoorbeeld een negatieve ervaring is, is toch objectief? Ook over wat goed is, wat liefde betekent, of wat rechtvaardigheid is proberen we theorieën uit te bouwen en mekaar te overtuigen. We menen dat er iets algemeen gezegd kan worden over doorvoelde overtuigingen en ervaringen. We hebben objectiviteit voor ogen, ook over datgene waar *altijd* een persoonlijke ervaring bij betrokken is.

Het onderscheid tussen pijn als de ervaring van menselijk lijden en pijn als een informatieoverdracht tussen neuronen is niet het verschil tussen een subjectief en een objectief standpunt, maar wel tussen een betrokken en een onthecht perspectief. Charles Taylor en Thomas Nagel reageren beiden tegen de reductionistische pogingen om betrokken ervaringen als vrijheid, zin en emoties vanuit een onthecht perspectief te benaderen. Taylor spreekt over *human meanings*: er zijn betekenissen die uitsluitend in een doorleefde, betrokken vorm kunnen bestaan. Die betekenissen noemt Taylor ook *meta-biological*, omdat ze de biologische studie van de mens overstijgen: ze ontsnappen aan de onthechte blik. Toch zijn het geen verzinsels of illusies, zoals dat vanuit een onthechte benadering zou kunnen lijken. Het zijn echte ervaringen waarover redelijk gesproken kan worden.

Het verschil tussen de perspectieven – betrokken en onthecht – ligt onder meer in het taalgebruik. Volgens Taylor, die een constitutieve opvatting van taal aanhangt, is een opvatting van taal als simpele verwijzer naar werkelijkheid niet houdbaar. De betekenis van woorden en zinnen wordt in belangrijke mate gegeven door de manier waarop die zich binnen de taal zelf verhouden tot andere talige uitingen. In het onthechte discours is taal vaak zomaar een verwijzing naar objecten die in de werkelijkheid bestaan, maar als het gaat over *human meanings* doet taal juist betekenis oplichten. Het is pas de veelheid aan woorden voor emotionele ervaringen die ons in staat stelt om echt de nuances tussen bijvoorbeeld ontzag, respect, angst, eerbied en liefde te ervaren. Door een ervaring in woorden te vatten, die zich

binnen het talig geheel weer op specifieke wijze verhouden tot andere begrippen of woorden, creëert taal nieuwe betekenissen.

Taal is in Taylors theorie een web, waarbij ieder woord pas ten volle iets betekent in verhouding tot de plaats die het in het talige web opneemt. Als Taylors constitutieve taaltheorie klopt, dan is het denkbaar dat er meerdere dergelijke webben naast elkaar bestaan. Elk web vormt een eigen spel van ongeschreven regels, betekenissen, verwijzingen, connotaties en geldige argumenten. Op deze manier is te begrijpen hoe het verschil tussen het betrokken en het onthechte perspectief net in het taalgebruik kan liggen. In het betrokken discours gelden andere regels dan in het onthechte discours.

Hoewel Taylor in zijn taaltheorie de aanzet geeft tot een uitwerking van de kenmerken van een filosofisch discours over *human meanings*, doet hij dat zelf niet. Wel werkt hij in *Sources of the Self* een theorie uit over de taal van de kunst. De moderne tijd werd volgens Taylor ingeluid door een crisis. De scepsis tegenover de ervaring groeide naarmate het logisch-wetenschappelijk denken gaandeweg tot conclusies kwam die net tegen de ervaring in leken te gaan. Zelfs de waarneming kon bedrieglijk zijn. Moderne filosofen als Descartes vertrouwden enkel nog op het puur rationele denken. Kennis uit de persoonlijke ervaring was niet te vertrouwen, en leidde weg van objectieve zekerheid. Taylor schetst hoe kunstenaars als reactie op dit wantrouwen tegenover de ervaring hun toevlucht zochten tot de literatuur en de poëzie. Daar had de geleefde ervaring nog een plaats. De taal die kunstenaars gebruikten onderscheidde zich expliciet van de wetenschappelijke taal. De taal van de kunst noemt Taylor subtiele taal.

In het bestek van dit onderzoeksproject heb ik me afgevraagd waar de filosofie in dit plaatje past. Ook filosofen brengen, net zoals de kunst, *human meanings* in kaart. In tegenstelling tot de kunst is de filosofie een redelijke wetenschap: filosofen proberen argumenten aan te voeren, anderen te overtuigen, tot algemene uitspraken te komen over concrete dingen, theorieën uit te werken. Taylors beschrijving van subtiele taal in de kunst kan nuttig zijn om ook het filosofische discours over *human meanings* te begrijpen. De kenmerken van subtiele taal die Taylor noemt hebben ook in de filosofie hun plaats, en die plaats moet verdedigd worden.

Ook een filosoof zet verhalende elementen, persoonlijke getuigenissen en beeldend taalgebruik in als hij het over *human meanings* heeft. Aan die filosofische subtiele taal gaat een basisveronderstelling vooraf: mensen hebben in hun ervaringswereld heel wat gemeen.

De betekenis en de waarden die we aan persoonlijke ervaringen geven zijn niet zomaar subjectief. Toch zijn er geen onthechte uitspraken over te doen, zoals dat over het onderwerp van de wetenschap wel kan. *Human meanings* zijn niet onthecht verifieerbaar in de werkelijkheid, maar moeten altijd in eerste instantie betrokken beleefd worden. De beschrijving van *human meanings* is daarom nooit absoluut. Voor algemene beschrijvingen van waarden, vrijheid, pijn, rechtvaardigheid, emoties gaat de filosoof *negatief* te werk: de beschrijvingen worden vollediger naarmate er meer fouten vermeden en vooroordelen uitgesloten zijn. Subtiele taal laat plaats voor de onvermijdelijke onvolledigheid van het discours over *human meanings*, het open einde. Elke nieuwe beschrijving kan nieuwe betekenissen doen oplichten. Op die manier zijn we over *human meanings* nooit helemaal uitgesproken, niet omdat we onze eigen ervaring niet goed begrijpen, maar wel omdat het idee dat *human meanings* deels in taal betekenis krijgen inhoudt dat, zolang er taal bestaat, altijd nieuwe beschrijvingen mogelijk zijn. Bovendien vertrekt subtiele taal zowel in de kunst als in de filosofie vanuit het idee dat, hoe goed we ook proberen, nooit ieder aspect van een ervaring beschreven of afgebeeld kan worden. Om precies te weten wat liefde is, bijvoorbeeld, *volstaat* het niet om romantische boeken te lezen en filosofische theorieën over liefde te begrijpen. Liefde moet je ook ervaren.

Met deze ingebakken onvolledigheid hebben filosofen het soms moeilijk. Hun discipline is immers geen kunst die ongebonden is aan logische regels en vrij voor interpretatie. De drijfveer van de filosoof is om zijn onderwerp volledig te doorgronden en inzichtelijk te maken. Filosofen kiezen soms, uit verlangen naar *closure* en volledigheid, voor het onthechte discours om *human meanings* te beschrijven en komen zo tot merkwaardige conclusies die nog weinig met de ervaring zelf te maken hebben. Hedendaagse filosofen als Sam Harris en Galen Strawson ‘bewezen’ zo dat de vrije wil niet bestaat. Ook een filosoof die subtiele taal gebruikt kan gedreven worden door het streven naar volledigheid, maar hij weet dat dit streefdoel per definitie enkel in de toekomst bestaat. We kunnen hoogstens alsmaar minder fouten maken, en tot rijkere beschrijvingen komen.

Filosofen die *human meanings* in een onthecht discours introduceren, betalen daarvoor een hoge prijs. Wie alle kenmerken van subtiele taal in een filosofisch discours achterwege laat, miskent de filosofische relevantie van de ervaring. Die filosofen creëren een kloof tussen de ervaring van de mens en de filosofische theorie. De theorie van de filosoof vervreemdt zo van de wereld, en daar lijden onder meer de morele en politieke filosofie onder. Dan

beschrijft de filosofie een abstracte wereld waar we ons niet in thuis voelen, en die we maar nauwelijks herkennen. Een vruchtbaar discours over *human meanings* vraagt om subtiële taal, om het durven delen van persoonlijke ervaringen en de poging om die verhalend, beeldend en misschien zelfs poëtisch, in woorden om te zetten. Alleen in het hanteren van die taaldimensie ontvouwt zich de rijke betekenis van de menselijke ervaringswereld.

Bibliografie

- Abrahamson, Lenny (regie) & Guiney, E. – Gross, D. (productie) & Donoghue, Emma (scenario), *Room* [film], 2015, New York – Los Angeles: A24 films, 1u58m.
- Abrams, Meyer H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, London – New York: Oxford University Press, 1953, 416 p.
- Arendt, Hannah, *Denken. Het leven van de geest*, vertaald door de Schutter, Dirk – Peeters, Remi, Zoetermeer – Mechelen: Klement – Pelckmans, 2012, 304 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Life of the Mind: One / Thinking*, San Diego: Harcourt Inc., 1971)
- Arendt, Hannah, *Willen. Het leven van de geest*, vertaald door de Schutter, Dirk – Peeters, Remi, Zoetermeer: Klement – Pelckmans, 2014, 299 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Life of the Mind: Two / Willing*, San Diego: Harcourt Inc., 1971)
- Arendt, Hannah: “Gedanken zu Lessing” in: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989, p. 11 – p. 45 (oorspronkelijke uitgave: *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, 1968)
- Baier, Annette C., “Trust,” bijdrage aan *The Tanner Lectures on Human Values*, Princeton University, 1991. Schriftelijke neerslag te raadplegen op http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/baier92.pdf
- Baier, Annette, *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 1995, paperback edition, 369 p. (eerste uitgave 1994)
- Bieri, Peter, *Een manier van leven. Over de vele vormen van menselijke waardigheid*, vertaald door Hans Driessen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015, 384 p. (oorspronkelijke uitgave: *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München: Carl Hanser Verlag, 2013)
- Brison, Susan J., *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2003, paperback editie (eerste uitgave: 2002), 165 p.
- Candaele, A. – Provoost, A., *Springdag*, Wielsbeke: Uitgeverij De Eenhoorn, 2013, 36 p.
- Claeys, Martha, *Naar een volwaardige erkenning van de rijkdom van emotionaliteit. Een aanvulling op Martha Nussbaums emotietheorie* (bachelorproef), Antwerpen, 2015, 53 p.
- Collins, Susan, *The Hunger Games, book I*, London: Scholastic, 2009, 436 p.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, Paris: Vrin, 2014, 352 p., (eerst uitgave: 1746)

- Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Black Swan Edition, Londen: Transworld Publishers, 2007, 463 p. (eerste uitgave: Londen: Bentam Press, 2006)
- De Schutter, Dirk – Peeters, Remi, *Hannah Arendt. Politiek denker*, Zoetermeer: Klement – Pelckmans, 2015, 208 p.
- Gaita, Raimond, *A common humanity, thinking about love and truth and justice*, London – New York, Routledge, 2002, paperback edition, 328 p. (eerste uitgave: 1998)
- Harris, Sam, *Free Will*, New York: Free Press, 2012, 96 p.
- Lamme, Victor, *De vrije wil bestaat niet*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010, 332 p.
- Leilich, Joachim, “Nagels kritiek van de objectiviteit,” in: *Denken in alle staten: negen profielen van hedendaagse Amerikaanse filosofen*, Oger, Erik (ed.), Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, 1992, p. 191 – p. 213
- Levi, Primo, *Is dit een Mens*, vertaald door Asscher, M. – de Matteis-Vogels, F., Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 2009, 203 p. (oorspronkelijke uitgave: *Se questo è un uomo*, Torino: De Silva, 1947)
- Morris Beja, *Epiphany in the Modern Novel*. Seattle: University of Washington Press, 1971, 255 p.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 213 p.
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1989, paperback edition, 244 p. (eerste uitgave: 1986)
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, translated by Kaufmann, Walter, New York: Vintage, 1966, 288 p. (oorspronkelijke uitgave: *Jenseits von Gut und Böse*, 1886)
- Nussbaum, Martha, *Niet voor de winst: Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft*, vertaald door Rogier van Kappel, Amsterdam: Ambo|Anthos, 2012, vijfde druk (eerste druk 2011), 213 p. (oorspronkelijke uitgave: *Not for profit*, Princeton: Princeton university Press, 2010)
- Nussbaum, Martha, *Oplevingen van het denken: Over de menselijke emoties*, vertaald door Patty Adelaar, Amsterdam: Ambo|Anthos, 2014, achtste druk (eerste druk 2004), 705 p. (oorspronkelijke uitgave: *Upheavels of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001)
- Nussbaum, Martha, *Politieke emoties: Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*, vertaald door Peter Diderich en Carola Cloos, Amsterdam: Ambo|Anthos,

- 2014, 430 p. (oorspronkelijke uitgave: *Political Emotions. Why Love matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013)
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1969 (eerste uitgave: 1912), 167 p.
- Scott, Joan W., “Experience” in: *Feminists Theorize the Political*, Butler, Judith – Scott, Joan W. (eds.), New York: Routledge, 1992, p. 22 – p. 40
- Shakespeare, William, “Sonnet 18”, in: *Shakespeare’s Sonnets*, Mowat, Barbara A. – Werstine, Paul (eds.), New York: Washington Square Press, 2004, p. 39 (oorspronkelijke uitgave van Sonnet 18 in 1609)
- Shakespeare, William, *The Tragedy of Macbeth*, Barbara A. – Werstine, Paul (eds.), New York: Washington Square Press, 1992, 272 p. (oorspronkelijke uitgave in 1603 – 1607)
- Shelley, Percy Bysshe, *The Revolt of Islam*, London: John Brooks, 1829 (eerste uitgave: C. and J. Ollier, 1818)
- Strawson, Galen, *Freedom and Belief*, Revised Edition, Oxford: Oxford University Press, 2010, 336 p.
- Swaab, Dick, *Wij zijn ons Brein. Van Baarmoeder tot Alzheimer*, Amsterdam: Atlas Contact, 2013, 479 p.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 580 p.
- Taylor, Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, 318 p.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, 601 p.
- Taylor, Charles, *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, 352 p.
- Vanheeswijck, Guido, “Subtielere Talen. Over Uit de Tijd Vallen van David Grossman,” in: *Streven* (80) 2013 (4), p. 318 – p. 327
- Wasserman, Earl R., *The Subtler Language. Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*, Westport, Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1979, 361 p. (eerste uitgave: Baltimore: John Hopkins Press, 1959)

Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe, Abt. 1, Schriften und Reden, Tübingen: Mohr, 1994, 154 p. (eerste uitgave: *Wissenschaft als Beruf*, München, 1919)

Wegner, Daniel M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2002, 419 p.