

Constructieve scepsis: over de mogelijkheid van een maatschappij- kritische opvoedingsfilosofie

Frieda Heyting

Constructive scepticism: on the possibility of a critical philosophy of education

Whereas social pluralism seems to evoke a lot of educational problems and correspondingly high hopes for philosophical solutions, antifoundationalism – as a contemporary expression of systematic philosophical doubt – raises the question what kind of contribution philosophy of education could make to critical debates on education and society. Can antifoundationalist philosophy of education escape from social relativism, and what possibilities remain for a critical philosophy of education? Though strictly prescriptive ambitions seem not realizable from an antifoundationalist point of view, philosophy of education can still contribute to critical discourse by stimulating its context-sensitive and self-analytical powers. Its results bring to the notice the relevance of paying attention to hidden power-relations in social and educational discourse, and to developing narrative competences in children.

Trefwoorden: Opvoeding, filosofie, relativisme, maatschappijkritiek

Inleiding

Net als elke discipline kent de pedagogische wetenschap een filosofische subdiscipline. Kenmerkend voor de filosofische tak binnen de pedagogiek is echter, dat deze sterk op de inhoud is georiënteerd. Het gaat niet alleen om het wetenschapskarakter van de discipline, zoals dat in de filosofie van de natuurwetenschappen of in de filosofie van de psychologie het geval is. De opvoedingsfilosofie betreft ook, misschien zelfs primair, vragen die betrekking hebben op het maatschappelijk praktijkveld van de opvoeding. In dit opzicht lijkt de filosofie van opvoeding en onderwijs op de filosofische subdiscipline van andere wetenschappen met een directe binding aan een maatschappelijke praktijk, zoals rechtsfilosofie en medische ethiek.

Het specifieke karakter van de opvoedingsfilosofie roept de vraag op welke bijdrage aan het debat over de opvoeding dan precies is te verwachten. Kan de

Frieda Heyting is hoogleraar grondslagen en geschiedenis van de pedagogische wetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam.

Correspondentieadres: Afdeling POW, UvA, Postbus 94208, 1090 GE Amsterdam.

opvoedingsfilosofie dwingende inzichten opleveren en dus aan beleidsmakers en opvoeders voorschrijven hoe de opvoeding in onze samenleving gestalte *zou moeten* krijgen en op welke doelen ze zich *zou moeten* richten? Een dergelijke, prescriptieve, rol van de opvoedingsfilosofie is nauwelijks te verwachten en wellicht ook niet wenselijk. Immers, dat zou betekenen dat practici de verantwoordelijkheid voor hun werk uit handen zouden moeten geven. Maar als opvoedingsfilosofische kennis niet dwingend prescriptief is, wat is haar status dan wel? En op welke inhoud heeft deze kennis betrekking?

Er is voldoende aanleiding – zowel maatschappelijk als filosofisch – om deze vragen opnieuw voor het voetlicht te halen. Maatschappelijk gesproken vormt het probleem van maatschappelijke diversiteit een bron van zorg. De maatschappelijke betrokkenheid van jongeren staat hoog op de agenda en beleidsmakers doen expliciet een beroep op wetenschappers om antwoorden te vinden op hierop betrekking hebbende vragen. Het NWO-programma ‘Sociale Cohesie’ heeft miljoenen aan extra onderzoekssubsidie gereserveerd voor onderzoek naar thema’s als ‘multicultureel samenleven’, ‘scholingsparticipatie en zorgtaken’ en ‘de maatschappelijke betrokkenheid en participatie van de jeugd’. Het begrip ‘diversiteit’ verbindt als rode draad de verschillende problemen, waarvoor een wetenschappelijk gefundeerde oplossing wordt gevraagd. De problemen, zoals die worden waargenomen, zijn sterk gerelateerd aan ontwikkelingen in de samenleving als geheel en ik zal me dan ook concentreren op de bijdrage die de opvoedingsfilosofie kan leveren aan de discussie over de maatschappelijke dimensie van de opvoeding.

Wanneer we vervolgens de stand van zaken binnen de filosofie bekijken, lijken de mogelijkheden beperkt en gezien de ontwikkelingen binnen dat vak eerder af dan toe te nemen. Daarbij speelt de groeiende overtuiging een rol, dat filosofische kennis haar zekerheid (en overtuigingskracht) niet kan ontleen aan een of meer uitgangspunten die *niet* of slechts zeer beperkt aan twijfel onderhevig zijn. Daarmee wordt de *onzekerheid* en contextafhankelijkheid van filosofische kennis tot thema binnen de filosofie – een ontwikkeling die haaks lijkt te staan op de maatschappelijke kennisbehoeften waarvan hierboven sprake was. In hoeverre staan hedendaagse vormen van filosofische twijfel de opvoedingsfilosofische opbrengst voor de samenleving in de weg? Deze vraag vormt het uitgangspunt voor dit artikel. Tegen de achtergrond van historische ervaringen met systematische twijfel formuleer ik deze vraag in de volgende alinea’s nog iets scherper.

Alleen absolute zekerheid, waarbij alle alternatieve mogelijkheden zijn uitgesloten, geeft de filosoof recht van spreken in praktische kwesties. Dat was de mening van de antieke sceptici, zoals weergegeven door Sextus Empiricus. Zolang die zekerheid niet was bereikt zou hij zijn oordeel moeten opschorten. Ook over de kwaliteit van de wetten en gewoonten van zijn land zou hij zich dus nog niet kunnen uitspreken, al betekent dat niet dat hij zich daar dan niet aan hoeft te houden (vgl. Heyting & Mulder, 1999). Deze opstelling heeft de antieke sceptici wel het verwijt opgeleverd een conservatieve kracht in de samenleving te zijn (bijv. Armstrong, 1981; Nussbaum, 1994). Doordat zij zich bij elk restje twijfel genoodzaakt zagen hun oordeel op te schorten, leken antieke sceptici – in elk geval voorlopig – monddood in alle praktische maatschappelijke kwesties, een situatie die vooral tot handhaving van de status-quo zou bijdragen.

Maakt filosofische twijfel de filosofie ook vandaag tot een conservatieve kracht in de maatschappij, of blijft er toch nog ruimte voor filosofisch gefundeerde maatschappijkritiek? En wat is dan haar status? Ik concentreer me daarbij op die hedendaagse vorm van filosofische twijfel, die wel met de term antifundationalisme (*antifoundationalism*) wordt aangeduid en die is gekenmerkt door de

idee dat geen enkel inzicht in kentheoretische zin onkwetsbaar genoeg wordt gevonden om als uitgangspunt voor verdere kennisontwikkeling te kunnen dienen. Antifundationalisten voeren hun systematische twijfel dus zover door, dat geen enkel inzicht een epistemologische voorkeursbehandeling krijgt. Zij lijken op de antieke sceptici in die zin, dat ook zij het etiket 'zekerheid' niet willen toekennen zolang dat niet volledig is 'verdiend'. De antifundationalistische methodologie is ontworpen voor zolang de onzekerheid duurt en ik wil dus nagaan of en hoe die ruimte biedt voor een relevante vorm van opvoedingsfilosofische maatschappijkritiek.

Om mijn vraag te beantwoorden zal ik eerst uitwerken wat antifundationalisme precies inhoudt. Een belangrijk bezwaar tegen deze benadering betreft precies de mogelijkheid van maatschappijkritiek. Antifundationalisme zou bijna per definitie vastlopen in cultureel relativisme en daarmee distantie van de heersende cultuur onmogelijk maken. Dit bezwaar houdt echter bij nader inzien geen stand. De vraag blijft dus zinvol om na te gaan welke randvoorwaarden voor kritiek dan precies zijn gegeven met een antifundationalistische aanpak om daarna het kritisch potentieel daarvan te kunnen vaststellen.

Antifundationalisme en relativisme

Het antifundationalisme in de filosofie vindt weliswaar zijn oorsprong in het inzicht, dat het niet mogelijk is om onbetwifelbare fundamenten voor onze kennis te vinden, maar dit inzicht is niet het belangrijkste kenmerk van het antifundationalisme. Het idee, dat alle kennis feilbaar is, is al langer gemeengoed in de filosofie, maar verschillende auteurs trekken daaruit verschillende consequenties. Veel auteurs zijn geneigd om uit de onbereikbaarheid van onbetwifelbare fundamenten de conclusie te trekken, dat het dan de taak van de filosofie is om tenminste de sterkst mogelijke uitgangspunten te vinden voor verdere kennisontwikkeling. Op deze manier redeneren Snik en Van Haaften (2001). Zij zien in de transcendentale argumentatievorm zo'n verhoudingsgewijs sterk instrument, dat nog wel algemeen geldige principes zou kunnen opleveren, al blijven die tot het domein van ons taalgebruik beperkt (Snik & Van Haaften, 2001, p. 184-185).

Antifundationalisten wijzen dit soort oplossingen als halfslachtig van de hand. Zij menen dat de problemen die voortvloeien uit de onmogelijkheid van absolute kennisfundamenten niet kunnen worden opgelost door daar dan maar relatief sterke kennisfundamenten voor in de plaats te zetten. Immers, hoe zou je kunnen uitmaken welk fundament het sterkere is, wanneer je niet beschikt over een criterium dat zelf niet in twijfel getrokken kan worden? De voorgestelde oplossing verschuift het probleem dus, maar lost het niet op. Antifundationalisten willen daarom ook niet van 'fundamenten' spreken, die alleen in relatieve zin epistemologisch sterk lijken te staan. In plaats daarvan staan zij een opvatting van kennis voor, die helemaal afziet van het idee van 'fundamenten', die borg zouden kunnen staan voor de kwaliteit van de rest van onze kennis. De vraag is natuurlijk hoe antifundationalisten kennis dan wel menen te kunnen verantwoorden.

Een eerste indicatie is te ontleen aan Fish's definitie van antifundationalisme. Zijn omschrijving refereert aan het werk van hedendaagse antifundationalistische filosofen als Rorty, Putnam, Quine, Kuhn, Foucault en Derrida. Volgens Fish is antifundationalisme gekenmerkt door de gedachte, 'that questions of fact, truth, correctness, validity, and clarity can neither be posed nor answered in ref-

erence to some extra-contextual, a-historical, non-situational reality, or rule, or law, or value; rather antifoundationalism asserts, all of these matters are intelligible and debatable only within the precincts of contexts or situations or paradigms or communities that give them their local and changeable shape' (Fish, 1989, p. 344). Deze definitie benadrukt het contextuele en situationele karakter van elke vorm van rechtvaardiging en verwerpt om die reden de idee van – zowel absoluut als relatief zekere – 'fundamenten', die als relatief contextonafhankelijke rechtvaardigingsgronden zouden kunnen dienen. Blijkbaar gaat het de antifundationalisten niet zozeer om de (on)zekerheid van filosofische kennis, als wel om onze voorstelling van de structurele opbouw van kennis.

We zijn van oudsher geneigd tot de voorstelling, dat kennis hiërarchisch zou zijn gestructureerd, waarbij beter – maar niet noodzakelijk absoluut – gerechtvaardigde inzichten ter onderbouwing van andere inzichten kunnen dienen. Antifundationalisten beschouwen die hiërarchische voorstelling van kennis als een erfenis uit de periode, waarin men dacht absolute kennisfundamenten te kunnen vinden. Descartes' 'cogito' (ik denk dus ik ben) vormt de uitdrukking van een rationalistische versie van deze overtuiging. Deze hiërarchische voorstelling van kennis is niet losgelaten, ook niet toen langzaam maar zeker de overtuiging groeide dat *alle* kennis als voorlopig en corrigeerbaar moet worden beschouwd en dat we het dus zonder zekere fundamenten zullen moeten doen. Men verving het idee van 'zekere' fundamenten door 'feilbare' fundamenten, maar men hield vast aan de gedachte dat de verantwoording van kennis inhoudt dat men uitspraken tot fundamentelere – relatief betrouwbare – uitspraken herleidt. Daarom spreekt Lehrer van 'feilbaar fundationalisme' (fallible foudationalism, vgl. Lehrer, 1990, p. 63). In deze visie blijft rechtvaardiging van kennis een hiërarchisch proces van herleiding tot verhoudingsgewijs 'zekerder' uitgangspunten, waarop men dan ook in uiteenlopende situaties een beroep kan doen. Ook Dancy wijst erop, dat deze meer hedendaagse vorm van fundationalisme nog steeds gekenmerkt is door een 'regressieve' (hiërarchische) vorm van rechtvaardiging, waarbij 'goede' fundamenten nog steeds een speciale, zij het niet absolute, relatie hebben met de waarheid (Bonjour, 1986; Dancy, 1985, p. 57).

In de literatuur zijn verschillende argumenten te vinden om dit verticale, hiërarchische, rechtvaardigingsmodel los te laten en uit te zien naar een ander model. Het belangrijkste is wel, dat een hiërarchisch rechtvaardigingsmodel onvermijdelijk tot scepticisme leidt wanneer men er niet langer van uitgaat dat een absoluut zeker fundament in principe binnen ons bereik ligt (Williams, 2001). Immers, een discussie over de rechtvaardiging van een oordeel krijgt binnen dit model onvermijdelijk de vorm van een oneindige regressie: elk argument dat voor het betreffende oordeel wordt aangedragen, roept opnieuw de vraag op: 'waar berust dat op?' En wanneer we niet meer veronderstellen, dat we uiteindelijk bij enigerlei vorm van zekerheid uitkomen, komt er aan deze reeks van vragen nooit een eind, met als gevolg dat elk oordeel even willekeurig lijkt als elk ander. Vanwege die oneindige regressie noemt Dancy dit hiërarchische rechtvaardigingsmodel 'regressief'.

In plaats van een verticale, hiërarchische kennisopbouw stellen antifundationalisten een horizontale, contextuele opbouw van kennis voor. Daarbij wordt de verhouding van rechtvaardigende en gerechtvaardigde inzichten in evenwicht gebracht: ze veronderstellen elkaar wederzijds en wel in contextueel verschillende constellaties (vgl. Moser, Mulder & Trout, 1998, p. 153 e.v.). Antifundationalisten zien af van het idee van 'fundamenten' in de zin van (rela-

tieve) zekerheden waarop we altijd, ongeacht de omstandigheden, een beroep kunnen doen. Goodman (1987) legt dit uit met behulp van uitspraken over de beweging van objecten. De uitspraak dat de maan roteert, bijvoorbeeld, is te rechtvaardigen door te verwijzen naar de uitspraak dat de zon stilstaat, en de uitspraak dat de maan niet roteert is te rechtvaardigen door te verwijzen naar de aarde als referentie. Of de zon, dan wel de aarde, 'werkelijk' stil staat is op zijn beurt alleen vast te stellen afhankelijk van wat we voor het beantwoorden van die vraag als referentie nemen.

Het criterium voor het kiezen van een geschikte referentie voor de rechtvaardiging van uitspraken is niet hoe 'waar' of 'zeker' deze is. Dat is immers niet onafhankelijk vaststelbaar, zoals ook in het genoemde voorbeeld bleek. 'Waarheid' of 'zekerheid' vormen het resultaat van een rechtvaardigingsproces, niet het begin ervan. Het criterium voor rechtvaardiging hangt af, aldus Goodman (1987, p. 84), van de omstandigheden, de context, het doel dat we willen bereiken. Conventie speelt daarin een belangrijke rol. Zo zal het weinig zin hebben om tegen de politieagent die je een bekeuring voor te snel rijden wil geven op te merken, dat je ten opzichte van de auto voor je helemaal niet bewoog. In het verkeer gaan we uit van een stilstaand wegdek. Alles wat we als 'feit' beschouwen is op deze manier afhankelijk van een *optioneel*, contextafhankelijk uitgangspunt, dat onder andere omstandigheden als zinloos of onhandig kan worden beschouwd en dat bovendien – opnieuw: afhankelijk van de context – ook zelf object van rechtvaardiging kan zijn. Funderende inzichten staan dus niet 'sterker' dan andere inzichten, ze worden alleen in deze specifieke context even niet betwijfeld en als uitgangspunt gebruikt. Antifundationalisten vervangen hiërarchische rechtvaardigingsstructuren dus door 'horizontale' in die zin, dat beweringen worden gerechtvaardigd met andere beweringen van gelijke status, die in een andere context zelf weer rechtvaardiging nodig hebben. Audi (1988, p. 188 e.v.) spreekt in dit verband van rechtvaardigende patronen (*patterns*) en ook Moser e.a. (1998) spreken van holistische rechtvaardigingssystemen vanuit een antifundationalistisch perspectief. De verhouding van wetenschappelijke theorieën – die voor het moment niet worden betwijfeld, maar zeker niet als 'waar' worden beschouwd – en onderzoekshypothesen – die in het licht van deze theorieën worden onderzocht, maar zelf weer aanleiding kunnen geven tot bijstelling van die theorie – kan ook vanuit dit perspectief worden begrepen.

Het gebruik van zo'n horizontaal rechtvaardigingsmodel heeft tot gevolg, dat de bewijslast verschuift. Omdat het verticale model de oneindige herhaling van de vraag 'hoe weet je dat' als het ware legitimeert, ligt de bewijslast volledig bij de proponent van de stelling, terwijl de opponent helemaal passief kan blijven, zeker van zijn uiteindelijke overwinning (vgl. Williams, 2001, p. 148 e.v.). In een contextueel, 'horizontaal' model van rechtvaardiging blijft de proponent verplicht om zijn stelling te verdedigen tegen aanvallen van de opponent. Echter, de opponent kan nu niet meer zo vrijblijvend te werk gaan. Hij kan zich niet meer beperken tot het steeds weer herhalen van dezelfde vraag. Omdat dit horizontale rechtvaardigingsmodel ervan uitgaat, dat *alle* kennis berust op onzekere fundamenteën, zal de opponent nu moeten aangeven tegen welke van de gronden (vooronderstellingen, resp. presupposities) waarop de stelling in kwestie berust zijn kritiek zich keert en waarom. Kortom, de opponent zal moeten proberen de proponent ervan te overtuigen, dat één van zijn vooronderstellingen problematisch is en beter door een andere kan worden vervangen. In dit model van rechtvaardiging heeft de onzekerheid van kennis een structurele plaats gekregen. Het is een model waarin een overtuiging kan worden gehandhaafd, tenzij die door een betere kan worden vervangen. In navolging van Robert Brandom spreekt

Williams (2001) daarom van rechtvaardiging volgens een *'default and challenge'* structuur: recht op overtuiging is de default positie, maar die kan altijd worden ondermijnd door de evidentie, dat de gegeven onderbouwing onder de maat is.

Deze contextuele visie op rechtvaardiging lijkt een maatschappijkritische functie voor de opvoedingsfilosofie niet bepaald te ondersteunen. Hoe is kritiek mogelijk als elke rechtvaardiging afhankelijk is van de context? Met name de antifundamentalist Rorty – die zich vaak beroept op de context van 'ons twintigste-eeuwse liberalen' (bijv. Rorty, 1989, p. 196 e.v.) – is op dit punt fel aangevallen, onder andere door uiteenlopende filosofen als Lyotard en Putnam. Ze vinden het te zwak, dat Rorty zich beroept op een politieke overtuiging en ze vinden dat gerechtvaardigde maatschappijkritiek een steviger fundament behoeft. Lyotard (1985) vergelijkt Rorty's beroep op zijn liberale gemeenschap zelfs met de manier waarop de Nazi's de superioriteit van hun inzichten meenden te kunnen aantonen: je moest erbij horen om het 'hoogstaande' karakter van hun gedachtegoed te kunnen begrijpen.

Ook Putnam tekent er bezwaar tegen aan, dat Rorty de liberale inzichten van zijn eigen politieke gemeenschap als uitgangspunt neemt. Hoewel ook Putnam van mening is, dat er geen contextvrije gronden voor kritiek zijn aan te voeren, zoekt hij toch naar een objectievere manier om wat als 'beter' moet worden beschouwd te kunnen onderscheiden van de (in Rorty's geval liberale) opinie van de meerderheid (Putnam, 1992, p. 26). Zowel Lyotard als Putnam zoeken naar een vorm van kritiek die niet alleen medestanders, mensen met dezelfde (hier: liberale) uitgangspunten, maar ook tegenstanders kan overtuigen. Ze willen zich dus van cultureel relativistische opvattingen, waarin al onze denkbeelden en overtuigingen tot culturele conventies worden herleid, distantiëren. Cultureel relativisme maakt niet alleen de filosofie machteloos tegenover maatschappelijke conventies, het is bovendien een visie, die slecht lijkt te passen bij wat we ons in het dagelijks leven voorstellen bij 'kritiek'. Ook alledaagse vormen van kritiek lijken uit te gaan van de gedachte, dat onze morele of anderszins evaluatieve inzichten *werkelijk* voor verbetering vatbaar zijn en niet alleen maar afhankelijk van het – min of meer toevallige – culturele tij (vgl. Searle, 1995, p. 157 e.v.; Timmons, 1999, p. 159 e.v.).

Omdat filosofische kritiek alleen praktisch relevant kan zijn wanneer die kan aansluiten bij de belangrijkste alledaagse concepties van kritiek, zou een antifundamentalistische benadering van kritiek de zinvolheid van deze alledaagse concepties dus in tact moeten laten. Dat is precies wat Rorty doet in reactie op de genoemde bezwaren. Alleen, in tegenstelling tot wat Searle daarover beweert, vereist dat volgens Rorty niet, dat we dan ook de (door Searle gereconstrueerde) vooronderstellingen van die alledaagse praktijk moeten overnemen. In plaats daarvan, aldus Rorty, kunnen we de zinvolheid van die praktijk ook bewaren met een andere interpretatie daarvan. Een voorbeeld kan dit verduidelijken. Searle wijst erop, dat de betekenis van het alledaagse taalgebruik sterk afhankelijk is van de vooronderstelling van het bestaan van een objectieve, externe werkelijkheid. Volgens Searle zou de filosofie die vooronderstelling moeten overnemen om relevant te kunnen blijven. Rorty brengt daar tegenin, dat het ook mogelijk is om het alledaagse taalgebruik vanuit het begrip 'intersubjectiviteit' te begrijpen. Zolang de filosoof de verbinding kan leggen met het alledaagse taalgebruik kunnen haar inzichten voor die praktijk relevant zijn, maar de filosofie hoeft daarvoor niet alle vooronderstellingen van die praktijk over te nemen (Rorty, 1998b, p. 80-83). Distantie schept wellicht juist de mogelijkheid voor vernieuwing.

Op een vergelijkbare manier formuleert Rorty een interpretatie van onze alle-

daagse denkbbeelden over kritiek. Daarin doet hij recht aan de gedachte dat het mogelijk moet zijn om zich te distantiëren van cultureel dominerende zienswijzen en om ook aperte tegenstanders te overtuigen. Hij neemt daarbij echter niet de vooronderstelling over, dat zo'n kritiek een 'objectief' of 'zeker' uitgangspunt zou vereisen. Rorty onderscheidt daartoe twee vormen van ethnocentrisme. De eerste vorm betreft de onontkoombare menselijke conditie – we zien de dingen nu eenmaal als menselijke wezens – en de andere vorm verwijst naar een specifieke gemeenschap (Rorty, 1991, p.15). Hoewel er grenzen zijn aan onze menselijke mogelijkheden is het niet zo, dat onze specifieke cultuur determineert hoe we denken en handelen. Rorty's liberale gemeenschap *bepaalt* dus niet de denkbbeelden van haar leden. Ze vormt echter wel een rechtvaardigingscontext – één van de mogelijke – dat wil zeggen een context waarin een beroep op een bepaald type inzichten zal overtuigen en een beroep op sommige andere inzichten niet (vgl. ook Feyerabend, 1995; Preston, 1997).

Rorty's ethnocentrisme heeft betrekking op de tweede variant: het is een context waarin we uit ervaring weten, dat bepaalde argumenten zullen overtuigen. Het overtuigen van andere groeperingen vereist dan niet een 'objectiever' uitgangspunt, maar andere argumenten omdat we met een andere rechtvaardigingscontext hebben te maken. Op deze manier is het gevreesde cultureel relativisme te vermijden. Het is niet afhankelijk van de cultuur wat we 'beter' vinden, maar afhankelijk van de context welke argumenten zullen overtuigen. Zo wordt het begrijpelijk, waarom sommigen het ideaal van de Amerikaanse cultuur zien in de democratie en anderen in de Ku-Klux-Klan. Zowel democraten als leden van de Klan kunnen op basis van discussie van mening veranderen, maar het zullen andere argumenten zijn waardoor ze worden overtuigd. Ook de wetenschap zelf is te zien als zo'n context waarin een specifiek soort argumenten overtuigt.

Conditie voor een antifundationalistische maatschappijkritiek

Antifundationalisme sluit een maatschappijkritische functie van de opvoedingsfilosofie dus niet bij voorbaat uit door cultuurrelativistische implicaties. Het is nu dus zaak om te onderzoeken wat de kenmerken van een antifundationalistische kritiek zullen zijn. De voor het antifundationalisme kenmerkende 'horizontale' contextualiteit van evaluatieve procedures zal daarbij uiteraard centraal moeten staan.

Rorty's voorstel om aan de val van het cultureel relativisme te ontkomen stelt niet iedereen tevreden omdat de aanvaardbaarheid van argumenten nog altijd aan de context is gerelateerd, wat de kwaliteit ervan zou ondermijnen. Het is nu weliswaar duidelijk, dat de cultuur niet bepaalt wat mensen 'goed' vinden en dat verschillende contexten verschillende argumenten vereisen, maar daarmee zijn nog niet alle problemen opgelost. Zo wijst Putnam (1992, p. 23) erop, dat Rorty met zijn twee vormen van ethnocentrisme nog niet kan verklaren hoe leden van sterk verschillende gemeenschappen – zoals democraten en leden van de Ku-Klux-Klan – het eens zouden kunnen worden, elkaar op basis van argumenten zouden kunnen overtuigen. De oplossing van dat probleem lijkt toch een contextoverstijgende instantie te vereisen. Dit punt wordt door Habermas benadrukt. Hoewel hij net als Rorty en ook Putnam het historische – en daarmee contextuele – karakter van onze evaluatieve oordelen onderschrijft, geldt dat naar zijn mening alleen voor de inhoud van de oordelen en niet voor de argumentatieve procedures die men gebruikt. De principes van rationeel oordelen zijn volgens Habermas bindend over de grenzen van culturen heen (Habermas, 1999). Op

deze manier verklaart hij de gangbare verwachting, dat ook radicale verschillen van mening langs argumentatieve weg oplosbaar zijn: ook radicaal verschillende groeperingen zijn aan dezelfde procedures gebonden.

Het is duidelijk, dat Habermas' (transcendentale) argument om het universele karakter van rationaliteit te accepteren vergelijkbaar is met Searle's argument om het bestaan van een objectieve realiteit te accepteren. In beide gevallen worden de (gereconstrueerde) vooronderstellingen van de alledaagse discursieve en dus ook kritische praktijk geïnterpreteerd als *noodzakelijke* – en dus door de filosofie aan te nemen – vooronderstellingen. De antifundationalistische oplossing voor dit probleem is dan ook analoog. We moeten op zoek naar een alternatieve interpretatie, waarin de vooronderstelling van een universeel geldige rationaliteit niet wordt overgenomen, maar die wel kan aansluiten bij alledaagse concepties van kritiek. Waar Habermas (evenals Apel en andere pleitbezorgers van het 'transcendentale argument') een fundationalistische interpretatie van evaluatieve procedures blijft geven, waarbij de mogelijkheid om radicale meningsverschillen op te lossen afhankelijk wordt gemaakt van abstractere en algemeen verplichtend geachte principes, vereist een antifundationalistische benadering een interpretatie van evaluatieve procedures, die niet van dit soort fundamenteen afhankelijk wordt gemaakt. In de literatuur heb ik drie kenmerken kunnen vinden van zo'n interpretatie, die geen beroep doet op contextonafhankelijke criteria of procedures en die toch de mogelijkheid overeind laat om ook radicale verschillen van mening discursief te beslechten.

Het eerste kenmerk van zo'n antifundationalistische interpretatie van kritiek houdt in, dat het hiërarchische beeld van evaluatie door een beroep op steeds abstractere principes wordt vervangen door het beeld van contextueel veranderlijke evaluatieve structuren. Het is te vinden bij Elgin (1997). Zij wijst erop, dat we in discussies over te hanteren criteria – of dat nu in de wetenschap is, in de moraal, of in het recht – niet noodzakelijk proberen om tot een oplossing te komen door een beroep te doen op inzichten van een hoger abstractieniveau met een algemenere geldigheid. Vaak worden juist concrete voorbeelden gebruikt om criteria op hun bruikbaarheid in deze situatie te toetsen. Zo is het bij de beoordeling van tentamens niet ongebruikelijk om een criterium te verwerpen omdat bij toepassing ervan alle studenten zouden zakken en we dat in *deze* situatie niet willen. Het voorbeeld – hier: het nakijken van tentamens – dient dan om de uitwerking van die criteria zichtbaar te maken, voordat we ze van toepassing verklaren op onze situatie (Elgin, 1997, p. 194-195). Ook in de wetenschap zijn dit soort werkwijzen gebruikelijk. Om te beginnen corrigeert Elgin dus het beeld, dat de verwerping of acceptatie van een criterium een algemener of abstracter criterium zou vereisen.

Rechtvaardiging verloopt dus niet noodzakelijk van specifiek naar algemeen. Elgin wijst er bovendien op, dat rechtvaardiging niet één uiteindelijk beslissend criterium vereist, dat door alle betrokkenen zou moeten worden onderschreven om het eens te kunnen worden. Volgens Elgin (1997, p. 195 e.v.) vinden evaluatieve processen gewoonlijk plaats vanuit een – vaak incompleet of inconsistent – *complex* van overtuigingen, waarden, methoden, waarnemingen, et cetera. Net als Rorty is zij van mening, dat dit complex in eerste instantie de overtuigingskracht van argumenten bepaalt. Zij voegt daar echter aan toe, dat dit complex in de loop van het proces wordt aangepast. Elementen daarvan worden losgelaten of vervangen en de overtuigingskracht van afzonderlijke overwegingen hangt af van de totale structuur. Om bij een eerder gebruikt voorbeeld aan te sluiten: de liberaal noch het lid van de Ku-Klux-Klan beroept zich uiteindelijk op één abstract en doorslaggevend principe waaraan alle argumenten worden afgewogen.

Beiden beroepen zich op een veranderlijke structuur van denkbelden van verschillende abstractieniveaus. Om een meningsverandering – zelfs een radicale – als ‘verbetering’ te kunnen beoordelen, of om het met een radicale tegenstander eens te worden, hoeft van onze initiële overtuigingen niet meer overeind te blijven, dan nodig is om voor onszelf te kunnen verklaren waarom we onze nieuwe overtuigingen ‘beter’ vinden. Rechtvaardigingsstructuren kunnen zo in de discussie van beide kanten evolueren.

Een tweede kenmerk van een antifundationalistische interpretatie van evaluatieve procedures, die toch de mogelijkheid open laat om ook bij radicale verschillen van mening over ‘beter’ en ‘slechter’ te oordelen betreft het in de filosofie veelal geïmpliceerde idee, dat er maar één goede oplossing is. Ook dat idee moet volgens Elgin worden gecorrigeerd. In de praktijk van evaluatieve discussies wordt volgens haar juist vaak de mogelijkheid erkend, dat er verschillende, alternatieve, goede oplossingen voor een probleem kunnen zijn (Elgin, 1997). Een deductief en hiërarchisch beeld van evaluatie laat dat niet toe.

Een derde kenmerk van een antifundationalistische interpretatie van evaluatief oordelen heeft betrekking op de contextuele bruikbaarheid en validiteit van criteria. De antifundationalist verwerpt het idee van algemeen geldige criteria niet alleen op kentheoretische gronden, maar ook omdat dat de gangbare praktijk van evaluatieve discussies niet overtuigend kan verklaren. Een contextueel begrip van de geldigheid en toepasbaarheid van criteria komt daaraan beter tegemoet. Het begrip ‘context’ is in het voorgaande – vanwege het gevreesde cultureel relativisme – vooral toegepast op de culturele context. Er is gesproken over meer of minder brede culturele groeperingen, zoals de liberalen of de Ku-Klux-Klan. Voor antifundationalisten gaat het daar echter niet om. Niet de cultuur of de subcultuur, maar het actuele complex van overtuigingen en waarnemingen dient als rechtvaardigingsgrond – en dat varieert per situatie. Het begrip context heeft dus betrekking op dat actuele en situatieafhankelijke complex van elementen dat bij de toetsing wordt betrokken. Dit punt wordt door Timmons (1999) uitgewerkt.

Net als Rorty en Elgin relateert Timmons de overtuigingskracht van argumenten aan het voorafgaande complex van opvattingen waarop de participanten in een evaluatieve discussie zich beroepen. Hij voegt daar echter aan toe, dat het per situatie kan verschillen welke criteria van toepassing worden geacht. Timmons bouwt hiermee voort op een gedachte van Austin, die er al op had gewezen dat de vereiste mate van precisie van een criterium per situatie kan verschillen. Het oordeel ‘Frankrijk is zeshoekig’ is gebaseerd op een criterium voor ‘hoekigheid’, dat voor sommige situaties wel en voor andere niet nauwkeurig genoeg is (vgl. Timmons, 1999, p. 112). Volgens Timmons geldt dit echter niet alleen voor de nauwkeurigheid, maar ook voor de inhoud van de relevant geachte criteria. De validiteit daarvan varieert bijvoorbeeld met het soort discours. In de wetenschap worden andere criteria relevant en overtuigend gevonden dan in het recht, of in de moraal, of in de opvoeding; en het hangt van de situatie – bijvoorbeeld van het specifieke doel van de discussie – af op welke concrete waarnemingen en criteria een beroep wordt gedaan (vgl. ook Kekes, 2000; Timmons, 1999, p. 116). De antifundationalistische interpretatie van evaluatieve procedures die uit het voorgaande naar voren komt levert, kortom, het beeld op van een proces waarin participanten oordelen op basis van een contextueel variabel complex van criteria (overtuigingen en inzichten), dat bovendien in de loop van de evaluatieve discussie steeds wordt aangepast, waarbij abstractere principes en concrete voorbeelden elkaar kunnen afwisselen en waarbij in principe meerdere correcte oplossingen mogelijk zijn. De vraag is dus nu wat de filosofie aan een zo opgevatte kri-

tische discours kan bijdragen. Ik concentreer me daarbij op de maatschappijkritische functie van de opvoedingsfilosofie.

Kritische opvoedingsfilosofie

Wanneer kritiek wordt herleid tot een situationeel variabel complex van meer en minder abstracte overtuigingen en waarnemingen, zal het weinig helpen om naar algemene – al dan niet feilbare – uitgangspunten te gaan zoeken, waarop we dan onze overige oordelen over de inrichting van de maatschappij kunnen baseren. Dat is niet de richting waarin we de maatschappijkritische functie van de filosofie moeten zoeken – daarover zijn Putnam (1992, p. 20) en Rorty (1998a, p. 146) het in elk geval eens. Het is niet de bedoeling, dat filosofie een *basis* levert voor de inrichting van de samenleving. Naar hun mening biedt de filosofie veeleer een *reflectie op* de samenleving. Het kan wel eens nuttig zijn om te proberen politieke controversen te herleiden tot zeer algemene visies op de samenleving – bijvoorbeeld als we zoeken naar punten van overeenstemming als aanknopingspunten in een poging om het eens te worden. Dat betekent echter niet, dat die algemene visies dan ook algemeen geldig of verplichtend zouden zijn en zouden kunnen dienen ter onderbouwing van morele en politieke conclusies (vgl. Rorty, 1991, p. 190).

Searle vreest, dat het afzien van de poging om tot algemeen geldige en verplichtende maatschappelijke uitgangspunten te komen de filosofie in politieke zin toch nog monddood zal maken. In reactie daarop wijst Rorty echter op de contextuele validiteit van criteria. Naar zijn mening kunnen *sociale* waarden niet gered worden door er een *filosofische* respectievelijk *epistemologische* rechtvaardiging voor te geven. Hij onderstreept dus, dat in politieke aangelegenheden de politiek voorafgaat aan de filosofie en dat sociale waarden dus langs sociale weg gerechtvaardigd moeten worden (Rorty, 1998b, p. 69). Op een vergelijkbare manier had ook Quine zich gedistantieerd van dat ‘stubborn old enigma of epistemological priority’ (Quine, 1986, p. 223) – alsof het aantonen van ‘waarheid’ in filosofisch-epistemologische zin ook in alle andere contexten de doorslag zou geven.

Voor een kritische opvoedingsfilosofie lijkt de zaak er inmiddels niet beter op te worden. Antifundationalisme lijkt – net als het antieke scepticisme – tot een vorm van onkritisch maatschappelijk conservatisme te leiden. Moeten we de oplossing van maatschappelijke problemen nu gewoon aan het maatschappelijke debat overlaten, zonder dat de filosoof daar iets substantieels toe kan bijdragen? De filosofie lijkt nu helemaal uitgeschakeld. Het beeld wordt echter anders als we ons realiseren, dat het maatschappelijk-evaluatieve discours niet om *oplossingen* van de filosofie vraagt. Dat discours kent immers zijn eigen dynamiek. Op dat punt wijst ook Laursen (1992, p. 47 e.v.) in de discussie over het vermeende conservatisme van de antieke sceptici. De sceptische opschorting van het oordeel brengt volgens hem met zich mee, dat geen enkele maatschappelijke ordening prematuur als de ‘enig juiste’ kan worden gepresenteerd. Elke suggestie met die strekking wordt door de filosoof weer van vraagtekens en mogelijke alternatieven voorzien. Volgens Laursen schept dat juist de nodige ruimte voor flexibiliteit en voor verandering in de samenleving, wat conservatisme juist tegen zou gaan. Dat strookt ook met de bevinding, dat de Romeinen het scepticisme eerder als een bedreiging van de traditie, dan als een bevestiging ervan beschouwden (vgl. Griffin, 1989).

De anticonservatieve werking, die Laursen aan het antieke scepticisme toe-

schrijft, dankt haar effectiviteit echter aan de vooronderstelling van een hiërarchisch rechtvaardigingsmodel, waarbij uiteindelijk een absoluut zeker fundament vereist is. Het is dan de functie van de scepticus om telkens opnieuw aan te tonen, dat dat ideaal nog niet is bereikt. Zodra het hiërarchische model van rechtvaardiging echter wordt vervangen door een antifundationalistisch, contextueel model van rechtvaardiging, verliest de sceptische positie haar werkingskracht. Maar de antifundationalist heeft met de antieke scepticus gemeen, dat hij de verantwoordelijkheid voor het alledaagse kritische discours niet wil laten overnemen door de filosofie. De rol van de filosofie blijft in principe een reflexieve, geen initiërende.

Een antifundationalistische benadering van kritiek zal – net als het antieke scepticisme – vooral bijdragen tot het creëren van ruimte voor flexibiliteit en verandering. Ook antifundationalistische kritiek zal niet leiden tot *oplossingen*, tot afronding van enige discussie over de inrichting van de maatschappij, maar tot *reflectie* op bestaande oplossingen. De antifundationalist stelt zichzelf echter hogere eisen bij de uitoefening van zijn functie. Immers, hij kan geen genoegen nemen met de oneindige herhaling van de vraag ‘hoe weet je dat?’. Tegen de achtergrond van het voorgaande zal een antifundationalistische kritiek zich moeten concentreren op het expliciteren van de complexen van overtuigingen, criteria en waarnemingen waarop in de uiteenlopende varianten van evaluatieve maatschappelijke discussies een beroep wordt gedaan. Dat maakt discussie mogelijk over de vraag of één of meer van deze uitgangspunten niet aan vervanging toe is. Immers, ook die overtuigingen en criteria kunnen tot voorwerp van discussie worden gemaakt en kunnen als resultaat daarvan veranderen – en verbeteren – en twijfels, kanttekeningen en mogelijke alternatieven aan te dragen, zal een antifundationalistische kritiek het maatschappelijke evaluatieve discours dus telkens nieuw leven in blazen, en voorkomen dat het wordt afgesloten (vgl. Rorty, 1980).

Omdat een antifundationalistisch rechtvaardigingsmodel rekening houdt met het contextuele en dynamische karakter van de criteria die in evaluatieve maatschappelijke discussies worden gebruikt, kan antifundationalistische kritiek niet bestaan in het aanreiken van contextoverstijgende rechtvaardigingsgronden. Integendeel, een antifundationalistisch rechtvaardigingsmodel laat geen rust toe, maar dwingt – elke keer opnieuw – tot reflectie. Daarin bestaat misschien wel de belangrijkste winst van deze benadering. Hiërarchische rechtvaardigingsmodellen blijven de suggestie wekken dat er contextonafhankelijke oplossingen voor onze problemen zouden kunnen – misschien zelfs moeten – bestaan, waarover dus verder niet gediscussieerd zou hoeven worden. Antifundationalistische vormen van kritiek vermijden deze suggestie en het ermee gepaard gaande gevaar van zelfgenoegzaamheid. Zij gaan er, integendeel, van uit, dat er *altijd* aanleiding is tot verdere discussie. Antifundationalisten zien het dan als hun taak om de rol van opponent te spelen en aan te geven op welke punten en om welke redenen die discussie dan gevoerd zou moeten worden.

De antifundationalistische benadering van kritiek kan goed worden geïllustreerd aan de hand van het thema ‘macht’. Wanneer geldigheid niet kan bogen op epistemologische superioriteit, maar contextueel is verankerd, moeten we in maatschappelijke kwesties ook rekening houden met de invloed van factoren als macht, overheersing of op zijn minst gewoonte. Vooral door impliciet functionerende rechtvaardigingsgronden aan het licht te brengen kunnen deze in het discours bezonken inzichten opnieuw ter discussie komen. In die zin *is* analyse ook maatschappijkritiek. Zij brengt aan het licht wat *niet* ter discussie wordt gesteld en wat impliciet en als vanzelfsprekend de discussie structureert. Dat betekent overigens niet, dat daarmee een situatie zou kunnen ontstaan die vrij is van over-

heersing of eenzijdigheid. Elk oordeel veronderstelt selectiviteit en dat blijft zo. Het oogmerk moet zijn 'to keep the conversation going', om met Rorty (1980, p. 377) te spreken. Of, zoals Biesta (1998) het uitdrukt: kennis kan niet worden gebruikt om macht te bestrijden. Kennis kan echter wel macht aan het licht brengen – zelfs al is ze daar zelf niet los van.

Deze kritische functie van de opvoedingsfilosofie om maatschappelijke discussies eerder open te breken dan af te sluiten is bij verschillende opvoedingsfilosofen terug te vinden. Dahlberg c.s., bijvoorbeeld, signaleren in actuele discussies over de kwaliteit van de kinderopvang een impliciete tendens tot 'objectiviteit', tot het formuleren van criteria die algemeen toepasbaar zijn, die geschikt zijn voor controle, maar die de betrokkenen zelf van hun verantwoordelijkheid ontslaan. Dat het ook mogelijk is om de discussie over kwaliteit op basis van andere presupposities te voeren, illustreren zij met behulp van een alternatief. Zij wijzen op het mogelijke alternatief om een forum te creëren waarin de contextuele *constitutie* van kwaliteit aan bod kan komen (Dahlberg, Moss & Pence, 1999). Net als Biesta zien zij kritiek als 'counterpractice' (Biesta, 1998, p. 507), waarin duidelijk wordt dat de heersende situatie niet noodzakelijk, maar slechts één van de mogelijke is. Bruner (1996) behandelt de identiteitsopvoeding op deze manier. Hij verwerpt het idee, dat die zou moeten beginnen met de overdracht van onze waarden aan nieuwe generaties – al is dat misschien niet helemaal te vermijden – en hij wijst op het alternatief, dat we ons ook kunnen concentreren op de ontwikkeling van narratieve vaardigheden. Dan gaat het er niet om, dat kinderen zich algemene normen en waarden 'eigen' maken, die ze in verschillende situaties kunnen inzetten. De door Bruner bedoelde narratieve vaardigheden hebben vooral betrekking op de capaciteit om zich in verschillende en veranderlijke sociale situaties te oriënteren en om het eigen gedrag en de presentatie van het zelf in interactie met die sociale omgeving vorm te geven.

Speciaal met het oog op de opvoeding kent Masschelein een bijzondere functie toe aan dit type kritische filosofie, waarin de nadruk ligt op het expliciteren van lokale rechtvaardigingsgronden en op de werking van macht, overheersing en eenzijdigheid. Evenals Elgin en Timmons benadrukt hij het situationele karakter van elk oordeel – een kenmerk dat de filosofie nooit zal kunnen uitschakelen. Juist om die reden kent Masschelein een speciale betekenis toe aan de *opvoedings*filosofie. Immers, als men niet wil dat nieuwe generaties zich zomaar aan bestaande verhoudingen aanpassen, dan houdt ook de opvoeding zelf een kritische reflectie in op traditionele verhoudingen (zie ook Heyting, 1992; Masschelein, 2000). Het is dan de taak van de opvoedingsfilosofie om dat kritisch potentieel van de opvoedings*praktijk* voor de vergetelheid te behoeden en waar mogelijk nieuwe impulsen te geven.

Literatuur

- Armstrong, A. H. (1981). Greek Philosophy and Christianity. In M. I. Finley (Ed.), *The Legacy of Greece: A New Appraisal* (pp. 347-375). Oxford: Oxford University Press.
- Audi, R. (1988). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Biesta, G. J. J. (1998). Say You Want a Revolution ... Suggestions for the Impossible Future of Critical Pedagogy. *Educational Theory*, 48 (4), 499-510.
- Bonjour, L. (1986). The Coherence Theory of Empirical Knowledge. In P. K. Moser (Ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (pp. 116-154). Savage: Rowman & Littlefield.
- Bruner, J. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Dahlberg, G., Moss, P., & Pence, A. (1999). *Beyond Quality in Early Childhood Education and Care*. London: Falmer Press.
- Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elgin, C. Z. (1997). *Between the Absolute and the Arbitrary*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Feyerabend, P. (1995). *Killing Time. The Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fish, S. (1989). Anti-Foundationalism, Theory Hope, and the Teaching of Composition, *Doing what comes naturally. Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (pp. 342-355). Oxford: Clarendon Press.
- Goodman, N. (1987). "Just the Facts, Ma'am!". In M. Krausz (Ed.), *Relativism, Interpretation, and Confrontation* (pp. 80-85). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Griffin, M. (1989). Philosophy, Politics, and Politicians at Rome. In M. Griffin & J. Barnes (Eds.), *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society* (pp. 1-37). Oxford: Clarendon Press.
- Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heyting, G. F. (1992). Pädagogische Intention und pädagogische Effektivität. Beschreibungsformen und Perspektiven der Pädagogik. In N. Luhmann & K. E. Schorr (Eds.), *Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik* (pp. 125-154). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heyting, G. F., & Mulder, E. (1999). Educating the sceptic: Sextus Empiricus and Education. *Paedagogica Historica*, 35(2), 359-378.
- Kekes, J. (2000). *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Laursen, J. C. (1992). *The Politics of Scepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden: Brill.
- Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Lyotard, J. F. (1985). Histoire universelle et differences culturelles. *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*, 41(Mai), 559-568.
- Masschelein, J. (2000). Can Education Still be Critical? *Journal of Philosophy of Education*, 34(4), 603-616.
- Moser, P. K., Mulder, D. H., & Trout, J. D. (1998). *The Theory of Knowledge. A Thematic Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Preston, J. (1997). *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face (edited and introduced by James Conant)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1986). Epistemology Naturalized. In P. K. Moser (Ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology* (pp. 214-228). Savage: Rowman & Littlefield.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998a). Hilary Putnam and the relativistic menace. In R. Rorty (Ed.), *Truth and Progress. Philosophical Papers (Vol. 3, pp. 43-62)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998b). John Searle on Realism and Relativism. In R. Rorty (Ed.), *Truth and Progress. Philosophical Papers vol. 3 (pp. 63-83)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Snik, G., & Haafte, W. van (2001). Pedagogisch grondslagenonderzoek. In P. Smeyers & B. Levering (Red.), *Grondslagen van de wetenschappelijke pedagogiek. Modern en postmodern* (pp. 169-187). Amsterdam: Boom.
- Timmons, M. (1999). *Morality without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, M. (2001). *Problems of knowledge. A critical introduction to epistemology*. Oxford: Oxford University Press